LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

AVEC

UNE INTRODUCTION CRITIQUE OU DÉFENSE NOUVELLE DU LIVRE

ET UN COMMENTAIRE LITTÉRAL, EXÉGÉTIQUE ET APOLOGÉTIQUE

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

CHANOINE HONORAIRE DE L'INSIGNE CHAPITRE DE SAINT-DENIS
DOCTEUR ET PROFESSEUR DE SORBONNE

TOME PREMIER : INTRODUCTION CRITIQUE

PREMIÈRE PARTIE

PARIS
ERNEST THORIN
LIBRAIRE-ÉDITEUR
Du Collège de France et de l'École normale
7, Rue de Médicis, 7

TOULOUSE
EDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
45, Rue des Tourneurs, 45
(Hôtel Sipière)

1888

LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

AVEC

UNE INTRODUCTION CRITIQUE OU DÉFENSE NOUVELLE DU LIVRE

ET UN COMMENTAIRE LITTÉRAL, EXÉGÉTIQUE ET APOLOGÉTIQUE

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

CHANOINE HONORAIRE DE L'INSIGNE CHAPITRE DE SAINT-DENIS
DOCTEUR ET PROFESSEUR DE SORBONNE

TOME PREMIER : INTRODUCTION CRITIQUE

—

PREMIÈRE PARTIE

PARIS
ERNEST THORIN
LIBRAIRE-ÉDITEUR
Du Collège de France et de l'Ecole normale
7, Rue de Médicis, 7

TOULOUSE
EDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
45, Rue des Tourneurs, 45
(Hôtel Sipière)

—

1888

PRÉFACE

—

De tous les Livres de l'Ancien Testamment, il en est peu qui soient aussi antipathiques aux prétendus libres penseurs, aux incroyants, que le Livre de Daniel. On voit dans cette œuvre admirable, des prophéties merveilleuses qui embrassent une longue période de l'histoire de l'humanité ; nous trouvons dans cet écrit une confirmation éclatante des doctrines chrétiennes relatives à l'inspiration des prophètes ; nous y découvrons aussi une philosophie de l'histoire et des vérités dogmatiques et morales garanties par des miracles éclatants et parlant aux yeux ; ce livre, enfin, se présente à nous comme étant, par excellence et avant tout, la prophétie du Messie.

Il ressort évidemment de ces considérations que le Livre de Daniel est tout spécialement propre au combat de la foi et de l'incrédulité. Aussi ne trouvons-nous pas étonnant qu'il soit devenu un champ de bataille entre le pseudo-libéralisme ou rationalisme qui n'est qu'une espèce de libertinage d'esprit ou d'érudition et la critique rationnelle ou traditionnelle qui, ne voulant pas se laisser emporter à tous les vents des doctrines, à toutes les négations gratuites, à toutes les hypothèses en l'air de l'impiété, refuse de mêler à l'interprétation de la Bible les fantaisies du paradoxe.

Le chef-d'œuvre dont nous nous proposons de rendre compte à nos lecteurs, est signé d'un des maîtres les plus éminents du Prophétisme hébreu. Les ennemis de la Révélation biblique se sont étendus avec complaisance sur les objections considérables que rencontrerait une défense de l'authenticité de ce Livre. Les pages que nous publions montreront que les résultats obtenus ne s'accordent pas avec les prédictions sinistres des antichrétiens. Il sera facile de voir que la prétendue critique de quelques érudits allemands n'a pas justifié les espérances malsaines que les pseudo-libres penseurs avaient mises dans une exégèse qui n'est qu'un répertoire d'assertions erronées, et que la

1

Critique répond parfaitement aux objections dirigées contre l'authenticité d'un livre qui les écrase. Nous avons, en effet, répondu péremptoirement — nous osons le dire — à tous ceux qui s'attachent à trouver dans ce saint Livre des contradictions et des preuves de non authenticité. Nous établissons qu'il n'est pas possible de contester l'ancienneté de ce livre, qu'il a été écrit à Babylone même, à une époque peu éloignée des événements, et par Daniel. L'attention de nos lecteurs sera attirée sur les arguments invoqués contre l'authenticité du livre par les rationalistes les plus en renom. Les objections des Bertholdt, Bleek, Hitzig, Lengerke, Rosenmüller, De Wette, Kuenen, etc., etc., ont été exposées, examinées, refutées, jugées et condamnées. On pourra ainsi voir aisément que tous les arguments de la critique négative tombent et disparaissent l'un après l'autre.

Nous nous sommes attaché plus spécialement à réfuter les difficultés qui se trouvent entassées dans le livre de von Lengerke (1). Ce livre est reconnu, par tous les critiques, comme offrant l'exposé le plus complet des arguments de la critique soi-disant *libérale*. Le professeur de Kœnigsberg s'est proposé de répondre à Hengstenberg et à Hævernick et de résumer toutes les objections de ceux qui l'ont précédé. Il s'est trouvé qu'il résumait à peu près, en même temps, celles des critiques qui sont venus après lui ; il offre toutes les objections qui défraient encore aujourd'hui le répertoire des antichrétiens.

Ce coryphée des adversaires de Daniel n'a guère donné des vues qui lui soient propres, mais il a mis tous ses efforts à se faire l'écho de tous les cancans, de tous les potins et de toutes les rumeurs qui circulaient dans les écrits des protestants dits libéraux. Il attribue lui-même ce qu'il y a de meilleur dans son livre aux critiques de cette école, aux adversaires du livre de Daniel qui l'avaient précédé (2).

(1) *Das Buch Daniel* verdeutscht und ausgelegt von *Dr. Cæsar von Lengerke*, professor der Theologie zu Königsberg in Pr., Königsb. 1835.

(2) *Die beste Würdigung unseres Buches verdanken wir den Untersuchungen von Griesinger, Gesenius, de Wette, Bleek, Rosenmüller, Kirms, Hoffmann, Hitzig, Redepenning, Hartmann, Ewald.* Ibid., p. LII.

Du reste, il a étayé, aussi savamment que faire ce pouvait, tout cet échafaudage d'objections, et il a dressé, comme une machine d'assaut, son livre contre le livre de Daniel. L'œuvre du critique allemand est la plus méthodique et la plus complète : nous l'avons distinguée entre toutes, parce que, en la réfutant, nous rejetons dans le néant tout ce qui peut être allégué contre le livre de Daniel. En citant textuellement les paroles de Lengerke, nous rapportons celles de tous les adversaires de notre grand prophète.

Nous ne négligerons pas, d'ailleurs, d'exposer aussi les oracles des idoles plus modernes de la critique rationaliste. Les objections de Kuenen et de Reuss, entre autres, seront exposées et discutées. On ne pourra pas nous soupçonner d'avoir affaibli les arguments du rationalisme : nous les citons textuellement, fidèlement, complètement ; nous avons collectionné toutes les difficultés ; nous n'en avons dissimulé aucune ; nous n'omettons rien. Nul, en un mot, ne pourra s'empêcher de reconnaître que nous avons réuni le dossier complet de la critique négative.

Ce dossier nous permettra de constater, à chaque ligne, l'inanité d'une critique si facile à émettre des objections, si incapable de les résoudre. On verra que l'esprit de cette fameuse critique est toujours poussif, anémique, négatif ; et qu'il n'est hostile à la réalité des faits que parce qu'il donne trop de place chez lui à la domination exclusive des chimères de la fantaisie. On reconnaîtra aussi que notre foi n'ignore pas les objections ; qu'elle ne s'en détourne pas pour ne pas les voir ; mais qu'elle se distingue de la critique rationaliste en ce qu'elle a le courage de les approfondir, de les étudier et de les résoudre.

Il est toutefois pénible, pour nous, de promener des lecteurs catholiques dans le dédale de cette critique. Mais ils auront tout profit à suivre l'ennemi pas à pas, à parcourir l'un après l'autre les arguments imaginés contre le livre de Daniel et à examiner toutes les critiques, c'est-à-dire les fantaisies de Bertholdt, de Lengerke, de Kuenen et de tous les érudits de même acabit. C'est le seul moyen d'opposer à leur détestable poison l'antidote d'une réfutation en règle. Il est utile d'établir ainsi que cet assaut furieux, donné par les généraux les plus célèbres du rationalisme, n'a entamé, en aucune

façon, l'œuvre du saint prophète ; il est nécessaire de prouver, surtout à divers esprits trop faibles et trop disposés à des concessions impossibles, que quiconque aura le facile courage d'acculer dans leurs impasses ces bruyants adversaires, sera stupéfait de voir combien ils sont peu redoutables, quand on est résolu à ne pas les craindre et à ne pas leur livrer, sans combat, le terrain qu'ils convoitent.

Nous ne trouverons pas, dès lors, étonnant qu'il y ait peu de livres de l'Ancien Testament sur lesquels on ait tant écrit que sur celui du grand prophète qui devint, pendant la captivité de Babylone, l'instrument dont se servit le Très-Haut pour manifester sa puissance et sa supériorité sur les dieux païens au moment où il paraissait s'effacer et s'humilier devant eux. Les récits de Daniel ont excité, au plus haut degré, la sagacité des historiens, la curiosité des exégètes, les ardeurs passionnées de la critique. Nous ferions un gros volume avec la seule nomenclature des ouvrages composés sur Daniel ; et nous ne sommes pas surpris que les érudits et les théologiens aient largement exploité la mine ouverte par un des génies les plus puissants, les plus originaux dont le monde puisse s'enorgueillir.

Ecrit à Babylone, à l'époque de la captivité des Juifs, le chef-d'œuvre du prophétisme est, d'ailleurs, d'un grand intérêt pour la science profane, à laquelle il apporte des lumières précieuses pour l'histoire et pour l'étude des idées dans la société babylonienne. De sorte que, de tous les monuments de la littérature biblique, ce saint livre est un de ceux qui peuvent le mieux piquer et soutenir l'intérêt d'un public d'esprits cultivés. Après l'avoir méditée, nos lecteurs déclareront, sans risquer d'être en désaccord avec l'opinion générale, qu'il est digne d'une entière admiration.

On a dit, il est vrai, que ce livre prête, plus qu'aucun autre livre de la Bible, le flanc à la critique rationaliste et qu'il est celui dont l'apologie offre les plus sérieuses difficultés. Mais, à notre avis, il y a dans ces affirmations une exagération énorme : c'est toujours l'histoire des bâtons flottants. On a tort de s'effrayer de toutes ces byzantineries stériles de la critique rationaliste. Il suffit de gratter de l'ongle le château branlant qu'elle a construit, cette tour de Babel que les *libéraux* admirent et nous recommandent, pour n'en pas laisser

pierre sur pierre. Nous ferons voir aisément, en effet, que le livre de Daniel résiste aux objections les plus ingénieusement combinées, les plus savamment proposées. Les adversaires viendront avec nous en tâter les côtés qui paraissent faibles, et l'épreuve de la critique négative par laquelle nous le ferons passer, nous fournira une occasion de prouver sa force et sa solidité : il ne nous sera pas difficile de venger ce livre des injures et des inculpations mensongères dont on a voulu le flétrir.

Sans doute, un livre comme celui-ci se présente sous tant de faces, soulève tant de questions, fait naître tant d'idées, embrasse tant d'espace dans l'esprit, qu'il ne peut manquer de soulever des contradictions nombreuses de la part de ceux qui veulent le juger sans s'être mis en état de le comprendre. Il offre des questions d'histoire, de chronologie, de théologie, d'archéologie, de géographie, d'ethnographie, de philologie : il implique, dès lors, nécessairement une œuvre de discussion et de critique. Mais au fond, ce livre divin n'offre de difficultés que parce qu'on l'étouffe d'exégèses tout à fait impertinentes. Il s'est, en effet, trouvé des érudits qui ont introduit le gâchis dans l'interprétation de ce document, et ils ont cru pouvoir dire alors qu'il présente des confusions qui compromettent son autorité intrinsèque. C'est l'inintelligence de ces critiques que nous aurons à combattre.

De nombreux exégètes ont, du reste, repoussé déjà les hypothèses du rationalisme. Mais bien des points n'ont pas encore été suffisamment éclaircis et bien des faits restent inexpliqués.

Du moins, les commentaires publiés jusqu'à ce jour n'ont pas fait pleine lumière sur certains côtés du livre, et la réponse à certaines objections ne paraît pas toujours se dégager nettement d'un faisceau d'informations souvent contradictoires.

Une étude consciencieuse des matériaux accumulés jusqu'à ce jour et des travaux qu'ils ont suscités, nous ont donné la conviction que cet ordre de recherches n'avait pas encore porté tous les fruits qu'on en pouvait espérer, et qu'il convenait de reprendre quelques-unes des questions de philologie, d'histoire et de prophétisme que le texte permet de soulever. Bref, nous croyons que certaines parties de l'apologétique de ce livre doivent être renouvelées.

Quelques critiques diront peut-être que tous les efforts ont été épuisés et qu'il ne reste plus aujourd'hui qu'à répéter, sous d'autres formes, à présenter sous d'autres aspects, les arguments de nos prédécesseurs. Nous ne sommes pas de cet avis. Non, tout n'a pas été dit sur Daniel, et il ne nous a pas été difficile de trouver des aperçus nouveaux ou des aperçus anciens qui avaient besoin d'être renouvelés. Nous croyons donc pouvoir offrir une étude plus fouillée, plus complète, et apporter dans ce solennel débat, des éclaircissements ou des développements nouveaux et des solutions victorieuses.

La tâche d'un nouveau commmentateur du livre de Daniel est d'édifier plus avant sur tout ce qu'offrent de solide les résultats acquis par les travaux de ceux qui l'ont précédé. Mais il a aussi le devoir de se rendre compte des erreurs qui se sont glissées dans l'interprétation du texte sacré. Quelques-unes de ces erreurs n'entachent pas, il est vrai, le fond même de ce livre divin; mais elles en voilent, néanmoins, aux yeux de certains critiques, l'autorité et la valeur. Ainsi, par exemple, en voulant justifier quelques détails historiques du Livre, les commentateurs se sont jetés dans des confusions et dans des conjectures qui tendraient à rendre suspecte la véracité de l'auteur. Parmi ces erreurs, nous signalerons celle qui fait de *Balthasar le dernier roi de Babylone*. Daniel ne le dit pas et, en le lui faisant dire, on introduit le désordre dans son livre et on motive en quelque sorte quelques-uns des préjugés dont il est l'objet. Nous verrons que les faits rapportés par le Prophète, restitués dans leur vrai jour, modifient l'idée que l'on s'est formée de la partie historique contenue dans les Ve et VIe chapitres. Nous nous appliquerons à exposer, d'après le texte, l'histoire et la chronologie de Daniel : c'est le texte qui éclaircira lui-même l'histoire des successeurs immédiats de Nabuchodonosor, et qui nous permettra de montrer que rien n'est plus facile, en s'en tenant strictement au récit de Daniel, que de retrouver, dans l'histoire profane, les rois qu'il désigne sous les noms de Balthasar et de Darius-le-Mède.

Il était encore plus nécessaire de nous livrer à un examen critique, chronologique et historique des deux prophéties, les plus importantes et les plus discutées, du livre de Daniel: celle des cinq monarchies [ch. II et VII] et celle des LXX

semaines d'années [ch. IX]. Une étude approfondie de ces graves documents nous permet de démontrer que les quatre premières monarchies nous conduisent à la monarchie messianique et que les LXX semaines se terminent à Jésus-Christ, ou, en d'autres termes, que Jésus-Christ est le Messie annoncé dans cette prophétie.

Nous nous attacherons aussi à exposer les doctrines angélologiques et résurrectionnistes de Daniel, et nous répondrons aux objections que ses enseignements ont soulevées.

Dans notre traduction nous avons essayé de rendre aussi fidèlement que possible le sens et la physionomie du texte. Nous en avons abordé l'étude avec un souci scrupuleux de l'exactitude et de la vérité, et en nous préoccupant de ceux de nos lecteurs qui voudraint étudier l'hébreu ou l'araméen en se servant de notre traduction. Ils verront que nous avons traduit les textes avec le plus grand soin, sans préjugés, les prenant dans le sens naturel que le contexte confirme et que nous concluons toujours d'après ce que nous disent les textes ainsi interprétés. Lorsqu'un passage est interprété différemment par nos adversaires, nous examinons avec soin ce qu'il faut penser de leurs objections, et nous exposons les motifs qui nous font rejeter leur explication comme erronée. En un mot, nous en appelons de la pseudo-critique à la critique mieux informée. Quant à la forme, on ne peut exiger l'élégance et l'éclat d'une traduction qui a l'ambition de rester littérale. Nous avons voulu conserver à l'original son vrai cachet, sa couleur locale. Daniel gagne à être suivi de très près.

Le Document biblique ne suffit pas toujours, par lui-même, pour tout expliquer : il suppose un enseignement traditionnel historique et philologique. Pour que le lecteur soit en état d'entendre le texte, il faut donc un commentaire qui soit comme un complément spécial du livre. Aussi avons-nous dû entrer dans mille détails qui ont donné lieu à de nombreuses notes placées au-dessous du texte et à des observations que l'on trouvera dans l'introduction. Nous savons que tout cet appareil scientifique peut paraître ennuyeux ou effrayant pour certains lecteurs. Mais, dans une étude comme celle-ci, on est souvent forcé d'avoir recours à des éclaircissements et à des remarques qui accompagnent le texte, afin de mettre en lumière les passages qui resteraient obscurs et discutés.

Nous avons rétabli dans le texte le fragment de Susanne, la Prière d'Azarias avec l'Hymne des trois Martyrs, et le chapitre de Bel et du Dragon. Ces morceaux en avaient été retranchés, probablement dans le second siècle avant notre ère, pour des motifs que nous exposons dans l'Introduction. Nous y faisons toucher du doigt une opération des copistes qui a pu paraître fort innocente en elle-même, mais qui a amené des résultats fâcheux auxquels ils n'avaient pas songé. Cette restitution du texte a l'avantage de le montrer sous son vrai jour.

En terminant ces réflexions préliminaires, nous croyons donc pouvoir assurer que, après avoir traversé le domaine de la critique et de la polémique et, après avoir repoussé les attaques du rationalisme, nous serons conduits à une connaissance plus profonde et plus étendue du livre de Daniel. Nous verrons alors beaucoup mieux que la majesté de cet immortel prophète est au-dessus de toute atteinte. Son livre est, en effet, une enclume qui a brisé tous les marteaux de l'incrédulité. Malgré les efforts et les coups redoublés de l'antichristianisme moderne, l'enclume est toujours là, au milieu de ces masses de marteaux brisés qui l'entourent. En nous inclinant pour la considérer avec attention, nous reconnaîtrons qu'elle n'a pas baissé d'un zeste depuis les attaques qui avaient déjà été repoussées au IVe siècle, mais qui ont repris, avec une violence inouïe et avec des apparences d'une très savante stratégie, dès les premières années de notre siècle.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

I

SYSTÈME ADOPTÉ POUR LA TRANSCRIPTION DES NOMS ORIENTAUX EN CARACTÈRES LATINS OU FRANÇAIS.

Quoique chacun des mots hébreux ou araméens que nous citons figure d'ordinaire, dans notre livre, avec les caractères originaux, nous avons voulu, néanmoins, marquer approximativement la prononciation de ces mots pour les personnes étrangères aux langues orientales. Dans ce but, nous avons représenté les lettres sémitiques par des lettres de l'alphabet européen.

Évidemment, nous ne pouvions obtenir ce résultat qu'en complétant cet alphabet. On sait très bien, en effet, pour peu qu'on ait entendu prononcer quelques mots des langues orientales, qu'il n'est pas possible de représenter avec nos lettres tous les sons de la langue hébraïque; et on ne peut s'empêcher de trouver étrange que notre Académie des Inscriptions et Belles Lettres se soit attardée longtemps à faire chercher la solution d'un problème impossible à laquelle un prix avait été inconsidéremment affecté. Notre alphabet européen est certainement incomplet : les alphabets hébreux, arabes, etc., renferment des sons dont l'équivalent manque dans notre langue.

Mais, d'un autre côté, il n'y a rien de plus facile que de perfectionner notre alphabet. Après les travaux de nombreux érudits qui se sont préoccupés d'avoir un système de transcription pour les mots orientaux, nous avons adopté un mode de représentation aussi exact que possible de termes hébreux et araméens.

Il ne pouvait nous convenir d'employer les lettres doubles qui ont l'inconvénient de dérouter le lecteur. On ne sait, en effet, à quoi s'en tenir lorsqu'on traduit la gutturale ח par *kh* ou par *hh* ou par *ch* (comme dans Rachel), le צ par *ts*, le שׁ par *sch* ou par *sh* et ת par *th*.

Nous traduirons donc le ח par un *ḥ* marqué d'un point au-dessous; le צ par *ṣ*, le ע (son guttural et nasal) par *h̤* (avec deux points), le שׁ par *š* (ainsi šah de Perse au lieu de *schah* ou *shah*; il n'était pas besoin de recourir à l'allemand ou à l'anglais pour reproduire le son *ch* de *chat, chapeau*), et le ת par *ṭ*.

II

Tableau de nos signes alphabétiques avec l'indication de leur valeur.

א	’ (apostrophe marquant une légère aspiration ou l'esprit doux des Grecs : *h*omme).
ב	*b*.
ג	*g* (toujours le son dur français : garde).
ד	*d*.
ה	*h* (aspiration plus marquée, esprit rude : *h*éros).
ו	*v* (cette lettre est muette dans certains mots et prend la prononciation indiquée par son point voyelle; nous la représentons alors par *ô* (*ḥolem*), par *û* = *ou* (*šûrek*), et par *u* représentant le son *u* français (*qibbûż*).
ז	*z* (hazard).
ח	*ḥ* (un *h* plus fortement aspiré; répond au χ des Grecs, au *ch* des Allemands [*Ich*], à la *jota* des Espagnols : *oveja*.
ט	*ṭ* (emphatique).
י	*y* (doit se prononcer comme notre français *ye*, *yi*, *yo* (yeux, envoyer, envoyions : nous l'aurions volontiers représenté par un *j* long des Latins, mais on l'aurait confondu avec notre *j*; lorsque le י est affecté du *ḥireq* nous nous l'exprimons par *î*.
כ	*k* (avait peut-être un son guttural qui le différenciait du *qof*.
ל	*l*.
מ	*m*.
נ	*n*.
ס et שׂ	*s* (le son dur français).
ע	*ḥ̤* (articulation de la gorge qui doit être prononcée du gosier aussi rudement que possible; quelques juifs donnent à cette lettre le son nasal du *n* qui se fait sentir dans *étang*, *rang*; elle tient du *g* et du *r*).
פ	*p*. *f*.
צ	*ż* (= *ts*).
ק	*q*.
ר	*r*.
שׁ	*š* (*ch* [dans chemin] lorsque cette lettre a un point à la droite du lecteur ; si le point est à gauche elle devient un *s* simple dur.
ת	*ţ* (un son sifflant comme le *th* anglais ou le θ des Grecs modernes.)

Quand aux points voyelles, nous nous contenterons d'exprimer le *ševa* par *e* simple et les autres formes de l'*e* (*żerey*, *segol*, *ḥatef segol*) par *ē*; le *ḥireq* par *i*, le *ḥolem* par *o*, le *šûrek* par *û* (ou) et le *qibbûż* par *u*.

III

NÉCESSITÉ DE CONSERVER L'ORTHOGRAPHE USUELLE POUR LES NOMS PROPRES.

Nous conservons d'ordinaire pour les noms propres les transcriptions généralement reçues dans les LXX et dans la Vulgate, lesquelles ont été adoptées dans notre langue. Nos historiens, nos commentateurs et nos lettrés sont habitués à ces formes; il n'y a aucune utilité, mais simple perte de temps, à « froisser la routine et à déranger les habitudes établies, » chez les lecteurs de la Bible et des classiques français.

Il est vrai qu'il y a, parmi les lettrés, de nombreux naïfs qui s'imaginent qu'une traduction est « une vraie traduction, » lors qu'elle offre, d'après l'original, le nom des acteurs qui ont joué un rôle dans l'histoire. Ils croient que, par ce procédé, on rend mieux la physionomie de l'œuvre. Ce trompe-l'œil suffit à certains critiques pour dire qu'un livre où ils lisent Mosché (Moïse), Schelomoh (Salomon), est un livre écrit dans un milieu exactement et pittoresquement vrai. Ils admirent, dans ces modifications, ce qu'ils appellent la peinture du détail réel; et en même temps, sans s'en douter, ils font bon marché de la vraisemblance des interprétations données aux *textes* et de la vérité des sentiments.

Nous ne voyons pas, du reste, que l'on soit bien avancé lorsqu'on a introduit dans des livres français les mots Ninos, Krœsos, Kyros (que d'autres écrivent Koresch, Kors' et, d'après les inscriptions, Qurus), Kambysès (ou mieux Kambujiya), Dariavesh (Dariawes', Dârayavus), Nabukadnetsar (Nebоukadneççar, Nabu-kudurri-ussur), Iéhoyakim (Ioyakim et Iehoyaqîm), Antiokhos Épiphanès, etc. Que gagnons-nous à remplacer les Machabées par les Maqqabî et les Sadducéens par les Çadoqides, qu'un autre écrivain appelle Zaddouqites? Quel intérêt puissant portera nos lettrés à écrire Caïn avec un *k* ou avec un *q*, et Hhawah, Hkawa ou Heva au lieu de Ève? Quel profit trouveront les lecteurs à voir Tyr remplacé par Tsour ou par Zour et Suse par Schûschan? Quel avantage y aura-t-il pour nous à substituer le nom de *Jehoudim* à celui de Juifs? Que deviendront nos classiques à travers ces déguisements plus ou moins baroques? Lorsqu'on aura adopté ces fantaisies des réformateurs, on devra dire : l'*Athaliah*, la *Phaidra*, l'*Andromakhê*, le *Mithradhâta* de Racine, ou plutôt de Rat-cyne [=cygne], car c'est ainsi que la famille du poète avait jadis orthographié son nom, etc. Vaut-il la peine de se livrer à une réforme orthographique pour arriver à de tels changements?

Sans doute, dans un livre destiné à des érudits et *au point de vue des recherches étymologiques*, il est bon, il est même nécessaire de donner une transcription des noms propres aussi correcte que possible. Mais, en dehors de ce cas particulier, nous n'avons qu'à gagner sous tous les rapports à conserver la transcription phonétique traditionnelle.

IV

FAUX POINT DE VUE DES MASSORÉTISTES ET DES ASSYRIOLOGUES.

On s'est imaginé que la ponctuation des Massorètes donne la vraie forme des noms propres hébreux. Mais la vocalisation que ces critiques ont adoptée montre seulement de quelle façon quelques rabbins, dans le VIII[e] ou dans le IX[e] siècle, lisaient ces noms. La transcription des LXX vaut souvent mieux que celle des rabbins du moyen-âge. Nous ne voyons aucun inconvénient à nous en tenir à la prononciation de saint Jérôme, qui a adopté tantôt celle des rabbins de son temps et tantôt celle des LXX. En adoptant la phonétique des Massorètes, on n'est pas d'ordinaire plus avancé et on produit la confusion dans les livres et dans les esprits. Il est évident que la généralité des lecteurs ne sera pas plus dans la couleur locale, en lisant avec les Massorètes, Bileam, Naomi ou Noomi, que lorsqu'ils prononceront ces noms Balaam, Nohémie, avec les Septante. D'abord, les premières transcriptions sont aussi inexactes que les autres, puisqu'elles n'indiquent pas les sons aspirés ou gutturaux (il faudrait Bileyam, etc.). D'ailleurs, on n'aboutit de la sorte qu'à produire la confusion. L'un écrit *Jésaïah* et *Hiskiah* et un autre *Eschaya* et *Ichisqia* pour *Isaïe* et Ézéchias (il faudrait *Iešaḥyahû* et Ḥizqiyyahû). D'un autre côté, on ne voit pas ce qu'on gagne à tout cela. On ne fait que substituer un arbitraire à un autre, qui a l'avantage d'être aussi satisfaisant et de ne pas déranger nos habitudes françaises. Ces réformes autour desquelles certains écrivains font un grand tapage sont inutiles, même pour la généralité des érudits.

Puis, il conviendrait d'examiner sur quel fondement reposent les points voyelles des Massorètes? Que prouve, par exemple, leur ponctuation du mot Nebukadnetzar?

Il est, en effet, facile de voir, en ce qui concerne ce nom, que la vocalisation des Massorètes s'éloigne beaucoup plus de la forme originale que celle des LXX. Les protestants allemands, anglais et français ont répudié l'orthographe habituelle des noms propres de l'Ancien Testament, et ils ont dit et écrit : Neboukadnetsar, Nebuchadnezzar. Mais on a pu voir de nos jours que la prononciation massorétique ne repose pas sur une tradition ancienne et réelle. Il est évident que la terminaison *osor*, de la Vulgate et des LXX, se rapproche plus de celle des écrivains grecs (Ναβυχοδροσορος) et des inscriptions nouvellement découvertes [-*užur*]. Les Massorètes ont donc mal ponctué ce nom (1). Du reste, pour les noms propres ba-

(1) Il est vrai que les Septante nous donnent le nom de Balthasar comme étant le nom du fils de Nabuchdonosor, tandis que d'après le texte hébreu, ce nom est Blchatzar. Ainsi les Alexandrins ne s'éloignent pas seulement, dans

byloniens, nous indiquerons, lorsque nous en expliquerons le sens, la forme de ces noms telle que les inscriptions nous l'ont conservée.

Sous un autre rapport, les Assyriologues n'ont pas été plus avisés. En découvrant l'orthographe archaïque et étymologique des noms assyro-babyloniens, ils ont cru que, du temps de Sargon, de Sennachérib ou de Nabuchodonosor, ces noms étaient prononcés comme ils sont écrits dans les textes cunéiformes. Ils n'ont pas compris que l'assyrien des textes était une langue savante, une langue morte qui avait été remplacée par un dialecte araméen dont nous retrouverons des spécimens dans le livre de Daniel. De sorte que, à l'époque de ce prophète, au temps de la captivité, ces noms étaient abrégés et modifiés dans la prononciation vulgaire.

C'est ce qui ressort des inscriptions araméennes gravées sur briques que l'on conserve au *British Museum*. Ces inscriptions sont anciennes; quelques-unes proviennent de Ninive. Elles contiennent des contrats de vente correspondant à des actes notariés, et elles sont accompagnées d'un texte assyrien plus développé, en caractères cunéiformes. Or, M. Ph. Berger, en mission à Londres, a examiné ces textes et, dans un Rapport très intéressant, il est arrivé à la conclusion que nous avons indiquée. Il nous paraît utile de citer ce passage de son travail : « En comparant la transcription des noms propres sur ces tablettes en assyrien et en araméen, on ne peut s'empêcher de remarquer que les formes araméennes sont en général beaucoup plus brèves que les formes fournies par l'écriture cunéiforme (1), et l'on est obligé de reconnaître que les formes araméennes se rapprochent souvent plus de celles que nous ont conservées les auteurs grecs. On est ainsi amené à se demander si, dans bien des cas, l'écriture araméenne ne nous a pas conservé une prononciation plus conforme à la réalité, tandis que l'écriture cunéiforme, par suite de son principe, nous donnait la forme étymologique du nom. La forme assyrienne est d'un très grand prix pour nous, parce qu'elle nous indique les éléments dont se composait le nom; mais peut-être, en les prononçant comme s'ils étaient isolés

ce cas, de la ponctuation adoptée par les Massorètes, mais aussi du texte hébreu lui-même, en remplaçant שׁ par un ז. Qu'elle provienne du traducteur ou des copistes, cette transcription est défectueuse. Mais elle est facile à expliquer. Le traducteur n'a pas trouvé le nom de ce roi dans les écrivains grecs vu qu'aucun d'eux ne l'a mentionné, et dès lors il a du reproduire une prononciation en vogue qui s'était introduite fort naturellement parmi les Juifs. La prononciation araméenne, indiquée par les consonnes du texte, offre *Blchatzr* qui devint facilement Bal-chtzar, Bal-cht-azar, Balthasar, Baltasar. De la sorte, on confondit le nom de Belchazzar avec celui de Balthasar. Il ne serait pas inutile de corriger le premier de ces deux noms. Mais tout bien considéré nous avons conservé l'orthographe consacrée par un long usage : la masse des Français parlera longtemps encore du « Festin de Balthasar. »

(1) Voir encore Rawl., nº 4 : שרדרקל = Istardurkoli; Rawl., nº 14 שראש = Sar-Istar; nº 1 : ארבלסר = Arbaïlsarrat.

et en disant *Dariuwus, Nabukudurriusur,* commet-on une erreur analogue à celle d'un homme qui, en voulant prononcer le nom du duc de Marlborough, en ferait entendre toutes les lettres. La vieille prononciation française *Malbrouc,* bien qu'imparfaite, serait moins éloignée de la vérité (1). »

Les Babyloniens n'ont pas cru, en effet, qu'il fallut conserver à leurs noms propres tout l'appareil qui aurait pu en maintenir l'étymologie. Nabuchodonosor ne s'appelait *Nabu-kudurri-ussur* que sur les monuments écrits en style archaïque (2). En donnant ce dernier nom au souverain qui emmena les Juifs en exil, on n'offre pas plus une couleur locale que si on ne voulait désigner Henry ou Henri IV et Louis XIV que sous les noms de Haganrich et de Chlodwig ou Hludwig. Il serait tout aussi étrange de donner à ces rois, dans nos livres d'histoire, les noms de Henricus quartus et de Ludovicus Magnus, parce qu'on écrit ainsi leur nom en style lapidaire, en style des inscriptions, dans lesquelles le latin est employé de préférence. Tel est cependant le résultat auquel sont arrivés les Assyriologues et les Egyptologues.

Laissons donc aux noms propres leur physionomie traditionnelle ; gardons les formes consacrées par nos grands écrivains et n'embrouillons pas la cervelle des enfants et des lettrés par des originalités qui n'aboutissent à aucun résultat sérieux. Il n'y a, en effet, *sauf le cas où il s'agit de recherches étymologiques,* aucun avantage, pour la masse des lecteurs et même des savants, à rompre avec les habitudes orthographiques de la Vulgate et des historiens français.

(1) *Rapport sur quelques inscriptions araméennes inédites.* Voy. *Acad. des Inscript. et Belles Lettres, Comptes-rendus,* année 1886, p. 219 et ss.

(2) Les Assyro-Babyloniens continuaient à écrire *nabiuv* dans les textes assyriens et ils prononçaient *nabou,* parce que ce nom se prononçait et s'écrivait ainsi en araméen.

INTRODUCTION (1)

CHAPITRE PREMIER

LA PERSONNE DE DANIEL

Biographie de ce prophète.

§ I.

EXISTENCE DE DANIEL

L'existence d'un prophète nommé Daniel, vivant au temps de la Captivité des Juifs à Babylone, et auteur du livre que nous possédons sous son nom, se trouve d'abord dans le livre dont nous établirons plus loin l'historicité et l'authenticité. Il est évident que nous pourrons alors prouver que Daniel a existé par le témoignage qu'il se donne lui-même dans son livre : il a écrit ; donc, il a existé. Le texte affirme de la manière la plus formelle l'existence historique de Daniel.

L'existence de Daniel se prouve aussi par le témoignage constant des Juifs et des Chrétiens. En traitant la question de l'authenticité du livre, nous exposerons les attestations de cette tradition et nous mentionnerons en particulier le témoignage de l'historien Josèphe et celui de Notre Seigneur Jésus-Christ qui appelle Daniel un prophète.

Pour le moment, nous nous contenterons d'exposer et de discuter ici le témoignage qu'Ezéchiel, contemporain de Daniel, donne à ce sage. Pour réfuter les savants qui ont essayé de contester l'existence d'un prophète de ce nom, il suffit, en effet, de citer les passages d'Ezéchiel, contemporain de Daniel et vivant avec lui dans la captivité, passages où ce dernier est présenté comme

(1) Pour faciliter la concordance de l'Introduction avec l'exégèse du texte, nous indiquerons les chapitres et les versets que le lecteur fera bien de consulter. La marche que nous suivrons pour ne pas trop nous répéter est tracée par la nature du sujet. Pour comprendre le livre de Daniel, il faut d'abord exposer le texte. Il sera ensuite facile de dissiper, avec les passages attaqués sous les yeux, les ombres accumulées, sans motif réel, sur ce livre, par le rationalisme contemporain.

un modèle de puissante intercession, comme un type de sagesse accomplie et comme un révélateur des choses cachées.

Dans le premier de ces passages [XIV, 14], Ezéchiel s'adresse aux Juifs restés en Palestine et il leur dit : « Et si ces trois hommes, Noé, Daniel et Job étaient au milieu de ce pays là, ils délivreraient leurs âmes par leur propre justice, etc. » Ezéchiel affirme encore trois fois [XIV, 16, 18, 20] l'existence de « ces trois hommes. »

Plus loin [XXVIII, 3], Daniel est célébré pour sa sagesse et pour le don de prophétie qui brille en lui. En effet, reprochant au roi de Tyr l'orgueil qui lui faisait affecter la divinité, Ezéchiel lui demande s'il est donc plus sage que Daniel et s'il connaît comme lui les choses les plus secrètes et les plus éloignées : « Voici ! tu es plus sage que Daniel et il n'y a pas de secret qui te soit caché ? » Ces paroles indiquent assez qu'Ezéchiel avait en vue la découverte du secret du songe de Nabuchodonosor [Dan., 11], et d'autres révélations divines ou prophéties que Daniel avait déjà reçues pendant qu'il était encore à l'école du palais [I, 17-20]. En parlant des secrets profonds révélés à Daniel, Ezéchiel pouvait aussi avoir en vue la connaissance qu'il reçut d'En haut de l'innocence de Susanne. Le témoignage d'Ezéchiel est entièrement conforme avec cette histoire et avec le contenu des premiers chapitres de Daniel. Des bords du Chobar le prophète Ezéchiel fait ainsi un appel à l'opinion générale que les Juifs avaient de Daniel, et il montre, en même temps, à quel degré de réputation la sagesse et l'esprit prophétique de Daniel étaient parvenues, puis qu'elles avaient passé en proverbe chez les Orientaux.

On aurait voulu pouvoir rattacher ces éloges à quelque autre personnage qui aurait porté le nom de Daniel. Mais il n'y a que deux autres individus de ce nom cités par la Bible. L'un d'eux est simplement mentionné comme étant du nombre des fils de David (I Paral. III, 1), et on ne sait pas autre chose de lui, si ce n'est qu'il s'appelait aussi Chéléab (II, Rois, III, 3). Un autre Daniel était fils d'Ithamar et chef d'une famille qui alla à Jérusalem avec Esdras, sous le règne d'Artaxerxès, environ quatre-vingts ans après la mort d'Ezéchiel (I Esdr. VIII, 2; Néhém. X, 6). Ainsi, il ne peut être question de lui, et c'est par une erreur inexcusable que le traducteur du livre de Daniel, dans les LXX, l'a confondu avec le grand prophète. En dehors de ces deux personnes obscures on ne saurait produire un autre Daniel, si ce n'est celui qui s'offre à nous dans le livre conservé dans le Canon du peuple juif.

On ne fait, du reste, d'autre objection contre ce Daniel histo-

rique que sa jeunesse à l'époque où Ezéchiel écrivait les passages sus mentionnés, dans lesquels Daniel est célébré comme étant déjà un oracle de sagesse. Mais le premier de ces passages ne fut pas écrit antérieurement à la sixième année de la captivité de Joachin (Jéchonias). Or, à cette époque, Daniel était déjà depuis plus de douze ans à Babylone, et il devait avoir de vingt-cinq à vingt-sept ans. Sa réputation avait été suffisamment établie, car il devint célèbre très jeune [ch. I, 19, 20 ; I bis et II]. Lorsque le second passage d'Ezéchiel fut écrit, vers l'an 588, Daniel devait avoir 31 ou 33 ans. Etait-il trop jeune pour avoir acquis une si grande réputation de sainteté et de sagesse ? La réponse est dans le livre de Daniel lui-même, aux chapitres que nous venons d'indiquer. Déjà depuis plus de dix ans le jeune Daniel était un prophète en vue. De sorte qu'Ezéchiel ne pouvait pas ignorer l'histoire de son illustre et puissant compatriote. Sa réputation de sagesse extraordinaire n'exige, en aucune façon, pour son développement, une période plus longue que les dix-huit ans qui s'écoulèrent entre la troisième année de Joachim (606 av, J.-C.), époque de la venue de Daniel à Babylone, et la onzième de la captivité de Joachin (588 av. J.-C.), lorsque la parole du Seigneur arriva, par l'intermédiaire d'Ezéchiel, au prince de Tyr. Lorsqu'on sait que Daniel fut placé, dès l'an 603, dans une haute fonction publique et qu'il eut un emploi éminent à la cour de Nabuchodonosor, on ne saurait douter que, dès l'âge de 18 ans, sa renommée ne se fut étendue au loin, à l'époque où Ezéchiel lui rendit un si éclatant témoignage.

Daniel était déjà célèbre à l'école du palais ; pendant son noviciat, ses compatriotes savaient que Dieu lui avait donné la science et l'intelligence dans les livres et dans la *sagesse* » (I, 17) (1). Les exilés savaient que le page du roi observait les préceptes de la Loi et qu'il possédait des dons extraordinaires de prophétie. Dans l'affaire de Susanne, Daniel avait montré qu'il était rempli de l'esprit de sagesse et de don de pénétrer les choses les plus cachées. A la fin du récit qu'il a publié pour faire connaître aux exilés dispersés loin de Babylone, que Dieu ne les abandonnait pas et qu'il veillait sur eux, le jeune prophète a pu dire : « A partir de ce jour, Daniel fut grand aux yeux du peuple » (I bis, 64).

Dès les premières années de la captivité, la deuxième année du règne de Nabuchodonosor, la quatrième depuis son arrivée à

(1) Reus dit à ce propos (p. 232) : « La sagesse est ici ce que nous appellerions la science occulte, la divination, l'explication des songes, peut-être même le don des miracles. »

Babylone, Daniel avait dévoilé l'avenir et montré qu'il était favorisé de dons surnaturels. La découverte du secret du roi et l'interprétation de la statue aux quatre métaux avait fait voir que l'esprit de Dieu était en lui (ch. I).

On a dit que c'est le privilège des poètes de passionner les foules. Ce que nous ponvons dire, c'est que, dans des cas pareils à celui qui s'offrit à Daniel, à la cour du roi de Babylone, un prophète était sûr d'acquérir rapidement une grande popularité. Daniel pouvait compter sur ses compatriotes et sur les Babyloniens eux-mêmes qui devenaient des échos, répercutant au loin les paroles du voyant. Dès qu'elle eût été livrée au public, cette vue prophétique des quatre grands empires, ne piqua pas seulement la curiosité. Elle dut aussi provoquer l'enthousiasme. Aussi ne fut-il pas difficile à Ezéchiel de savoir que Daniel avait prêché à la cour le Dieu d'Israël; et il donna à l'homme qui inspirait de tels sentiments et qui faisait battre ainsi les cœurs des captifs, les éloges qu'il méritait.

Toutefois, quelques adversaires du livre de Daniel ont imaginé que, dans les passages d'Ezéchiel, il s'agissait d'un Daniel plus ancien dont la tradition n'a conservé aucune trace. Ainsi, Bleek a supposé qu'il y avait eu antérieurement un personnage célèbre nommé Daniel. Ewald conjecture que cet inconnu si fameux vécut à Ninive (*vielleicht am Hofe zu Ninive. — Die Propheten d. Alt. B.* II, p. 560). Hitzig en fait un être mythique [*Vorbemerk*, § 2), un être imaginaire, dont le prototype doit être cherché dans Melchisedec (*vermuthlich wie Noah dem Mythus eignend... Dieser stand nach Ort und Zeit in nächster Nähe Melchisedek...*). De Wette qui avait d'abord accueilli l'opinion d'un Daniel plus ancien, se montra dans la suite plus réservé (*Einleit*, 1852, § 325).

Ce n'est pas par cette qualité que se font remarquer Kuenen et Reuss. A propos du témoignage d'Ezéchiel, le premier se contente de dire : « Il est clair qu'Ezéchiel ne parle point d'un contemporain, et que par conséquent on ne peut invoquer son témoignage en faveur de la véracité du livre de Daniel (1). » Remarquant, ailleurs, que, aux versets 14-20 Noé, Daniel et Job sont cités comme des modèles de vertu, Kuenen ajoute : « Il s'ensuit qu'à cette époque ces trois personnages étaient généralement connus. Ch. XXVIII, 3, nous montre encore que Daniel était également envisagé comme le type du sage. D'une part, il est clair que le livre de Daniel assigne les mêmes qualités à

(1) *Hist. crit. des livres de l'Anc. Test.*, trad. Pierson t. II, p. 568.

celui dont il porte le nom ; ce qui impliquerait qu'il y a un certain rapport entre ce livre et ce qu'Ezéchiel affirme de Daniel. Mais d'autre part, il est fort peu probable qu'Ezéchiel parle ici d'un contemporain dont, s'il faut en croire le livre de Daniel, la brillante carrière avait à peine commencé à cette époque ; ce qui étonne surtout, c'est que le prophète ait pu mettre un jeune contemporain sur le même rang que Noé et que Job » (1).

Mais que trouvons-nous dans toute cette démonstration? Il n'y a que deux assertions gratuites : « *Il est clair* qu'Ezéchiel ne parle pas d'un contemporain. *Il est fort peu probable* qu'Ezéchiel parle ici d'un contemporain, » c'est tout et c'est bien peu. Kuenen n'apporte d'autre raison pour appuyer ces assertions que celle qu'il tire de la jeunesse de Daniel à cette époque. Ce n'est pas une raison bien sérieuse.

Toutefois, Reuss qui va beaucoup plus loin, n'en apporte pas d'autre. Il a osé dire : « Le fait est qu'il n'y a nulle part une trace d'un pareil individu (2). » Sans doute Reuss n'ignore pas « qu'on s'est fondé sur quelques passages d'Ezéchiel qui mentionne un Daniel entre Noé et Job, comme un modèle de justice. » Mais il a une réponse toute prête et il n'a qu'à recourir aux procédés d'Hitzig et de Bleck. « Nous admettrons volontiers, dit-il, que le prophète avait ici en vue un homme juste et sage de l'antiquité, qui nous est autrement inconnu, comme le sont aussi ceux dont la sagesse est exaltée, I Rois V, II (ch. IV, 31) (3) ; mais nous ne voyons pas comment Ezéchiel, homme d'un âge mûr à l'époque de la première déportation, aurait pu mettre entre Noé et Job un homme qui n'était alors qu'un petit adolescent et dont la réputation de *justice* (qu'on veuille noter ce

(1) *La Bible*, trad. nouvelle, 7e partie, p. 228.

(2) *Ibid.* p. 345.

(3) Nous lisons dans le IIIe livre des Rois que Salomon était plus sage qu'Etham et que trois autres personnages dont nous ne connaissons aujourd'hui que les noms. Mais il faut remarquer que ces personnages ne sont pas des Mythes et qu'ils n'étaient point des inconnus pour les lecteurs auxquels s'adressait l'auteur du livre.

Il en est de même d'Ezéchiel : il parle de personnages connus de ses contemporains; ce ne sont pas des X, Y, Z. Ce sont des hommes qui ont une physionomie propre. Daniel est présenté comme un homme en chair et en os. Ezéchiel ne nous permet pas de douter qu'il n'ait en vue, en désignant Daniel, une personnalité réelle et historique, un individu bien connu par sa supériorité dans la découverte des choses les plus secrètes. Nous avons constaté, du reste, et nous constaterons encore que les rationalistes perdent leur temps à vouloir prouver qu'il s'agit d'un Daniel plus ancien.

terme) (1) aura mis du temps à pénétrer dans la retraite du solitaire des bords du Kebar. D'ailleurs Noé est, en tont cas, un personnage mythique : Job, que nous estimons être une création du génie d'un poète, pouvait comme Noé, être considéré par Ezéchiel comme appartenant à l'histoire, mais dans ce cas il appartenait à la plus haute antiquité, et Daniel placé entre les deux n'aura pas été l'étudiant de Babylone (2). »

Ainsi tout ce que Reuss trouve à opposer à l'argument que nous puisons dans le témoignage d'Ezéchiel, c'est que Daniel était à 30 ou à 40 ans] « un petit adolescent » et que sa réputation a dû mettre du temps pour arriver jusqu'à Ezéchiel. Il n'y avait cependant pas une bien grande distance de Babylone aux bords du Chobar. D'ailleurs, lorsqu'Ezéchiel arriva dans la Chaldée, Daniel y était déjà célèbre et il n'était plus, depuis plusieurs années « le petit étudiant de Babylone, » mais le gouverneur de cette ville (Ch. II, 48). Daniel avait terminé ses études depuis plus de dix ans et, pendant son stage, il s'était rendu célèbre par ses dispositions extraordinaires pour découvrir les choses les plus cachées.

On s'est habitué à voir dans le jeune Daniel arrivant à Babylone un enfant, et Reuss s'imagine qu'il resta toujours un enfant. Dès l'âge de vingt ans, Daniel était regardé comme un prophète éminent par tous les captifs de la Babylone. L'âge n'a rien à faire ici. L'esprit prophétique n'attend pas plus que la valeur le nombre des années. Le duc d'Enghien était gouverneur de la Bourgogne à 17 ans et, à 22 ans, il avait gagné sa première bataille, celle de Rocroi. Si un fait analogue se trouvait écrit dans la Bible, des critiques ne manqueraient pas de dire que c'est bien étonnant, qu'il y a erreur ; qu'on a mal compris les documents ; qu'il s'agit d'un personnage plus âgé, d'un être mythique. Pour admettre ces fantaisies du criticisme, il faudrait au moins une ombre de preuve. Reuss ne nous donne que des mots : ce n'est pas assez, Quant à la transformation de Noé et de Job en mythes nous attendrons aussi autre chose que les assertions tout à fait gratuites du rationalisme. Il est facile de dire qu'il n'a jamais existé un homme du nom de Reuss ; que ce prétendu personnage est un être mythique, un nom qui masque

(1) Et certainement nous la notons cette expression : elle nous prouve qu'Ezéchiel connaissait l'admirable conduite de Daniel à la cour et sa fidélité à observer la loi de Dieu (Dan. I, 8); elle nous prouve qu'il connaissait le don de prophétie qui avait révélé au jeune captif les secrets divins sur les destinées des empires (ch. II).

(2) *Ibid.*, p. 228.

un groupe de mystificateurs qui ont travaillé pendant plus de cinquaute ans à défigurer la Bible.

Laissons donc aller où elles doivent aller, avec les vieilles lunes, les hypothèses d'un Daniel mythique, inconnu, plus ancien que la période de la Captivité et objet des éloges d'Ezéchiel. Elles doivent être refoulées dans la catégorie des écrits qu'a en vue la brochure : « Comme quoi Napoléon n'a jamais existé. »

Les rationalistes n'ont donc d'autre ressource que de recourir à leur hypothèse d'après laquelle il s'agirait d'un Daniel antérieur à la captivité. Mais ils n'aboutissent pas à faire tenir cette fantaisie sur ses pieds. Bleek qui a mis en avant l'opinion d'un Daniel plus ancien ne la motive par aucune raison. Il a seulement recours à une autre hypothèse qui a pour but de montrer que le personnage de Daniel vivant à Babylone pendant la captivité était une pure création de l'auteur.

D'après Bleek (*Zeitschrift von Schleiermacher*, etc., P. III, p. 284), l'auteur du livre aurait été amené à imaginer un Daniel vivant pendant la captivité, parce qu'il aurait lu dans le livre de Néhémie (X, 6) que, parmi les signataires de l'alliance avec le Seigneur, il y avait un Daniel, et que au même chapitre, on trouve trois individus nommés Ananias (p. 23), Azarias (XI, 2), et au chapitre VIII, 4, un Misael qui se tenait debout auprès d'Esdras, lorsqu'il expliqua au peuple le livre de la Loi. Mais il est facile de comprendre que la célébrité de Daniel et de ses compagnons aient porté des Juifs à donner à leurs enfants les noms de ces témoins fidèles du vrai Dieu pendant la captivité.

C'est ainsi que les noms propres de Mathathias (ou Matthias) et de ses cinq fils, Johanan (Jean), Simon, Judas, Eléazar (Lazare) et Jonathan soient fréquemment portés depuis l'époque des Machabées, comme on le voit par le Nouveau Testament où ils reparaissent tous. Ainsi, il n'est pas étonnant que du temps de Néhémie, il se soit trouvé un homonyme du prophète et trois hébreux portant les noms de ses trois illustres amis. D'un autre côté, comment l'auteur aurait-il pu songer à transformer ces êtres réels du temps d'Artaxerxès en personnages imaginaires vivant sous Nabuchodonosor. Les quatre héros du temps de la captivité auraient eu plus de 160 ans à l'époque indiquée par Néhémie. D'ailleurs, l'inventeur supposé de l'histoire de Daniel n'aurait pu s'empêcher de s'interdire le choix de ces personnes en comparant le rôle glorieux qu'ils jouent dans le livre et le rôle modeste, effacé de leurs homonymes.

Se plaçant à un autre point de vue, Ewald crut pouvoir modifier la théorie relative à un Daniel antérieur à l'exil et il en façonna une qui n'a pas eu plus de succès. Il suppose donc un

Daniel qui aurait vécu et prophétisé à Ninive avant la destruction de cette ville. Il commence par supposer que, au moins au commencement du sixième siècle avant notre ère, Daniel était un type historique de pureté morale et de sagesse. Ezéchiel, parlant de Noé et de Job d'après des livres bien connus (Genèse et Job), doit avoir agi de même à l'égard de Daniel; et il a dû s'en former des idées d'après un livre déjà existant (*aus einem Buche seine Vorstellungen schöpfte*). D'un autre côté, on ne saurait douter que ce livre qu'Ezéchiel avait devant les yeux (*vor Augen*) ou plutôt qu'il supposait comme déjà connu par ses lecteurs était différent (*ein anderes war*) de celui qui ne vint dans le Canon que plusieurs siècles plus tard. Ainsi, Ezéchiel contemple un Daniel, comme un héros antique qui avait déjà depuis longtemps disparu comme Noé et Job; de sorte que, d'après l'horizon des contemporains d'Ezéchiel, Daniel doit avoir vécu au plus tard dans la captivité assyrienne, plus d'un siècle auparavant; *peut-être* (*Villeicht*) vécut-il à la cour de Ninive et s'y distingua-t-il par de grandes vertus et *put-il* devenir le sujet d'un livre (*so möchte er dort auch zuerst Gegenstand eines Buches geworden sein*) qui fut connu de bonne heure par les contemporains d'Ezéchiel. Tel est le roman d'Ewald (*Die Propheten d. A. B.*, vol. 2e, p. 560). On n'y trouve que des suppositions dont il n'apporte aucune preuve. L'hypothèse d'un Daniel qui aurait vécu à Ninive ne repose sur rien et n'explique rien. D'un autre côté, Ezéchiel ne parle pas du livre de Daniel et il ne décrit pas ce prophète d'après un livre; il parle seulement de l'homme intègre et profondément versé dans la connaissance des choses les plus secrètes. Du reste, Ezéchiel pouvait avoir entre les mains le texte de la fameuse vision prophétique de la statue qui forme le chapitre deuxième du livre. Mais il n'y a nulle part de trace d'un livre de Daniel antérieur à celui que nous possédons. L'hypothèse d'Ewald est une bulle de savon qu'un souffle a anéanti. Et c'est en vain que Bunsen a essayé de la maintenir en l'air.

Ce savant a, en effet, accepté cette fantaisie d'Ewald et il a imaginé un Daniel qui aurait vécu à Ninive et prophétisé la destruction de cette ville dans le courant du huitième siècle av. J.-C. (1). Cherchant à prouver l'existence de ce Daniel, Bunsen a admis sans examen le préjugé d'Ewald relatif à la jeunesse de Daniel, au moment ou Ezéchiel écrivait, c'est-à-dire pendant le siège de Jérusalem (*Während der Belagerung Ierusalems*) et il suppose que ce prophète ne peut avoir en vue cet adolescent (*Jüngling oder Knabe*), que Nabuchodonosor avait emmené

(1) *Gott in d. Geschichte*, I, 515, 6.

dix ans avant ce siège (*zehn Jahre vor jener Belagerung unter Ioakim.* — Jérém. LII, 28). Mais Bunsen s'arrête à tort et sans fondement à la déportation mentionnée dans ce passage de Jérémie, déportation qui eut lieu la septième année du règne de Nabuchodonosor, Daniel fait dater sa captivité d'une déportation qui avait eu lieu neuf ans auparavant. Or, nous verrons que rien ne contredit le fait avancé par Daniel et que tout concourt à le maintenir. Il suit de là que Daniel était à Babylone depuis 19 ans et on conviendra qu'il n'en fallait pas tant pour que sa réputation se fut répandue chez les Juifs et chez les païens. Ainsi Bunsen n'est pas fondé à conclure, de la prétendue trop grande jeunesse de Daniel, qu'Ewald « a sûrement rencontré le vrai [*das Richtige*], lorsqu'il a dit que Daniel a été emmené à l'époque de la première invasion assyrienne [*bei dem ersten assyrischen Einfall*] et qu'il a vécu et prophétisé à Ninive et non à Babylone (1).

Pour appuyer sa manière de voir Bunsen tient à faire remarquer que, dans notre livre de Daniel, il est question du fleuve Hiddeqel ou Tigre (ch. X, 2-4), lequel coule en Assyrie. Le docte Allemand se passe ensuite la fantaisie de supposer que la mention de Darius le Mède, faite dans ce livre, n'est qu'un écho de la tradition relative aux Mèdes qui s'unirent à Nabopolassar, 150 ans plus tard, pour détruire l'empire, d'Assyrie (2). Mais que trouvons-nous là qui permette de conclure que Daniel a vécu à la cour des rois de Ninive ? Il est vrai que sous le règne de Cyrus, Daniel, avancé en âge, reçut sa dernière vision lorsqu'il se trouvait sur les bords du Tigre. Mais il ne suit de là, en aucune façon, que Daniel ait passé sa vie en Assyrie et que la scène décrite au chapitre X se rattache à un Daniel plus

(1) *Gott in d. Gesch.*, part., I, p. 515.

(2) Bunsen fait dire à Daniel que Babylone fut conquise (acquise par la force des armes) « par Darius le Mède » au lieu de « par Cyrus le Perse (*Babylon wird nach dem Buche Daniel erobert von « Darius dem Meder, » statt von Koresch dem Perser, ib.* p. 516), et il ajoute : *In dieser mythischen Darstellung ist der Name der Meder ein Nachhall von jenen Medern, welche mit der Babyloniers Nabopolassar Hülfe,* 150 *Jahre später dem assyrischen Staate für immer ein Ende machten* (p. 516). Il n'est pas possible de traiter plus légèrement le livre de Daniel. Bunsen commence par y introduire ses imaginations désordonnées et il conclut ensuite que ce livre ne mérite aucune créance et qu'il n'est pas un écrit proprement prophétique. Daniel n'a jamais dit que Darius le Mède ait pris d'assaut ou conquis par les armes la ville de Babylone. — Nous verrons qu'il reçut le royaume des Chaldéens à la suite d'une conspiration.

ancien. Quant à la confusion imaginée à propos de Darius le Mède, nous ne saurions l'estimer que ce qu'elle vaut : Bunsen n'a pu la motiver, et elle ne repose que sur une affirmation tout à fait en l'air.

Ce critique a cru toutefois trouver une meilleure corde à son arc en essayant d'établir sa thèse fantaisiste sur la découverte de lions ailés qui venait d'être faite à Ninive, et il raisonne ainsi : le lion ailé était le symbole (*Sinnbild*) de l'empire assyrien et il désigne Assur, tandis que l'ours dévorant désigne l'empire babylonien (p. 517) ; donc, puisque, dans le livre de Daniel, le lion ailé est l'emblême de ce dernier empire, on ne doit voir là qu'une fausse application de l'ancien symbole. Donc, le lion avec des ailes d'aigle, mentionné par Daniel, est une preuve de l'existence de quelque ancienne tradition de quatre empires, dont l'empire assyrien était le premier (*ibid.*, p. 540). Bunsen trouve que le lion, indiqué au ch. VI, 4, avec des ailes d'aigle et un cœur d'homme, ne peut être qu'un lion ailé à face humaine, est le symbole du premier empire parce que c'était le gardien du palais de Ninive.

Mais le lion et l'aigle, les rois des animaux de proie, offraient des symboles qui caractérisaient très bien les deux empires, vu surtout que l'empire babylonien se donnait comme une continuation de l'empire assyrien avec lequel il tenait à s'identifier. Jérémie a comparé Nabuchodonosor à un lion (IV, 7 ; XLIX, 19 ; L, 17, 44) et à un aigle (XLIX, 22). D'un autre côté, Ezéchiel emploie l'aigle comme un symbole de l'empire babylonien (XVIII, 3, 12). Rien n'indique que l'ours ait jamais représenté l'empire babylonien.

En somme, des lions et des taureaux ailés étaient des symboles de force et d'impétuosité qui, après la destruction de Ninive, ont servi à caractériser l'empire chaldéen de Nabuchodonosor. Les découvertes des colosses symboliques ne confirment donc en rien les vues de Bunsen. De sorte que Bleek a très bien jugé l'hypothèse relative à un Daniel ninivite, en portant le jugement suivant : « Les conjectures d'Ewald ont quelque chose de très improbable et sans fondement. Par de semblables suppositions, l'explication de l'origine de notre livre n'est facilitée en aucune façon (*keineswegs erleichtert*), mais plutôt beaucoup plus embarrassée » (*vielmehr eher erschwert*. — Einl., p. 493).

On n'a, du reste, imaginé un Daniel vivant à Ninive et on n'a voulu lui faire prédire un empire assyrien, que pour trouver quatre empires en dehors de l'empire romain, et pour avoir un prétexte de ne faire aboutir la prophétie du chapitre VII qu'à l'empire d'Alexandre et de ses successeurs. Mais il a été facile de

voir que le roman d'Ewald n'a aucune base historique et qu'il ne s'appuie sur rien de sérieux.

Il en est de même des imaginations relatives au « Daniel mythique. » Hitzig prétend que Daniel n'était pas contemporain d'Ezéchiel, puisque celui-ci le nomme dans un groupe qui comprend Noé et Job. Mais d'abord, il ne suivrait pas de là que Daniel appartint au mythe. D'un autre côté, on peut motiver le choix d'Ezéchiel et montrer qu'il n'a pas eu égard au temps où vivaient ces trois modèles de perfection morale. Delitzsch n'a pas eu de peine, en effet, à trouver qu'on s'explique très bien qu'Ezéchiel ait voulu mentionner un « juste de l'ancien monde (Noé), un juste du temps présent (Daniel), et enfin un juste qui avait appartenu au monde imaginaire, au monde *idéal*. Ce savant, parlant d'après le système de ces Allemands qui confondent « l'idéal » avec « l'imaginaire, » désigne le livre de Job par le mot « idéal, » parce que, dit-il, quoiqu'il ait un fond historique, ce livre est poético-didactique (*ein poetisch-didaktisches*).

Nous n'avons pas à défendre ici le livre de Job qui, quoique poético-didactique, n'en est pas moins historique que les livres bibliques écrits en pure prose. Mais nous retenons de l'observation de Delitzsch que l'on ne peut rien conclure, contre la réalité historique de Daniel, de l'ordre des noms : Noé, Daniel et Job. Ezéchiel nous offre ainsi trois types de justes, qui ont existé avant la loi, sous la loi et en dehors de la loi, et il a surtout égard au milieu païen dans lequel ils ont vécu. Noé échappe seul au déluge à cause de sa piété ; Daniel, l'image populaire de l'Israélite qui, vivant pendant la captivité, ne se laisse entraîner à aucune offense envers Dieu au milieu d'une cour païenne ; et enfin Job, le représentant d'un enfant d'Abraham qui, bien qu'entouré des flots du polythéisme, ne se laissa pas submerger et sut vivre, résigné et confiant dans la justice divine, au milieu des plus horribles tortures. Il est aussi facile de voir que ce n'est pas la considération du temps où ils ont vécu qui a amené le prophète à les mettre ensemble : il n'a pas l'intention de les placer dans un ordre chronologique : il veut indiquer trois grands hommes de foi et il associe un contemporain aux deux brillants héros des anciens âges. Job est mentionné en dernier lieu, parce qu'il n'avait pas fait partie de l'Alliance juive.

On voit, d'ailleurs, qu'Ezéchiel place Daniel avec des personnages bibliques et non pas avec des abstractions imaginaires. Ce sont des hommes qui ont réellement existé. Il n'aurait pas été compris de ses lecteurs s'il eût agi autrement. Nous ne pouvons donc nous empêcher de conclure que lorsqu'Ezéchiel écrivit

l'éloge de Daniel, la condition et le caractère de celui-ci étaient tels qu'ils sont exposés dans son livre. Ezéchiel donne donc aux récits de Daniel un témoignage de grande valeur. Aussi ne pouvons-nous que nous associer à ces pensées du docteur Pusey : « L'Ecriture est en harmonie avec elle-même. Ezéchiel est le premier témoin du livre de Daniel. Le livre de Daniel explique les allusions d'Ezéchiel. Aucune autre explication ne peut être donnée aux paroles d'Ezéchiel. Ezéchiel fait évidemment allusion à quelqu'un bien connu de ceux à qui il parle, à quelqu'un qui est aussi connu que les grands patriarches Noé et Job ? Tel était Daniel sous la protection duquel vivaient les Juifs captifs. Mais en dehors de lui, où est cet homme, renommé pour sa sagesse, saint comme les plus saints, dont la mémoire a survécu depuis la fondation du monde ; cet homme que les Juifs auraient reconnu tout de suite comm ils reconnaissaient Noé et Job ? » (*Daniel, the Prophet*, p. 108). Bleek ayant dit qu'Ezéchiel « ne fait que le nommer, » Pusey trouve que l'observation est très juste et qu'elle prouve qu'Ezéchiel « pouvait supposer qu'il était déjà suffisamment connu de tous comme un modèle de justice et de sagesse » (*ibid.*). Lengerke aurait donc été forcé d'admettre la conclusion de Pusey, puisqu'il reconnaît que, si le livre est authentique, il doit avoir été écrit par le même homme qu'Ezéchiel mentionne (p. XIV).

Du reste, Bleek a repoussé (*Zeitschrift von schleiermacher*, etc., III, p. 284), comme ne reposant que sur l'arbitraire, la tentative de Bernstein qui avait songé à faire disparaître les passages d'Ezéchiel, en imaginant tout simplement de supposer qu'ils étaient le produit d'une interpolation. Ce procédé n'a pas, en effet, été couronné de succès, et il est certain qu'Ezéchiel a parlé d'un personnage nommé Daniel bien connu au temps de l'exil. Bleek le reconnaît et il constate aussi que la plus grande partie des critiques qui repoussent l'authenticité du livre de Daniel admettent que Daniel et ses trois compagnons sont des personnages historiques, déportés juifs, distingués à Babylone par leur piété et leur sagesse, qui surent gagner la faveur et la réputation, même auprès des souverains du pays (*Einl.*, 607). Eichhorn lui-même tient cela pour certain (*Einl.*, § 616, 13). Rosenmüller se voit aussi forcé d'admettre l'existence d'un prophète Daniel qui vivait pendant la captivité (1).

(1) Sed vixisse in Nebucadnezaris et successorum aula Danielem Hebraeum, de cujus fatis et vaticiniis adhuc ipso vivo multa in ore et sermone hominum essent, cur dubitemus, nulla idonea ratio videtur. Plura in hanc rem disputavit H. G. KIRMSS im *Commentat*

La question relative à l'existence de Daniel est donc suffisamment attestée par le témoignage d'Ezéchiel et par l'impossibilité où se trouve la critique rationaliste de motiver une négation à cet égard. Cette critique avoue qu'il y a eu un homme appelé Daniel qui fut au nombre des Juifs emmenés captifs à Babylone et qu'il s'y rendit illustre. Nous trouverons d'autres preuves de cette thèse dans les attestations du livre, lorsque nous en aurons établi l'authenticité et l'historicité, et dans les témoignages de la tradition.

§ II

BIOGRAPHIE DE DANIEL

Coup d'œil sur quelques traits de la vie de Daniel. — Les renseignements les plus précieux que nous possédons sur la vie de Daniel sont contenus dans le livre dont nous prouverons l'authenticité. L'auteur mêle sa propre histoire à l'histoire de son temps. La partie historique de son livre nous offre ainsi des chapitres autobiographiques dans lesquels s'entrelacent des épisodes de l'histoire de trois rois de Babylone. Nous y trouverons d'abord la date de la première déportation des Juifs à Babylone (606) et ensuite divers tableaux sur lesquels le prophète a voulu porter notre attention.

Il est toutefois nécessaire de faire observer, dès maintenant, que le prophète ne s'est pas proposé de nous donner sa biographie complète et encore moins l'histoire de la monarchie babylonienne. Son livre se compose d'épisodes détachés, de tableaux distincts : il ne nous donne aussi que quelques fragments de son autobiographie.

Ancêtres, patrie de Daniel. — Ce prophète était de la tribu de Juda et de « la race des rois » ou du moins de celle « des princes, » des puissants ou des nobles. Josèphe [Antiqq. X, 10, 1] assure qu'il était, ainsi que ses trois compagnons, de la race royale de Sédécias (ἐκ τοῦ Σεδεκίου γένους τέσσαρες). D'après une tra-

histor. crit. exhib. descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum (Jenae 1828. in quat.) p. 59. seqq. Vere monet inter alia (p. 61. not.), si antiquior aliquis Daniel pietate et sapientia clarus exstitisset, vix intelligi, quonam ejus fato factum sit, ut quum toties celebrari Salomoni veteribusque probitatis exemplis contigerit, ut ille usque ad Ezechielem ne nomine quidem commemoratus sit, sapientiae pariter ac Salomo, idemque probitatis exemplar? (*Daniel*, Proem. p. 6.)



dition rapportée par saint Epiphane (*Adv. Hæres.* LV, 3), le père du prophète se nommait Sabaan.

Le pseudo-Epiphane [*De vita Prophetarum*] lui donne pour berceau la ville de Bethabara-la-Haute, près de Jérusalem. Nous n'avons aucun moyen de contrôler ces assertions. Mais nous ne pouvons refuser d'admettre que Daniel ne fut d'une famille princière, puissante, en un mot d'une des plus illustres familles de la Judée, puisqu'il fut du nombre des jeunes nobles que Nabuchodonosor fit élever à la cour pour les attacher à sa personne. L'histoire de cette période, telle qu'elle est exposée dans le livre des Rois et des Chroniques nous fait comprendre que les jeunes captifs juifs étaient des otages choisis parmi les hautes classes de la société de Jérusalem, dans le but d'assurer la soumission du roi des Juifs et des nobles et de les maintenir dans la condition de tributaires.

Nom de Daniel. — Ce nom qui est écrit tantôt דָּנִיאֵל et tantôt דָּנִאֵל, signifie « juge, vengeur, défenseur de Dieu » [de דִּין, il a jugé, rendu justice, défendu, vengé]. Le *yod* indique l'état construit : « juge, défenseur de Dieu, » comme dans Gabriel [homme de Dieu]. Il est bien inutile de prendre le *yod* pour un pronom suffixe de la 3e personne : Mon juge [est] Dieu, « *Judex vindexque meus est Deus* (Fürst ; *Mein Richter ist Gott*) ou Juge [au moyen de Dieu [*Richter durch Gott*]. Les hébraïsants n'ont imaginé ces explicacations compliquées que parce qu'ils n'ont pas compris le sens du premier composant.

Age de Daniel. — L'âge n'est pas expressément indiqué dans le livre. Toutefois Daniel dit que ses amis et lui étaient des *yeladim* (jouvenceaux, jeunes garçons, adolescents): Ce mot indique un état intermédiaire entre l'enfance et l'âge viril. Saint Ignace dit (*Epist. ad Magnes.*, 3) que Daniel (ὁ σοφὸς) était âgé de 12 ans (δωδεκαετὴς) lorsqu'il alla en exil ; saint Chrysostôme dit qu'il avait 18 ans et saint Jérôme (adv. Jovin. III) le présente comme *admodum puer*. La tradition d'Ignace ne s'éloigne guère de la vérité, car elle est, à deux ans près, conforme à la coutume des rois orientaux qui se préparaient des pages, des suivants, des officiers choisis dans les hautes classes de la société. On sait que chez les rois de Perse, imitateurs des rois de Ninive et de Babylone, c'est « à 14 ans que l'enfant passait entre les mains de ceux qu'on appelait précepteurs du roi » (Platon, Ier *Alcibiade*) et recevait une éducation qui durait trois ans, de sorte que, vers 17 ans, il entrait au service du roi. Il n'est pas dès lors étonnant que cet usage ait été observé à la cour de Nabuchodonosor. D'où il suivrait que Daniel avait de 12 à 14 ans lorsqu'il fut amené à l'école du palais : nous fixerions volontiers l'âge de 14 ans.

La captivité. — Envoyé à Babylone, après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, vers la fin de la troisième année du règne de Joachim (606 av. J.-C.), Daniel fut, avec trois de ses compatriotes considérés aussi comme otages, élevé dans le palais du roi pour se former au service de la cour.

On sait par une inscription de Sennachérib (Cylindre de Bellino, I, 13) qu'un enfant nommé Belibni, fils d'un homme puissant de Babylone, fut élevé dans le palais de Sargon et devint plus tard gouverneur de la capitale de la Chaldée. Cet exemple montre que les rois d'Assyrie admettaient des étrangers à leur école palatine. Ces enfants ou ces adolescents étaient quelquefois des otages. Il n'est pas douteux que les rois de Babylone n'aient suivi en cela les usages des Assyriens.

Daniel à la cour. — Daniel et ses compagnons observèrent la loi de Moïse, la religion de leurs pères, et furent instruits pendant trois ans dans la littérature et dans la langue des Casdim (voy. ch. I, 4). Josèphe explique très bien en ce peu de mots le sens du texte : « On leur apprenait la langue des Chaldéens ; on les formait aux mœurs et aux coutumes du pays, et *on les appliquait, suivant leur goût, aux différentes sciences de la nation pour lesquelles ils marquaient le plus de dispositions* » (Antiq. juiv., liv. X, chap. X, 1).

La fidélité de ces jeunes gens à la loi de Dieu fut récompensée par une sagesse précoce, et Daniel reçut tout particulièrement le don d'expliquer avec une merveilleuse perspicacité les visions et les songes les plus mystérieux.

Les lumières extraordinaires que Dieu lui communiquait se firent remarquer d'abord dans sa défense de l'innocente Susanne et puis dans l'explication des songes et des visions prophétiques [ch. II, IV, V] et dans les événements auxquels Daniel prit part sous Darius le Mède [V *bis* et VI]. Les chapitres VII-XII nous montrent aussi d'une manière toute spéciale comment les révélations divines concentrèrent sur lui leur éclat et le projetèrent sur les siècles qui allaient suivre.

Fonctions de Daniel. — Après avoir été admis au service du roi [I, 19], Daniel devint gouverneur de la ville ou de la province de Babylone, chef des *signin* ou chef de ceux qui présidaient sur tous les sages [*hakkimey*] de Babylone (II, 48). Sous le rège de Balthasar, Daniel conserva sa charge et nous le voyons aller à Suse pour le service de ce roi. C'est d'après une mésintelligence des versets 11-16 du cinquième chapitre, qu'on a supposé qu'il avait été négligé sous le règne du fils et successeur de Nabuchodonosor. On sait que Daniel reçut de grands honneurs dans la fatale nuit où il interpréta les caractères mystérieux tracés sur le mur de la salle du fa-

meux festin. Il jouit d'un grand crédit auprès de Darius le Mède, et il fut un des trois princes placés au-dessus des cent vingt satrapes ou gouverneurs des provinces. Le prophète ne nous dit pas s'il fut maintenu dans cette haute situation sous les règnes de Laborosoarchod et de Nabonid. Il se contente de nous apprendre qu'il prospéra sous les règnes de Darius et de Cyrus (VI, 28). Il vécut au moins trois ans sous ce dernier roi, après la prise de Babylone en 537. On pourrait croire toutefois que sous les règnes du fils de Darius et de Nabonid, Daniel fut au nombre des grands fonctionnaires ou des grands dignitaires de l'Etat. Le don de prophétie qui s'était si souvent manifesté en lui dut lui conserver, malgré ces changements dynastiques, une influence considérable. Cependant, il peut se faire que le grand crédit qu'il avait eu sous Darius et une interprétation inexacte de la prophétie sur le Mède et sur le Perse ou sur la conquête Médo-Perse lui ait fait des ennemis qui diminuèrent sa situation. En tout cas, Daniel ne nous dit pas quelle situation il occupait sous Nabonid et ce qu'il était devenu au moment de la prise de Babylone. Il nous apprend toutefois qu'il prospéra et fut puissant sous le règne de Cyrus, comme il l'avait été sous celui de Darius le Mède.

Le prétendu eunuchisme de Daniel. — Daniel et ses compagnons furent placés sous la direction du chef des eunuques. Mais il ne suit nullement de là que les jeunes Juifs aient été mutilés et rendus eunuques. Rien n'indique qu'ils aient été des employés du gynécée, du *harem* ou des appartements privés du prince. Il y avait à Babylone, comme chez les rois orientaux de tous les temps, la partie du palais ouverte au public. C'est là qu'habitent les hommes et où se trouvent les appartements de réception, les bureaux des ministres, etc. (1). Nulle part, il n'est dit que Daniel ait été employé au *harem*. Il était occupé à la porte, c'est-à-dire à la chancellerie, dans un local où se traitaient les affaires de l'Etat et qui exigeait l'accès de beaucoup de monde.

Il est vrai qu'Isaïe avait prédit à Ezéchias que « l'on prendrait

(1) Les découvertes de M. de Sarzec nous ont fait connaître la distribution des appartements des palais royaux en Chaldée. Le principal édifice déblayé à Tello est un palais du chef qui gouvernait le pays à une époque très reculée. Les chambres ou salles de cet édifice « sont groupées, dit M. Heuzey, de manière à former trois divisions absolument distinctes qui répondent aux divisions normales de toute habitation en Orient : le *harem* ou habitation privée, le *sélamlik* ou logement de réception, puis la partie commune pour les services généraux du palais. » *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript.*, etc., avril 1886, p. 312.

de ses enfants pour servir d'eunuques dans le palais du roi de Babylone » (XXXIX, 7). Nous croyons avec Josèphe (Antiq., X, 10, 1) que la prophétie a été accomplie. Mais il ne suit pas de là que Daniel ait été un de ces gardiens à la voix de fausset. Les Juifs qui l'on dit (voy. s. Jérôme, *In Dan.*, I, 3, et Théodoret sur Isaïe, LVI) se sont fondés sur cette prophétie. Mais il y a pu y avoir d'autres descendants d'Ezéchias et d'autres Juifs qui ont été employés dans le gynécée des rois de Babylone. D'autres captifs, membres de la famille de David, furent déportés avec le roi Joachin ou à la fin du règne de Sédécias, et ils purent être introduits au palais comme eunuques.

D'ailleurs, le mot « eunuque » désigne quelquefois tout simplement un employé du palais, et dès lors le texte d'Isaïe ne donne pas une base suffisante à l'assertion des rabbins. Le Targum d'Esther s'appuie pour l'affirmer sur la mention d'Attach, eunuque persan qui était attaché au service de cette sultane (Esther, IV, 3). Mais il s'agit ici des eunuques et des filles que le roi avait attachés au service d'Esther. On sait assez que les femmes des rois et des dignitaires orientaux étaient placés sous la surveillance de fonctionnaires incomplets. Mais Daniel et ses compagnons n'ont pas eu des emplois de ce genre ; ils n'ont pas été des pages de la reine ou des employés du harem : ils ont été d'abord des pages du roi et ensuite des gouverneurs ou des magistrats civils. Aben-Ezra a donc eu raison de rejeter cette fable.

Légende relative à Daniel mage. — On sait que le jeune Hébreu fut très versé dans la langue et dans la littérature des Casdim et qu'il devint célèbre dans l'art d'interpréter les songes. Ainsi il expliqua à Nabuchodonosor un songe qui l'avait fort agité, et il nous apprend que la curiosité du roi ayant été satisfaite par les révélations ainsi obtenues, Daniel fut nommé à une fonction très élevée. On a dit et répété sur tous les tons que Daniel avait été établi « chef des Mages. » Lengerke reproche à l'auteur du livre, un pseudo-Daniel imaginé par les rationalistes, de n'avoir connu que superficiellement la nature du sacerdoce (*das Priesterwesen*) et de s'être trompé en introduisant son héros, monothéiste si zélé et si rigide, dans l'ordre des Mages (*in den Magerorden*).

Nous verrons plus loin, ch. II, 2, que Lengerke a confondu, bien à tort, les classes des Casdim et des lettrés de Babylone avec une caste de mages mèdes qui n'apparut dans cette ville qu'après la conquête persane. Contentons-nous de faire remarquer ici que le mot « mage » présenté comme usité au temps de Nabuchodonosor pour désigner les devins et les enchanteurs de la Chaldée, est inexact.

D'un autre côté, il n'est pas dit que Daniel fut déclaré « chef des Sages, » mais « chef des présidents » qui étaient chargés du gouvernement ou de l'administration de diverses classes de savants ou sages babyloniens (voy. note, chap. II, 48). Daniel eut la surintendance des présidents des corporations scientifiques, littéraires, artistiques et religieuses de Babylone. Il fut appelé à présider le tribunal chargé de juger les différends qui pouvaient surgir dans les diverses classes de « Sages » de cette ville.

On ne voit nulle part que Daniel ait pratiqué la magie ou qu'il ait été un astrologue, un devin de profession : jamais on ne le vit recourir à des superstitions proscrites par la loi de Moïse et qu'il était tenu de regarder comme des crimes contre Dieu lui-même. On ne le trouve jamais mêlé aux diverses classes des savants, des devins et des Casdim, dans les occasions critiques où ils sont convoqués. Ainsi au chapitre II, Daniel ne se présente pas avec eux ; au ch. III, il les laisse exercer leurs offices et, au ch. V, il ne vint dans la salle du festin que lorsqu'il y fut nommément et officiellement appelé. D'où il suit que le prophète devait encore moins se trouver avec les devins pendant les consultations ordinaires et presque journalières du roi.

Les pseudo-critiques sont étonnés de son absence. Mais cet étonnement provient de ce qu'ils font du Prophète, sans motif, un magicien, un interprête ordinaire des songes. C'est là une erreur très grave.

Daniel fut élevé pour être attaché au service personnel du roi et pour être employé dans les affaires qui se traitaient au palais (ch. I, 19); de bonne heure (ch. II, 48), il dut remplir une importante fonction dans l'Etat : il devint gouverneur de la province de Babylone. Il avait ainsi une charge d'administration et de police. Son département devait comprendre une surveillance sur la défense du pays (c'est dans un but d'inspection de ce genre qu'il alla à Suse pour les affaires du roi, ch. VIII), sur le commandement de l'armée, en un mot sur tout ce qui était du ressort du gouverneur de la Babylonie.

Ceux qui veulent voir dans Daniel un « Mage » se mettent le doigt dans l'œil jusqu'au coude. C'est une opération de ce genre qu'a faite Reuss, lorsqu'il a ramassé, dans les critiques rationalistes d'au-delà du Rhin, cet argument qui vise la situation de Daniel : « Il est aussi bien difficile de croire qu'un Juif, et un Juif si sincèrement fidèle à son dieu et à son culte, ait été fait chef du corps des Mages, qui n'étaient pas seulement une confrérie de savants et en même temps une espèce de conseil d'Etat, mais encore les gardiens et les interprètes de la religion natio-

nale, Et s'il a occupé ce poste éminent, on s'étonne de son absence à une réunion à laquelle ont dû assister, au dire du texte (chap. III), toutes les autorités de l'empire, depuis les premiers dignitaires jusqu'aux employés inférieurs. » (*Loc. cit.*, p. 223) (1).

Si Reuss n'avait pas lu l'Ecriture à travers les brouillards rassemblés par Lengerke et la troupe rationaliste, il n'aurait pu s'empêcher de voir que sa première observation est détruite par la seconde. En effet, si le poste éminent qu'occupait Daniel eut été celui de « chef des Mages, » gardiens et interprètes des superstitions polythéistes, on ne peut s'expliquer son absence toutes les fois qu'il s'agit d'interpréter des visions ou des songes. Mais elle s'explique très bien si le saint prophète n'était que le « chef d'une confrérie de savants. » Or, il n'y a rien, dans tout le livre qui indique qu'il fut autre chose. Reuss lui-même s'est engagé dans la bonne voie lorsqu'il a restreint le sens des mots *hartummîm* et *àššafîm*, à propos du verset (I, 20) où il est dit que Daniel fut supérieur à tous les membres de ces corporations. Il s'exprime ainsi : « On traduit ordinairement : enchanteurs, sorciers ; et nous ne contestons pas la justesse de cette explication. Cependant, comme dans tout le livre, Daniel n'est pas précisément représenté comme un sorcier et qu'il est question ici d'un examen verbal, nous avons pensé devoir nous en tenir à un mot d'une portée moins restreinte. » (*Ibid* p. 233.)

En effet, jamais Daniel n'est représenté comme un « enchanteur » ou un « sorcier, » et Reuss aurait pu y aller carrément et contester au moins la justesse de la traduction du mot *ḥartummîm.* Daniel ne fut ni un magicien ni un devin, Seulement, dans certains cas que la providence lui ménageait, Daniel fut appelé à confondre la science des savants et la sagesse des sages : il fut l'interprète des songes surnaturels que Dieu envoyait à Nabuchodonosor. C'est ainsi qu'il eut l'occasion d'ex-

(1) Dans le cas indiqué par Reuss, Daniel n'avait pas à expliquer son absence. Elle s'expliquait elle-même par la situation dans laquelle il se trouvait : il était à son poste, au siège du gouvernement, au ministère de la police où il devait avoir des ordres à donner, des rapports à recevoir et une surveillance à exercer. D'ailleurs, rien ne prouve qu'il ait été compris dans le nombre de ceux qui étaient convoqués. Il aurait pu se trouver parmi les suivants de Nabuchodonosor mentionnés sous le nom d'*haddabrîn* (III, 27), ou conseillers du roi, si les devoirs de sa charge ne l'avaient retenu au palais. Remarquons aussi qu'on n'avait pas convoqué les lettrés et les autres classes savantes. Des Casdim s'y trouvaient, parce qu'il s'agissait d'une cérémonie religieuse.

pliquer au roi le songe de la statue et le songe relatif à la maladie qui allait atteindre ce fier monarque (ch. IV).

Sans doute, Daniel est désigné comme « chef des *ḥartummayya* » et il est vrai qu'on a traduit cette expression par « chef des conjurateurs » (Vulgate : *princeps ariolorum*, chef des devins). Mais quoique ce nom ait eu aussi, quelquefois, le sens indiqué, il n'est pas vrai qu'il signifie proprement et surtout dans le passage visé (IV, 6), des devins ou des sorciers. Il s'agit ici des hiérogrammates ou scribes sacrés, en un mot de la classe savante qui s'occupait de la littérature et des sciences dont Babylone conservait le dépôt. Quelques-uns de ses lettrés étaient appelés dans les consultations relatives aux songes parce qu'il se présentait des cas où ils pouvaient être utiles aux devins pour déchiffrer des signes écrits. Mais Daniel était un lettré qui ne s'occupait que de choses sérieuses, et il n'y a jamais rien eu dans sa conduite qui offre la moindre trace d'une influence quelconque des superstitions païennes. Comme membre de la classe des ḥartummim il a pu être chargé de tenir des registres, des archives royales, ou s'occuper de l'interprétation des lois dans les cas litigieux de quelque importance (voy. ch. II, 2).

Épreuves du serviteur de Dieu. — En dehors des souffrances inhérentes à l'exil, Daniel ressentit vivement les malheurs qui fondirent sur ses compatriotes et sur la ville sainte. Si l'on veut connaître ce qu'un cœur droit et affamé de vérité devait éprouver dans ces temps, on n'a qu'à lire ce que disent Daniel [IX, 5-19] et Azarias [III, 27-39].

De plus, pour qu'il ne manquât rien à la gloire du saint prophète, Dieu permit qu'il fut éprouvé par la malice de ses ennemis et jeté deux fois dans la fosse aux lions, d'où il fut retiré sans avoir été touché par ces animaux féroces.

Travaux, mort et tombeau de Daniel. — Josèphe (Antiq. *jud.*, liv. X, ch. XI), assure que Daniel avait construit à Ecbatane un magnifique palais de marbre qui existait encore de son temps et dont la garde était confiée à un Juif. Mais on ne s'explique guère le séjour de Daniel en Médie. Saint Jérôme place ce palais à Suse (*in Dan.* VIII, 2). Dans le Martyrologe, la fête du saint Prophète est fixée au 21 juillet.

A l'avènement de Cyrus (537), Daniel devait avoir 84 [14 + 70] ans, et il en avait, dès lors, 87 lorsqu'il eut sa dernière révélation. Cet âge n'offre rien d'improbable : un homme sobre peut très bien atteindre cet âge et conserver l'usage de ses facultés. On peut très bien admettre que le prophète vécut jusqu'à l'âge

de quatre-vingt-dix ans. Mais nous ne voyons rien qui motive l'opinion de M. Lamy, professeur à Louvain, qui le fait parvenir à l'âge de 101 ans (*Introd. in S. Script.*, t. II, p. 168).

Daniel ne suivit pas ceux de ces compatriotes qui retournèrent à Jérusalem. Des écrivains mahométans le font aller en judée avec Esdras, parce qu'un individu nommé Daniel y alla avec lui (p. 7), et ils prolongent ainsi outre mesure la vie du prophète. On sait, d'ailleurs qu'il ne partit pas avec Zorobabel, puisqu'il se trouvait encore à Babylone, la troisième année du règne de Cyrus. C'est donc sans fondement que quelques rabbins ont prétendu qu'il était rentré à Jérusalem avec les princes de la captivité.

Il ne se trouva pas au nombre des Juifs qui rentrèrent en Palestine, parce que son grand âge ne lui aurait pas permis de prendre part à leurs travaux. Hitzig, Kuenen et les autres critiques qui cherchent le motif qui empêcha Daniel de retourner à Jérusalem auraient pu se rendre un peu mieux compte de la situation. Il fallait des hommes jeunes, des hommes dans la force de l'âge pour entreprendre le grand œuvre de la reconstruction du temple. Cyrus n'avait pas permis de rebâtir la ville. Il n'y avait dans le lieu où avait été Jérusalem ni maisons, ni remparts, et il fallut longtemps camper sous des tentes et repousser les attaques des nombreux étrangers qui s'étaient installés dans la Judée. On s'imagine à tort que tous les Juifs qui restèrent dans la terre étrangère manquaient de patriotisme et de foi. Mais il y avait, entre autres considérations, le motif de ne pas conduire en Judée une multitude trop nombreuse parce qu'elle n'y aurait pas trouvé les moyens de s'y sustenter. D'ailleurs, la première caravane qui comprenait 42,360 citoyens juifs et 7,337 serviteurs, était suffisante pour l'œuvre qu'elle allait entreprendre. D'un autre côté, dans l'intérêt de ceux qui allaient rebâtir le temple, il était bon que Daniel restât à la cour. Nous ne pouvons douter qu'il ne se soit employé pour leur venir en aide, lorsqu'il apprit [ch. X, 2] que ses frères étaient inquiétés par les peuples voisins et que l'œuvre de la construction du temple était sérieusement entravée. Après avoir servi, autant qu'il dépendit de lui, ses compatriotes auprès du roi, il attendit à Babylone ou à Suse la fin de ses jours (XII, 13).

On ignore les circonstances de sa mort. Quelques-uns disent qu'il mourut à Babylone où il aurait été enterré (Pseudo-Epiphane). Aboulfaradj assure qu'il finit ses jours à Suse. Benjamin de Tudèle, rabbin et voyageur espagnol du douzième siècle dit,

dans son livre intitulé *Massaḥot* (*Excursions*), ouvrage assaisonné de beaucoup de fables, que Suse comptait, à l'époque où il s'y trouvait sept mille Juifs, et quatorze synagogues, « devant l'une desquelles est le tombeau de Daniel » (ch. XV). Il faut reconnaître, du reste, que les habitants de ce pays y montrent encore aujourd'hui au voyageur le tombeau de notre prophète et qu'ils regardent ce grand homme comme un des plus grands satrapes de la Babylonie et de la Perse, comme le vice-roi de la Susiane sous Cyrus (1). Sans doute cette tradition locale ne suffit pas pour prouver que ce tombeau est vraiment celui de Daniel; et nous n'affirmons pas qu'elle certifie le fait; mais nous pensons qu'elle n'a rien d'incroyable. Rien ne motive le mépris de Lengerke et des rationalistes à ce sujet, car il faut avouer que, jusqu'ici, personne n'a prouvé que cette tradition soit mensongère (2).

(1) Pour le tombeau de Daniel, voy. Flandin et Coste : *Voyage en Perse*, planches gr. in-fol.

(2). Tout récemment (1884), M. Dieulafoy et quelques autres explorateurs français, arrivés à Suse, ont eu des démêlés au sujet de ce tombeau, avec des habitants de Dizfoul. Ces Susiens croyaient que nos compatriotes venaient voler le corps du prophète Daniel, qu'ils croient enseveli, tout près de là, dans un tombeau devenu un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés de l'Orient. On se réunit dans les mosquées et la guerre aux infidèles fut déclarée. Le lendemain, une bande de huit cents hommes, armés jusqu'aux dents, quittait la ville et s'avançait vers le tombeau de Daniel. Toutefois, le cheik Mohammed-Tahīr, auquel les explorateurs avaient été recommandés et qui en avait accepté des cadeaux, s'émut de la gravité de cette démonstration, fit monter immédiatement ses fils à cheval et leur ordonna de faire rentrer sans délai les Dizfoulis. Les négociations furent très laborieuses entre les chefs de la bande, arrivés au paroxysme de l'exaltation religieuse, et les fils du cheick. Ces derniers ne réussirent à l'arrêter qu'en annonçant que les mollahs les plus vénérés se rendraient à Suse auprès des Français pour examiner leurs travaux et constater l'état du tombeau de Daniel. Si leur rapport était défavorable, Mohammed-Tahīr se mettrait lui-même à la tête des Dizfoulis pour chasser les Français. Sur ces paroles, la troupe rentra en ville. L'inspection des mollahs eut lieu, et quand il fut bien établi que la mission n'en voulait point au corps de Daniel, on laissa les Français poursuivre les fouilles. Les instigateurs du mouvement ne se tinrent point cependant pour battus; ils continuèrent à exciter la population et firent signer une pétition où le séjour des Français dans la Susiane était représenté comme un danger permanent pour le pays, ces infidèles devant attirer sur les habitants la vengeance divine. Le gouverneur de l'Arabistan transmit la pétition

Caractère de Daniel. — En jetant un simple coup d'œil sur le livre, on ne peut s'empêcher de reconnaître de prime abord que Daniel avait un amour sincère de la loi de Dieu, une grande fermeté et une intégrité à toute épreuve. Quelques épisodes de son histoire montrent assez tout ce que cet esprit supérieur, cette intelligence d'élite, contenait de force, de résolution et de haute résignation morale. Sa piété, qui a au plus haut degré le caractère biblique, se manifeste dans tous les rapports avec Dieu, et il serait difficile de trouver des spécimens de la plus saine vie morale, supérieurs à ceux que nous offre la conduite de Daniel. Au profond sentiment d'une ardente piété et d'une humilité profonde se joint un caractère riche de conscience et inflexible, que la crainte des hommes n'arrête pas lorsque l'honneur de Dieu ou la voix du devoir commande d'agir ou de parler.

Daniel fut un des principaux ministres de Nabuchodonosor et il se trouva pendant plus de 70 ans, en contact avec les nobles et avec les sages de la Babylonie. On le trouve toujours sagace, éclairé, indépendant, sans peur. Voyez-le, lorsque, encore jeune, il interprète à Nabuchodonosor le songe qui lui dévoile la succession des empires ; voyez-le devant Balthasar et ses mille convives, lorsqu'il leur annonce les jugements de Dieu, au moment où la main invisible et terrible vient d'écrire sur le mur le jugement du tyran débauché et impie. Tel vous le trouverez dans toutes les circonstances.

Aussi ne suffit-il pas de reconnaître que Daniel ne fut pas un homme ordinaire. Tout concourt pour nous prouver qu'il eut au plus haut degré ce qui caractérise, dans les annales des nations, les grandes figures historiques. Ce mortel dont la voix puissante maîtrisa les cœurs et les entraîna souvent dans les voies de la justice et de la vérité, ne fut pas seulement l'expression vivante d'une époque, il fut un de ces hommes que la Providence fait naître dans les moments critiques, comme pour retenir la société ébranlée, et l'empêcher d'aller se briser dans l'abîme que les passions, l'erreur ou l'ignorance ont creusé sous ses pas.

au gouvernement persan qui, impuissant à réprimer ces passions religieuses, résolut de retirer à M. Dieulafoy ses firmans. Des négociations officielles s'engagèrent entre Téhéran et Paris, et le šah, sur les instances réitérées de notre ministre, consentit au séjour de la mission à Suse, mais en déclinant toute responsabilité en cas de massacre. Un compromis intervint ; le sah maintint les firmans, et la mission s'engagea à quitter la Susiane en 1886, avant le retour du pèlerinage au tombeau de Daniel.

C'est par là que la mémoire de Daniel est immortelle, et que quelques traits de sa vie suffisent pour attacher à son nom l'intérêt le plus vif et le plus puissant.

Mission de Daniel. — Dieu avait de grands desseins sur le jeune captif : Il ne le destinait pas seulement à prendre part à divers événements mémorables qui allaient se passer dans l'empire babylonien; il voulait surtout en faire son représentant et son vengeur auprès des rois dont il avait fait les instruments de l'asservissement de son peuple. Daniel à la cour des rois de Babylone et dans une situation analogue à celle de Joseph en Egypte, eut pour mission spéciale de fortifier dans leur foi, par des miracles et des prophéties, les Juifs opprimés, d'exalter le vrai Dieu, de confondre la prétendue sagesse des sages du paganisme, de maintenir et d'élucider les promesses messianiques.

Aussi, pour que Daniel put accomplir dignement la mission divine qui lui était réservée, l'Esprit de sagesse et d'intelligence lui communiqua de vives lumières et le comble de dons extraordinaires [ch. I, 17-20] (1).

Daniel protecteur du peuple de Dieu. — Ces dons motivèrent le crédit dont il jouit auprès des maîtres de l'Asie et dont il se servit pour soutenir ses corréligionnaires pendant la grande épreuve de l'exil. Il ne faut pas oublier, en effet, que la nation juive se trouvait à cette époque dans une situation extraordinaire. Ce peuple, tant de fois puni et jamais corrigé, avait été traîné en captivité sur les rives de l'Euphrate. La nation dépositaire des promesses faites à Abraham se trouva dans un état d'opression qui paraissait incompatible avec ces promesses. Cette conduite de Dieu était étonnante et semblait propre à scandaliser le peuple élu. Sans doute, il y avait des raisons sur lesquelles elle

(1) On comprendra mieux la mission de Daniel lorsqu'on aura fait une analyse profonde et sérieuse de la mission du peuple élu dans la haute Asie et dans tout l'Orient, à l'époque des déportations des royaumes d'Israël et de Juda. Nous aurions volontiers cédé aux entraînements de cette féconde et importante question, car nous sommes persuadé qu'il serait très profitable d'en poursuivre l'étude, à cause des perspectives qu'elle ouvre sur la mission de Daniel. Mais nous ne voulons pas déflorer ici un si beau sujet par une page hâtive, et nous nous bornons à revendiquer, en passant, pour les Juifs dispersés l'honneur d'avoir été les missionnaires et les promoteurs d'un mouvement monothéiste et messianique, par lequel Dieu d'Abraham voulut exciter les désirs des peuples de l'Orient vers la Vérité libératrice.

était appuyée. On a pu très bien comprendre par la suite que le Très-Haut s'était servi du roi de Babylone pour punir les prévarications de ce peuple et pour faire éclater sa toute puissance auprès des Gentils : nous voyons très bien aujourd'hui que la déportation des Juifs en Chaldée est un des événements dans lesquels Dieu a fait éclater sa justice, sa puissance, sa sagesse, la profondeur de ses voies, sa fidélité à ses promesses, et son attention à confondre les préjugés des hommes et leur fausse sagesse. Lorsque le temps qu'il avait prescrit à l'humiliation d'Israël (70 ans) fut accompli, les hommes purent voir qu'elle était la force des promesses que l'état où était le peuple vaincu avait pu faire regarder comme anéanties et comme n'ayant aucun effet. Les Juifs, en particulier, comprirent combien ils avaient eu raison de mettre ces promesses au-dessus de toutes les apparences humaines, qui portaient à en regarder l'exécution comme impossible.

Mais en attendant le jour de la délivrance et pendant toute la durée de l'épreuve, les Juifs étaient en butte à toutes les tentations. Que pouvaiet-ils penser de la croyance de leurs pères à une alliance qui faisait d'eux le peuple privilégié et comme le patrimoine de l'Eternel. Evidemment, la foi des Juifs courait les plus graves dangers; jamais le désespoir ne parut plus motivé qu'au moment où ils virent les ruines du temple de Jéhovah et de leur patrie.

C'est alors que la Providence divine, qui veillait sur les restes infortunés de son peuple, voulut que Daniel fut élevé aux premières places de l'empire chaldéen. Il s'agissait d'en faire un protecteur du peuple oprimé, un instrument de Dieu qui s'obstinait à veiller sur son peuple, à le garder, à le sauver. Daniel eut donc le pouvoir prophétique qui servit à lui attirer l'estime, l'admiration et un grand crédit auprès de Nabuchodonosor et de ses successeurs. La réputation de sagesse et d'intelligence faite à l'enfant d'Abraham devait le maintenir dans une situation qui lui permettait d'être utile à ses frères, de sorte que les nouveaux souverains ne changèrent pas de politique à l'égard des Juifs et ne cherchèrent pas à les opprimer davantage. Il s'y trouvait encore lorsque Cyrus s'empara de Babylone et il s'était maintenu à un poste qui lui permit d'être utile à ses compatriotes et de contribuer à obtenir le décret de la liberté. Mêlé intimement à toute l'histoire de Babylone pendant la captivité, cet exilé a exercé sur des événements graves qui se sont déroulés à cette époque, une influence morale et politique effective et, on

peut le dire, déterminante. Il put adoucir le sort des malheureux captifs. Les juifs, en exil, avaient conservé leurs coutumes, leurs usages, leurs juges. Mais que de fois Daniel n'eut-il pas à intervenir comme il le fit à l'égard de la chaste Susanne! On le voit préoccupé de procurer à ses trois amis des situations importantes dans le gouvernement de la Babylonie; et l'on comprend qu'il put ainsi venir en aide à de nombreux captifs. Au milieu des honneurs dont il jouissait à la cour, le prophète restait attaché à son peuple du plus profond de son cœur; il fait paraître dans toute sa conduite cet amour pour les restes de sa nation, dont saint Paul nous montre en lui-même un trait profond dans son Epître aux Romains (ch. IX). Il suffit de relire la prière de Daniel, au neuvième chapitre [4-19], pour comprendre à quel point il souffrait des souffrances d'Israël et vivait de ses espérances.

Il est facile de voir que la situation des Juifs en exil et dispersés dans la Babylonie et dans les provinces voisines, se trouva souvent à la merci des fonctionnaires royaux; les déportés furent souvent exposés aux injures, aux dénis de justice et à des actes de sévérité sans nombre. Mais en lisant le livre de Daniel nous comprenons très bien que le Dieu terrible est aussi le Dieu clément. Le récit du prophète nous laisse, en effet, suffisamment entrevoir que ce dut être une grande consolation pour les déportés de voir un de leurs compatriotes élevé à un des plus importants emplois de la cour. L'élévation des trois amis du prophète n'est pas non plus mentionnée sans motif. Daniel et ses trois compagnons étaient chargés d'une partie de l'administration de la province de Babylone. Dans cette haute situation ont-ils pu s'empêcher de venir en aide à leurs frères? N'ont-ils pas dû, sans exciter des soupçons et la désapprobation du roi, modérer les sévérités auxquelles les exilés étaient exposés, et alléger le joug qui pesait sur eux. Evidemment, Dieu qui, après avoir châtié son peuple, voulait le ramener dans la Palestine, a voulu intervenir, comme nous l'apprend Daniel : il a disposé les événements de telle sorte que les Juifs vécussent traquillement jusqu'au jour marqué, et il a pris des mesures pour les préserver des outrages et des injustices, du moins dans un grand nombre de cas (1).

(1) Sans doute l'exil fut toujours un exil et le châtiment, quoiqne mitigé bien des fois, n'en fut pas moins douloureux. Beaucoup de déportés avaient d'ailleurs souffert par suite des guerres et des

Influence morale de Daniel sur les Déportés. — Après la prise de Jérusalem, les captifs de la Babylonie devinrent comme le corps de la nation juive. Or, il était de la plus haute importance de leur faire comprendre le but de l'épreuve et de les faire entrer dans le plan de Dieu. C'est pour les guider que Daniel leur fut donné comme un modèle de sainteté et qu'il fut proposé comme tel à tous les Juifs dispersés dans la Chaldée, l'Assyrie, la Médie, la Perse et les autres contrées de l'Orient. Daniel nous apparaît comme un héros personnifiant toutes les aspirations des vrais serviteurs de Dieu, comme une colonne de feu qui guide les Israélites dans les ténèbres du polythéisme.

Assujetti à une nation païenne, le peuple de Dieu ne pouvait qu'être souvent poussé vers des pratiques superstitieuses et idolâtriques. Il dut y avoir des enfants de Jacob chez lesquels la foi au vrai Dieu fut chancelante (1).

C'est pourquoi l'éternel montra aux captifs les figures lumineuses de Daniel et de ses trois amis. Tantôt, les tribus dispersées apprenaient que Dieu avait protégé ces trois fidèles serviteurs qui, dès leur entrée à la cour, s'étaient adressés à lui avec ferveur (ch. I et II) ; tantôt elles admiraient les voies de Dieu dans la justification de Susanne (ch. I bis), et tantôt elles voyaient, par l'exemple de Daniel et de ses compagnons, que, si les saints ont a souffrir dans ce monde à cause de leur fidélité à Dieu, le Tout-Puissant est néanmoins toujours près d'eux et se manifeste au moment où ils sont sur le point de périr (ch. III, V bis et VI).

Elevé à une des plus hautes dignités de l'Etat, Daniel fut sur-

ruines amenées par le siège de Jérusalem. Le psaume (CXXXVI) *Super flumina Babylonis* et le psaume CXXV nous ont conservé l'expression de la douleur et de l'angoisse éprouvées par le peuple de la promesse. Mais il n'en est pas moins vrai que, après l'avoir transporté sur les rivages des fleuves et des canaux de la Chaldée, Dieu lui accorda des adoucissements.

(1) Beaucoup de déportés ne pouvaient manquer, en effet, d'être émerveillés en contemplant les splendeurs de Babylone. Les représentations symboliques et les bas-reliefs qui revoient le jour depuis quelques années, devaient agir sur leur esprit. Ézéchiel nous représente très bien une fraction considérable de la nation juive regardant « ces hommes peints sur les murailles, ces sculptures des Chaldéens coloriées, ces guerriers ceints du baudrier autour des reins avec une tiare de diverses couleurs sur la tête, tous semblables à des princes, tous ces chaldéens, fils de Babylone, » et s'éprenant pour eux d'un violent amour » (ch. XXIII, 14-16).

tout un des consolateurs et des prophètes des opprimés. Il eut pour mission de veiller à la conservation de la foi monothéiste et de fortifier ses frères au milieu des dangers que faisait courir à leur foi leur mélange avec les païens. Dès le début de la captivité, il montra que la loi mosaïque était obligatoire quant aux prescriptions qui pouvaient s'accomplir hors de la Judée : il savait que la conservation de la vraie religion était étroitement attachée au mosaïsme jusqu'à la venue du Messie. Il consola tout particulièrement ce peuple, châtié et humilié, en faisant briller à ses yeux les espérances messianiques.

En travaillant ainsi à maintenir le feu sacré de la vraie religion, Daniel s'employa à justifier les voies de Dieu et à empêcher le peuple élu d'oublier la mission que lui enseignait sans relâche la voix de Moïse et des prophètes, savoir l'adoration d'un Dieu un et immatériel. Le saint déporté s'appliqua aussi à exciter les Juifs à s'humilier devant Dieu et à reconnaître, dans les grandes épreuves qu'ils subissaient, le juste châtiment de leurs prévarications. Les sentiments de Daniel à ce sujet sont suffisamment indiqués dans sa confession (IX, 4-19) et dans la prière d'Azarias (III, 26-45). Ces lignes nous font connaître l'esprit que Daniel travaillait à communiquer à ses compatriotes. Il devait les amener ainsi à faire une étude sérieuse de la conduite de Dieu sur son peuple, et à reconnaître une justice et une sagesse infinie de la part de ce souverain arbitre de toutes choses dans l'état auquel ils étaient réduits. C'est dans ces sentiments qu'ils accomplirent à la lettre cette prédiction d'Osée : « Dans l'excès de leur affliction, ils se hâteront d'avoir recours à moi : Venez, diront-ils, retournons au Seigneur, parce que c'est lui-même qui nous a faits captifs, et qui nous délivrera ; qui nous a blessés, et qui nous guérira » (VI, 1, 2) (1).

(1) C'est aussi pour consoler les victimes de la colère de Nabuchodonosor, pour secourir les enfants d'Israël qui s'étaient réfugiés en Egypte, pour les ramener à Dieu, les prémunir contre les séductions du polythéisme et les aider à sauvegarder leur foi, que Jérémie préféra l'exil sur les bords du Nil au séjour de la Palestine ou de la Babylonie.

De son côté, Ezéchiel faisait entendre la voix du Très-Haut dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre, et elle retentissait dans tous les lieux où il y avait des enfants d'Israël.

Parmi les hommes inspirés de Dieu qui consolèrent leurs frères captifs sur une terre ennemie et célébrèrent, dans leurs écrits, la puissance divine, nous devons compter aussi le prophète Baruch qui, dans un style animé et poétique, s'efforça de prémunir ses con-

Daniel chargé de glorifier le vrai Dieu chez les Babyloniens. — Au fond, la mission de Daniel avait pour but principal de maintenir en honneur la religion de Jéhovah ou de glorifier le vrai Dieu dans un empire païen. Il fut chargé de faire adorer à Babylone le Dieu d'Abraham, et d'attester, dans le milieu même où le polythéisme jouissait de la puissance la plus exorbitante, la supériorité de ce Dieu sur tous les prétendus dieux de la Chaldée. Il était d'autant plus nécessaire de proclamer très haut la Divinité absolue de Jéhovah que les vainqueurs d'Israël attribuaient leurs victoires à la supériorité de leurs dieux sur les dieux des vaincus (1). La déportation des Juifs était donc considérée tout à la fois comme une ignominie pour le peuple de Dieu et comme une défaite de Jéhovah. Nabuchodonosor n'avait pas pu emporter la statue de ce Dieu à Babylone, mais les vases de son temple, captifs dans le palais du roi, indiquaient assez son abaissement et son humiliation. On aurait dû comprendre, d'ailleurs, que l'époque de la captivité d'Israël fut un temps d'une profonde agitation religieuse des esprits. Dans les victoires de Nabuchodonosor sur les Juifs, la question religieuse occupait la première place : Jéhovah était vaincu, et Jéhovah vaincu était, comme le sera un jour le Messie crucifié, un « scandale » aux Juifs et aux Gentils. Les fils de Jacob ne pouvaient plus dire : « Qui est

citoyens contre les pièges de l'idolâtrie, crayonna, de main de maître, les ridicules du culte païen et la vanité de leurs idoles, et insista sur ce conseil : « Ne craignez point ces dieux... Quand vous les apercevrez entourés d'une foule d'adorateurs, dites au fond de vos cœurs : c'est vous seul, Seigneur, qu'il faut adorer. »

(1) Achaz, roi de Juda, voyant le triomphe de l'armée assyrienne en Samarie et cédant au préjugé de toute l'Asie qui attribuait cette supériorité de puissance aux dieux redoutables qui procuraient à Ninive de telles victoires, bouleversa l'ordonnance du temple et y fit brûler des parfums au soleil, à la lune et à toute l'armée des cieux.

La même croyance dans la puissance des dieux assyriens se retrouve dans les paroles prononcées, au nom de Sennachérib, par les envoyés de ce prince à Ezéchias. « N'écoutez pas Ezéchias ; il vous trompe en vous disant : Jéhovah nous sauvera. Les dieux des nations ont-ils sauvé leurs pays de la main du roi d'Assur? Où est le dieu d'Hamath et le dieu d'Arpad? Où est le dieu de Sepharvaïm, d'Ana et d'Ava? Ont-ils délivré Samarie de ma main? Où sont parmi tous les dieux des nations ceux qui ont sauvé leur pays de ma main, pour que Jéhovah sauve Jérusalem? » *Rois*, IV, XVIII, 32-35, Ce sont là des pensées qui se reproduisent sans cesse dans les inscriptions assyriennes.

comme toi parmi les dieux, ô Eternel? » (Exode, XXV, II). Alors la puissance du monde ne songe qu'à se glorifier elle-même; Nabuchodonosor veut qu'on rende hommage à sa statue et il se met à la place du Dieu vivant. Plus tard, Daniel nous représente ce roi (ch. IV) comme se glorifiant de sa grandeur et de sa puissance. Mais il y a au fond une apothéose que Daniel indique brièvement en s'efforçant d'inculquer à ce monarque orgueilleux la notion de sa dépendance et en lui rappelant que c'est le Très-Haut qui a la domination sur le royaume des hommes. Le roi Balthasar se met aussi en opposition formelle contre l'Eternel : il se divinise et il prend le nom de « fils de Mérodach » (Evil-Mérodach) ou de fils du dieu national des Babyloniens, dont il suppose sans doute que Nabuchodonosor son père était une incarnation. Mais il outragea, d'une façon plus précise, le vrai Dieu en se donnant pour ce vrai Dieu lui-même et en faisant servir à son usage les vases sacrés du temple de Jérusalem. Darius le Mède, roi bien intentionné mais faible, que des conspirateurs avaient assis sur le trône, après le meurtre de Balthasar (Evilmérodach), porte un décret d'après lequel on ne pourra prier, adorer que lui pendant un mois. C'est là le crime des rois de Babylone : ils ont voulu s'élever au-dessus de Dieu ; ils se sont fait adorer comme étant le Dieu suprême ; ils ont voulu prendre sur leurs sujets la place de Dieu. C'est le reproche que Daniel fait à Balthasar devenu Evilmérodach (ch. V, 23) : « Tu t'es élevé au-dessus de Dieu... ; » le prophète ne dit pas seulement : « Tu t'es élevé *contre* Dieu, » mais bien « au-dessus de Dieu. »

Ainsi Jéhovah passait pour un dieu vaincu ; il était placé au-dessous de ces divinités du polythéisme qui scandalisaient, par les débordements de leur conduite, les âmes droites, et qui cachaient, sous des dehors brillants, un vide profond.

Nous ne saurions, dès lors, être étonnés que Dieu ait placé Daniel à la cour de ces rois, devenus des idoles, comme un témoin de sa puissance et de sa sagesse. C'est, en effet, pour manifester avec éclat aux yeux des païens et des enfants d'Israël ses attributs divins, que Jéhovah voulut les faire attester par les rois mêmes qui régnaient à Babylone pendant l'exil. C'est pourquoi nous voyons dans les six épisodes qui forment les chapitre II, III, IV, V, V *bis* et VI, que Daniel est sans cesse amené à mettre en relief cette vérité : « Jéhovah est le Dieu Très-Haut. » D'où les hommes qui étaient en état de raisonner pouvaient aisément conclure que tous les êtres qui usurpaient ce

nom de « Dieu » n'étaient que de vaines idoles (1). Sous ce rapport, l'influence de Daniel sur Nabuchodonosor se manifeste en deux circonstances où ce roi fut amené à reconnaître la puissance souveraine du dieu d'Israël. Après l'explication que le prophète donna du songe de la statue, le roi de Babylone, plein d'admiration, se vit contraint de proclamer que « le Dieu de Daniel est vraiment le Dieu des dieux » (II, 47). Puis, lorsqu'il eut subi les humiliations que son orgueil méritait et que la main du Très-Haut lui avait réservées, le fier monarque, se ressouvenant des prédictions de Daniel, se prosterna devant le Dieu tout-puissant, lui rendit gloire et promulga une ordonnance ayant pour but d'enjoindre le respect et l'adoration dus à ce Dieu (IV, 1-4). Nabuchodonosor avait été amené à émettre un décret semblable à la vue du miracle qui préserva les trois fonctionnaires hébreux dans la fournaise (III, 96). On put voir de la sorte que Dieu avait exaucé la prière d'Azarias qui s'écriait, au milieu des flammes, à propos de ceux qui maltraitaient les saints du Très-Haut : « Qu'ils sachent que c'est toi seul qui es le Seigneur, le seul Dieu et le Roi de gloire sur toute la terre » (v. 45). Comme le Pharaon d'Egypte, le roi de Babylone avait osé dire : « Qui est l'Eternel ?... Je ne connais pas l'Eternel. » Mais l'orgueilleux despote des bords du Nil eut bientôt appris qu'il avait affaire à plus fort et plus puissant que lui. Sur les bords de l'Euphrate, Dieu ne recourut pas aux mêmes moyens, mais il sut tout aussi bien humilier le roi de Babylone et le forcer à reconnaître les droits du Tout-Puissant.

Ce fut aussi pour marquer la souveraineté de ce Dieu que le roi Balthasar, enflé par l'orgueil et la vaine gloire, ayant voulu célébrer son apothéose, une main vengeresse traça sur le mur de la salle du festin des caractères que personne ne sut expliquer et que, par l'inspiration de son Dieu, Daniel interpréta, en annonçant avec courage au prince impie et profanateur que son règne était fini. Darius le Mède auquel Daniel fit comprendre la vanité des dieux babyloniens (ch. V *bis* ou XIV), fut amené à publier un édit [VI, 25-27] et à reconnaître la supériorité du Dieu du prophète juif (cfr. V *bis*, 42). C'est aussi pour s'affirmer hautement aux yeux des païens que ce vrai Dieu, qui

(1) Dans le même but, Ezéchiel, à la même époque, répète, presque à chaque page de ses prophéties, cette parole mémorable : « Vous saurez... les Gentils sauront que je suis vraiment Jéhovah, votre Dieu, le seul Dieu » [VI, 7, 10, etc.].

avait préservé des flammes les trois fonctionnaires hébreux fidèles à sa loi, sauva Daniel dans la fosse aux lions.

Le grand prophète du Dieu vivant arrive aussi au même résultat en découvrant la vanité des idoles de Bel et du Dragon (ch. V *bis*) et en traitant avec un souverain mépris les dieux de Balthasar (ch, V, 4, 23). Ce jugement sur les faux dieux et sur la divinité du seul Dieu d'Israël indiquait assez que le polythéisme n'était que fausseté, que ses dieux n'étaient pas puissants et qu'on n'avait rien à en redouter.

Cette vérité semblait toutefois contredite par les faits. De nombreux Juifs devaient se dire : Si notre Dieu était plus puissant que Mérodach, il ne nous aurait pas abandonnés : il n'aurait pas laissé dévaster sa ville et son temple ; il n'aurait pas donné aux ennemis de son peuple, à ses propres ennemis, la victoire, la richesse et tous les biens de ce monde !

On comprend très bien aussi, d'un autre côté, que les païens, à la vue de la catastrophe de Jérusalem et des victoires de Nabuchodonosor, aient témoigné du mépris pour le Dieu de la nation hébraïque : ils devaient, d'après leur théorie, attribuer la défaite de ce peuple à l'impuissance de son Dieu.

Daniel met en lumière cette opinion répandue chez les peuples témoins des défaites successives des Juifs. De leur côté, Jérémie et Ezéchiel ne manquent pas non plus de faire allusion aux moqueries des Gentils incapables de s'expliquer autrement le châtiment de la captivité et de la destruction de la Cité sainte.

C'est pour combattre cette interprétation que Dieu voulut intervenir et faire des miracles pendant la captivité de son peuple.

Déjà, Isaïe, Jérémie et Habacuc avaient répondu à cette objection en prophétisant les conquêtes de Nabuchodonosor et en montrant ce roi comme l'instrument des vengeances de Jéhovah. Il suivait évidemment de là que les victoires de ce roi n'étaient pas l'œuvre de ses faux dieux. Ezéchiel ne manqua pas de faire ressortir aussi cette vérité (VI, 9 ; XII, 15) ; il montra également que les richesses des Babyloniens sont la récompense des guerres qu'ils ont faites pour exécuter les ordres du vrai Dieu (XXXIX, 18, 20).

C'est pour le même motif que, dès le début de son livre, Daniel déclare que Dieu livra Joachim et une partie des vases du temple à Nabuchodonosor (ch. I, 2) et que partout il montre le vrai Dieu donnant et ôtant les empires, soumettant tout à sa volonté. Il annonce à ce roi la succession des empires et il lui dit clairement que la puissance de Dieu se manifestera de nouveau en

faveur du peuple juif, que ses ennemis seront châtiés, et que « le royaume de ce Dieu Très-Haut » sera fondé par le Messiepromis à ce peuple.

C'est aussi pour affirmer l'action triomphante du vrai Dieu et du judaïsme sur ses ennemis que Daniel fut appelé à confondre les « sages » du paganisme. On comprend dès lors facilement pourquoi Daniel raconte qu'il servit Dieu fidèlement et qu'il en reçut une sagesse extraordinaire, et spécialement « une intelligence des visions et des songes » supérieure à celle des sages babyloniens [I, 17-20]. Les dons qu'il a reçus ont pour but d'amener ces sages à rendre hommage au Dieu d'Israël. C'est donc pour nous faire connaître les résultats obtenus, que Daniel raconte divers événements où il se trouva en présence des sages de la Chaldée [II, IV, V]. Une lutte s'établissait ainsi entre la religion juive et le polythéisme babylonien. Dans ce combat, la sagesse des devins idolâtres est confondue par celle du pieux serviteur du vrai Dieu et Jéhovah l'emporte sur tous les prétendus dieux de la gentilité.

Ainsi l'histoire personnelle de Daniel n'apparaît que comme une manifestation de l'action divine dans l'instrument qu'il a choisi pour attester sa puissance et révéler sa présence à son peuple. Les captifs étaient autorisés à dire : Notre Dieu a permis que nous soyons captifs des Gentils, mais il montre, par les miracles qu'il opère dans le prophète Daniel, sa supériorité sur les dieux du paganisme, et il fait voir en même temps que le peuple vaincu est à ses yeux supérieur à celui qui le tient sous sa domination.

Le ministère de Daniel contribua de la sorte, avec celui de Jérémie et d'Ezéchiel, à maintenir le culte du vrai Dieu et le souvenir de Jérusalem dans l'âme des enfants d'Israël. Il put y avoir des apostats parmi ces déportés, mais le plus grand nombre d'entre eux resta fidèle au culte de Jéhovah.

Bien plus, par sa résistance aux tentations du paganisme, le peuple juif donna une haute idée de lui-même et de son Dieu. Les enfants d'Israël dispersés en Babylonie, en Assyrie, en Médie et en Perse, soutenus par les miracles et par les prophéties de Daniel, purent accomplir la mission qu'ils avaient reçue de préparer les peuples de l'Asie à l'avènement du Messie. La mission que Daniel remplit ainsi auprès des Juifs déportés et auprès des païens, nous donne la clef de sa vie et de son livre.

Mission de Daniel au sujet des espérances messianiques. — C'est surtout en vue de développer et de rectifier ces espérances

que Daniel fut favorisé des inspirations célestes. Nous comprendrons l'opportunité de ces nouvelles révélations pour peu que nous entrions dans les préoccupations du peuple déporté. D'abord, lorsque les païens disaient que Jéhovah était une divinité du second ordre, incapable des grandes actions qui illustraient les divinités auxquelles s'adressaient les hommages suprêmes de leur culte, il était naturel que les Juifs publiassent les pages dans lesquelles les prophètes de leur nation avaient annoncé les événements de la captivité provoqués par Jéhovah lui-même et la venue prochaine d'un Libérateur qui détruirait les divinités nationales des Babyloniens. Déjà Isaïe s'était préoccupé de l'épreuve redoutable que devait subir la nation juive, et il s'était attaché à donner aux futurs déportés des consolations qui devaient leur être si nécessaires : il leur avait montré longtemps à l'avance le chef qui devait mettre un terme à l'exil, l'instrument de Jéhovah, Cyrus (ch. XL-LXVI). Jérémie avait compté les années de la captivité et les Juifs s'imaginaient que, aussitôt après leur retour à Jérusalem, le Rédempteur allait apparaître. Sachant, d'ailleurs, qu'ils étaient les porteurs de l'idée messianique, les exilés n'ont pas manqué de parler des glorieuses destinées qui les attendaient eux et l'humanité tout entière. Ainsi dans cette défaite, le vaincu était encore soutenu par la vivacité de ses espérances : le corps de la nation juive était momentanément détruit; mais son âme vivait encore.

Il ne doit, dès lors, pas paraître étonnant que, à l'époque de la captivité, les espérances messianiques se soient plus expressément développées chez les Juifs et même chez les païens.

Ce réveil du Messianisme est attesté par les prétentions idolâtriques des rois babyloniens et des apothéoses dont nous avons dit un mot. Tous ces rois se supposent une filiation divine. Nabuchodonosor regarde Bel comme son aïeul (ὁ τε Βῆλος ὁ ἐμὸς Πρόγονος; *Eusèb.Prépar. Evang.* IX, 41) et Balthasar se donnait pour « Fils du dieu Mérodach. » Darius le Mède se fait adorer et Agradates prend le nom de Cyrus afin de se présenter à ses sujets comme un dieu-soleil. Vers le même temps, après avoir été initiés aux doctrines contenues dans le *Ketab* ou dans la Bible des enfants d'Israël, d'autres faux Messies (Bouddha, Lao-tse, Zoroastre) se présentent aux peuples de l'Orient sous forme de réformateurs religieux.

Dans cette perturbation des esprits, Dieu suscita Daniel pour être le héraut de la délivrance messianique. Ce prophète fut chargé d'entretenir dans le cœur du peuple élu la foi au Messie

et au futur Royaume de Dieu ; car dans l'état d'humiliation et d'infortune où se trouvaient les enfants de Jacob, cette attente du Messie devait être le principal mobile qui les encouragea et qui les soutint. C'est en vue du Messie qu'ils purent être amenés à la repentance, à la conversion qui devaient les rendre dignes d'entrer dans son royaume. Il n'est donc pas étonnant que, pour favoriser ces heureuses dispositions, Dieu ait voulu, au moment où les épreuves d'Israël se multipliaient, préciser et agrandir l'espérance dont les prophètes avaient été les éloquents organes. Nous comprenons que le Très-Haut ait choisi la période de la captivité pour faire une déclaration solennelle qui servit d'orientation et de boussole à la croyance des Juifs et des païens relative au Messie.

En premier lieu, il voulut réformer les doctrines messianiques altérées par le polythéisme et marquer du sceau de sa réprobation les Rois-dieux du paganisme et les autres faux Messies. C'est dans ce but que Daniel fut chargé de donner des éclaircissements sur la nature même du vrai Messie, d'indiquer le sens ou le but de sa venue [IX, 24], et le genre de royauté qu'il établirait sur la terre.

D'un autre côté, au prophète Daniel était réservée aussi la mission de faire connaître l'époque de l'avènement du Rédempteur du monde. Les prophètes antérieurs à la captivité semblent parfois rapprocher le retour des Juifs à Jérusalem et la venué du Messie. Nous expliquerons au chapitre XII comment et pour quel motif ces deux évènements s'unissaient souvent dans les visions prophétiques. Les exilés, peu attentifs aux raisons de cet usage des prophètes qui rapportent tout au Messie, saluaient leur indépendance prochaine comme l'avènement du règne de la justice et de la paix sur la terre. Les païens eux-mêmes avaient été amenés à reconnaître, dans les générations juives de cette époque, le pressentiment des temps nouveaux. Les uns et les autres se trompaient en supposant que le grand avènement de l'Homme-Dieu aurait lieu à bref délai.

Dieu voulut donc fixer les Juifs et les Gentils sur le temps qui devait s'écouler jusqu'à la Rédemption, et révéler certains faits relatifs au rétablissement des Israélites à Jérusalem ; Dieu voulut qu'un rayon prophétique éclairât cette longue période de 500 ans, pendant laquelle Israël devait subir une tourmente qui faillit emporter la nationalité juive et le culte même de Jéhovah.

Daniel fut donc chargé d'annoncer l'époque précise de la venue du Messie, et de faire apparaître le doigt de Dieu dans la

période de la domination des puissances terrestres. C'est pourquoi le grand captif prédit la prochaine décadence du premier des quatre grands empires, indique la naissance des trois autres, annonce intelligiblement et décrit cette série de révolutions qui ont précédé et qui ont suivi l'avènement du Messie. Le monde allait poursuivre sa marche vers l'époque messianique, et l'Esprit de Dieu qui avait fixé « le temps favorable » daigna manifester et plus clairement et plus explicitement les faits futurs que sa toute-puissance avait résolu d'accomplir. Daniel fut le prophète des temps postérieurs à l'exil.

Daniel prophète. — Nous prenons ici le nom de « prophète » comme désignant un homme qui a annoncé aux hommes des révélations reçues de Dieu. Le prophète est un homme inspiré de Dieu, un homme qui a vu des choses futures comme si elles étaient présentes ou qui a entendu des paroles au moyen desquelles Dieu lui a révélé quelques-uns de ses secrets. (Voy. ch. II § VII, la réfutation des objections relatives au prophétisme.)

Or, il suffit d'avoir des yeux pour constater que l'auteur de ce livre est un prophète, s'il a écrit avant les événements qui s'y trouvent prédits. Nous prouverons plus loin que ce livre de Daniel est authentique et qu'il date d'une époque bien antérieure aux événements qu'il décrit.

D'ailleurs, nous trouvons déjà une preuve d'authenticité dans le titre même de « prophète » que toute l'antiquité juive et chrétienne a reconnu à Daniel. C'est ce Daniel, vivant à la cour des rois de Babylone, qu'elle a toujours tenu comme auteur du livre qui porte son nom. Les Juifs ont toujours regardé ce livre comme dicté par le saint Esprit, et ils l'ont placé dans le Canon de leurs saints livres longtemps avant l'accomplissement des prophéties qui s'y trouvent (voy. ch. II, § IX).

Daniel a toujours été compté par les Juifs au nombre des plus célèbres prophètes. Josèphe qui était prêtre et versé dans la connaissance des saintes Ecritures et des traditions de son peuple, semble préférer Daniel à tous les autres prophètes. Et sur ce point, il est un témoin irrécusable de la foi des Juifs de son temps. Voici le jugement motivé qu'il porte sur Daniel : « Je crois devoir m'étendre ici sur le mérite de ce grand homme, et en rapporter surtout ce que personne ne saurait s'empêcher d'admirer. Tout fut extraordinaire en lui, comme dans le plus grand des Prophètes. Il fut, pendant sa vie, considéré des rois et honoré des peuples, et il a laissé après sa mort un monument qui ne mourra jamais. Notre nation lit encore aujourd'hui les

Livres qu'il a composés, et leur lecture prouve bien sensiblement que Dieu se communiquait à lui. Car il ne prédit pas, comme les autres Prophètes, les choses en général qui doivent arriver, mais il marque le temps fixe auquel elles doivent arriver... Il nous a laissé ses prophéties par écrit, et on peut voir combien elles sont exactes et fidèles » (1).

Après avoir donné une analyse de la prophétie relative à la persécution d'Antiochus Epiphane, Josèphe ajoute : « Cela arriva à notre nation sous Antiochus Epiphane, comme ce prophète l'avait vu et l'avait écrit » (2). Parlant, ailleurs, de la profanation du temple par ce roi persécuteur et de la restauration du culte judaïque par Judas Machabée, Josèphe dit : Il arriva de la sorte que la désolation du temple s'accomplit ainsi que Daniel l'avait prédit, 408 ans auparavant; il annonça, en effet, qu'il serait dévasté par les Macédoniens » (3).

Josèphe reconnaît aussi l'accomplissement des oracles de notre prophète au sujet du quatrième empire. « Ce grand prophète, dit-il, a aussi eu connaissance de l'empire de Rome et de l'extrême désolation où il réduirait notre pays. Dieu lui avait rendu toutes ces choses présentes : et il les a laissées par écrit pour confondre l'erreur des Epicuriens qui, au lieu d'adorer sa providence, croient qu'il ne se mêle pas des affaires d'ici-bas; et que le monde n'est ni conservé ni gouverné par cette suprême Essence, également bienheureuse, incorruptible et toute-puissante, mais qu'il subsiste par lui-même; sans considérer que, si ce qu'ils disent était véritable, on le verrait bientôt périr comme un vaisseau qui n'ayant point de pilote, est battu par la tempête..... Il ne faut point de meilleures preuves, que ces prophéties de Daniel, pour faire rejeter l'erreur de ces personnes, qui ne veulent pas que Dieu prenne soin de ce qui se passe sur la terre. Car, si ce qui arrive dans le monde n'arrivait que par hasard, comment se pourrait-il faire que nous vissions toutes ces prophéties s'accomplir? (*Hist. des Juifs*, liv. X, c. XI, 7.)

(1) *Antiqq. juiv.*, liv. X, ch. XI, 7.

(2) *Ant. juiv.* liv. X, ch. XI, 7.

(3) *Ibid.*, XII, VII, 6. — Ce chiffre de 408 n'est pas exact. Josèphe a sans doute placé la prophétie de Daniel en 573 avant J.-C. Mais cette année-là Nabuchodonosor était encore sur le trône. La suppression du culte eut lieu en 168 av. J.-C., et la reconsécration du temple en 165.

En disant que ce livre était lu encore de son temps dans les Synagogues, l'historien juif nous indique assez quelle était la valeur de ce livre, puisqu'on ne lisait dans ces assemblées que les seuls livres canoniques ou reconnus comme inspirés de Dieu. Il met d'ailleurs positivement le livre de Daniel dans la classe des « Ecrits sacrés, » des « prophéties » « dont l'accomplissement, dont la vérité, confirmée par des faits, a obligé tout le monde, non seulement à ajouter foi à ses paroles et à l'estimer, mais à croire « qu'il y avait en lui quelque chose de divin. » (*Ibid.*, liv. X, XI, 7).

Le même historien assure — et rien n'autorise à douter de la vérité de sa parole — que le livre de Daniel était tenu pour authentique et pour divin à l'époque des conquêtes d'Alexandre le Grand, auquel le grand sacrificateur fit voir dans les prophéties de Daniel le passage où il était prédit qu'un roi de Javan détruirait l'empire des Perses. Josèphe s'exprime ainsi à ce sujet : « Le souverain pontife (Jaddus) lui fit voir ensuite le Livre de Daniel, dans lequel il était écrit qu'un prince grec détruirait l'empire des Perses ; et lui dit qu'il ne doutait point que ce ne fut de lui que cette prophétie devait s'entendre. Alexandre en témoigna beaucoup de joie, fit le lendemain assembler tout le peuple et lui commanda de lui dire quelles grâces ils désiraient recevoir de lui, etc. » (*Hist. des Juifs*, liv. XI, c. 8.)

Les rationalistes ont eu beau épiloguer à propos de ce fait, attesté par Josèphe, ils ne sont pas parvenus à infirmer le moins du monde son témoignage (Voy. ch. II, § VI). Après avoir examiné, leurs objections, le lecteur se verra forcé de souscrire au jugement que de Saulcy a si bien exprimé au sujet de ce passage de l'historien juif. « Nous ne savons, dit-il, dans quel but l'on a révoqué en doute l'authenticité du récit que nous venons de reproduire d'après Josèphe, ou plutôt nous ne voulons pas deviner qu'elle a été l'arrière pensée qui a motivé ces dénégations. Nous nous contenterons donc de déclarer nettement que nous avons eu beau chercher, et que nous n'avons pu trouver une seule bonne raison pour douter de la réalité de ce fait intéressant. » (*Hist. des Machabées*, p. 92)

Le témoignage de Josèphe est confirmé par celui de Jésus-Christ et des apôtres qui, sous ce rapport, nous font connaître aussi la pensée des Juifs sur Daniel à l'époque où le Messie vint au monde. Jésus-Christ s'exprime ainsi [Matth. XXIV, 15] : « Quand donc vous verrez que l'abomination de la désolation qui a été prédite par le prophète Daniel sera dans le lieu

saint, etc., » (1). L'abomination de la désolation mentionnée ici par le Sauveur qui cite les paroles de Daniel, ne peut pas être celle qui est prédite au chapitre VIII (vv. 11-14) du livre de ce prophète, puis que celle-ci avait eu lieu sous Antiochus Epiphane. Mais le prophète Daniel avait prédit [ch. IX, 27] une autre « abominatiou de la désolation » qui eut lieu lorsque la terre sainte fut profanée par les armées païennes sous les Romains.

Les rabbins n'ont, au fond, jamais refusé à Daniel le titre de prophète. Les Talmudistes lui reconnaissent ce titre expressément et, dans le traité *Megilla* c. f., Daniel est compté parmi les quarante-huit prophètes de la nation juive. Le rabbin Maïmonide, regardé comme le plus illustre penseur juif du moyen-âge, compte Daniel au nombre des prophètes et reconnaît son autorité (*Moré Nebouchim*, liv. II, § 45). Jachides range Daniel avec les autres prophètes. Abarbanel déclare que « Daniel fut établi dans le secret de Dieu et qu'il entendit ses paroles » (sur *Dan*, p 17, 9). Ce même commentateur donne son assentiment aux rabbins qui, dans le *Seder Olam*, le comptent parmi les prophètes (ch. XX), et il ajoute : « cela n'est pas dit par voie de métaphore ou improprement, mais en toute vérité et précision. »

Ainsi les Juifs admettent très bien que Daniel est un prophète. A cet égard, la tradition juive n'a jamais varié, et quoi qu'ils aient placé le livre parmi les Hagiographes, ils n'en ont pas moins regardé l'auteur comme un prophète.

Seulement, les Juifs du moyen-âge ne s'expliquant pas pourquoi, dans leurs bibles, le livre de Daniel ne se trouve pas placé à la suite des livres d'Isaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel, ont eu récours à des suppositions ineptes. Ils ont prêté à leurs pères des intentions qu'ils n'avaient jamais eues.

Jouant sur le sens du mot *nabi* qui signifie aussi « prédicateur, missionnaire, » ils ont prétendu que Daniel n'était pas un prophète, qu'il n'avait pas rempli la fonction de prophète, qu'il n'a pas vécu à la manière des autres prophètes, mais princièrement (δυναστευτικῶς, *more principum*). En un mot, il n'avait pas été un *nabi* comme les autres ! Ainsi, on lit dans le Talmud : « Si Daniel ne fut pas prophète, c'est parce qu'il ne fut pas envoyé à Israël pour l'office de prophète » (*Sanhédrin*, c. XI, Megill. c. 1). Adoptant cette subtilité enfantine, Maïmonide

(1) Cfr. Marc, XIII, 14.

dit ; « Les Juifs n'admettent pas que Daniel ait été prophète parce qu'il n'a pas vécu à la manière des prophètes, mais à la manière des princes « (*Moré Nebouchim*, II, 35).

Le Talmud mentionne, du reste, un mot de rabbin qui réduit cette assertion à sa juste valeur : « Aggée, Zacharie, Malachie, avaient ceci sur lui qu'ils étaient prophètes et qu'il n'était pas prophète » (1). Expliquant cette assertion, les Talmudistes ajoutent : « Il n'était pas envoyé à Israël pour remplir l'office de prophétie. » Ainsi, ils veulent dire que Daniel n'a pas été un prophète-missionnaire, un prophète officiel, occupant une situation officielle de prophète, et qu'il n'a pas été envoyé, en cette qualité, aux chefs d'Israël et au peuple. Mais le Talmud complète le jugement qui précède en disant : « Il (Daniel) était plus grand qu'eux (les trois prophètes sus mentionnés), en ce qu'il vit la vision et qu'ils ne la virent pas. » (En Israël in Megilla, f. 144, c, 3). C'est là une allusion à une tradition d'après laquelle ces trois prophètes auraient été les compagnons de Daniel, qui ne furent pas aussi favorisés que lui (ch. X, 7).

Subtilités rabbiniques au sujet de l'inspiration. — L'explication dont nous venons de parler ne parut pas satisfaisante à quelques rabbins. Il s'en trouva donc qui imaginèrent des degrés dans l'inspiration divine et qui essayèrent d'expliquer la place que le livre occupe dans leur Canon, par quelque infériorité au point de vue de l'inspiration. Ils découvrirent « trois degrés d'inspiration » (celui de Moïse qui conversa *face à face* avec Jéhovah (degré propre à Moïse) ; celui des prophètes proprement dits qui étaient ravis en extase, de telle sorte que leurs facultés corporelles étaient comme paralysées, et leur esprit entièrement guidé par l'influence divine (ce degré se trouve dans les Prophètes dont les écrits constituent la deuxième partie du canon); enfin le degré propre à ceux qui étaient mus, illuminés et guidés, mais qui retenaient l'usage de leurs facultés corporelles et spirituelles (tel était le degré d'inspiration des livres compris dans la catégorie des *Ketûbim.*)

D'autres rabbins ont même distingué onze degrés de prophétie et ils ont dit que, pour mériter la qualité de prophète, il faut en avoir au moins trois. Ainsi il faut qu'il soit dit que la parole de Dieu a été adressée au prophète, et que la révélation qu'il a reçu en songe, ne soit plus appelée songe. Or, disent-ils, l'une et l'autre de ces conditions manquent à Daniel. Mais ce sont là

(1) Sanhédr. c. XI. Megill., c. 1.

des règles purement de fantaisie et dépourvues de preuves. Daniel a eu des visions et des révélations comme les autres prophètes. L'idée d'établir des degrés dans l'inspiration des écrivains sacrés est relativement moderne et n'a aucun fondement dans l'antiquité juive : c'est du pur rabbinage. Tous les écrits compris dans le Canon sont inspirés de Dieu.

C'est tout aussi inutilement que d'autres rabbins ont distingué la prophétie par l'esprit de prophétie et la prophétie par le saint Esprit, en reconnaissant toutefois que dans les deux cas les hommes inspirés de la sorte étaient mus par l'Esprit de Dieu. Ainsi ils disent qu'un livre est écrit par la prophétie (בנבואה) lorsque le prophète privé de ses sens et de ses forces et ravi en extase voit des visions et entend des voix; tandis qu'un livre est écrit par le saint Esprit ברוח הקודש lorsque le prophète conserve ses sens, parle comme un autre homme, mais de telle façon cependant que l'Esprit d'En-haut l'excite et lui suggère ce qu'il doit dire. C'est la pensée de Kimchi (*Préf. sur les Psaumes*) et de Maïmonide (*Moré Nebouchim,* liv. II, c. 45). Mais cette distinction ne repose sur rien de sérieux, et elle ne s'ajuste pas à tous les livres de la Bible, comme l'ont très bien démontré Glassius (Disp. I, in Ps. 110, 0, 45 et suivantes), Fabricius (*in partit. Cod. Biblici*, c. 5) et Constantin l'Empereur (1).

(1) Ce dernier s'exprime ainsi à ce sujet : Ante omnia de quodam Judæorum errore monendi sunt lectores : quum enim varios Prophetarum gradus constituant isti magistri, Danielem aliosque qui Hagiographorum (quæ vocant) authores nobis habentur, proprie Prophetas fuisse negant. Nec ullam aliam rationem speciosam obtendere queunt; quam ad posteriores prophetiæ gradus non pertigisse. Verum unde probabunt posteriores demum gradus prophetam propriè dictum constituere? Deinde unde probabunt, quæ Danieli similibusque obtigerunt, minora esse iis, quæ in reliquis prophetis agnoscunt? Sane quæ Maimonides ipse ad prophetiam requirit, ea in Daniele reperire est : nam parte 2. More Nebuchim, c. 41, f. 119. edit. Ven. p. 1, postquam inter quatuor modos quibus prophetæ datam sibi prophetiam enarrant, hos duos prius recensuit : 1. cum sermonem sibi per angelum in somnio vel visione factum dicunt; 2. cum verborum angeli meminerunt, nulla facta de visione vel somnio, in quo loquuti sunt, mentione; tandem subjicit, QUICQUID UNO HORUM QUATUOR MODORUM EVENIT, EST PROPHETIA; ET QUI HOC DICIT, PROPHETA, sc. est vel vocatur. At Daniel 7, 1, 16 et cap. 8, 2, 16, 17, primus modus occurrit; Daniel vero, cap. 9, ỳ. 21. secundus modus : nam visio cujus ibi fit mentio ad tempus aliud refertur, et vers. 23, ad visionem attendere jubetur, non vero dicit angelum in visione locutum, quod in primo modo requirit Maimonides. Quicquid

D'ailleurs, il est facile de voir que « la prophétie par l'Esprit saint » se confond avec « la prophétie par l'Esprit de prophétie » (1). En effet, le *ruah Elohim* est tout à la fois un « esprit de prophétie » et un « esprit de sainteté » et c'est ce souffle du Très-haut (Isaïe. XXXI, 1; XXXIV, 16; Ps. CXXXIX, 7) qui produit tout ce qui est excellent, éminent et supérieur dans son genre. La vertu prophétique provient aussi de ce *ruah Elohim* et les saints livres attribuent à cet Esprit de Dieu la force pénétrante de prévoir les choses futures (II, Rois, XXIII, 2; Joël III, 1 et suivants; Mich. III, 8, Osée XII, 11; Jérém. XXIII, 25, 28; XXXI, 26). La prophétie est une action manifeste et puissante de l'Esprit de Dieu. C'est ainsi que nous lisons dans le Ier livre des Rois (X, 6) : « Alors l'Esprit de l'Eternel te saisira, et tu prophétiseras avec eux, et tu seras changé en un autre homme. » Saint Pierre s'exprime de la même manière : « Ce n'est point par une volonté humaine que la prophétie a été apportée autrefois; mais c'est par le mouvement du Saint-Esprit que les saints hommes ont parlé » (II, Pierre, 1, 21). Les prophètes ont été « poussés par le Saint-Esprit et ils ont parlé sous le souffle de l'action divine, sous l'influence de cette action divine qui nous est représentée dans l'Ecriture comme étant l'action spéciale du Saint-Esprit. Ainsi, Ezéchiel nous dit qu'il a eu ses révélations par une pénétration de cet esprit dans son âme (II, 2; III, 24; VIII, 3; XI, 1, 5, 24; XXXVII, 1, etc.). Cependant les rabbins n'ont jamais douté qu'elles ne fussent inspirées « par la prophétie » et on n'a jamais contesté à Ezéchiel le titre de prophète. D'ailleurs, quelle dif-

sit, vel utrumque vel alterutrum modorum Danieli competere liquet : ut jam cætera loca in Daniele omittam. Verum enim vero nobis sufficiat Maimonidæ confessio in eodem libro, parte secunda, cap. 25, fol. 122, p. 1, DANIEL, PSALMI, VOLUMEN RUTH, ET ESTHER, OMNIA PER SPIRITUM-SANCTUM SCRIPTA SUNT, ET HI ETIAM OMNES VOCANTUR IN GENERE PROPHETÆ. Quin etiam abundans Spiritus-Sancti gratia eaque prophetica in Daniele per totum librum agnoscitur. (*Paraphrasis Jachidæ in Danielem*, annot. p. 4).

(1) Kuenen dit à ce sujet : « Dans tout l'Ancien Testament règne la conviction que l'esprit de Dieu et le prophétisme sont deux phénomènes (?) qui se tiennent, et que le dernier est la conséquence immédiate du premier. Tout d'abord, quand un homme, saisi d'un transport soudain, prophétise, on le rapporte à une irruption ou à une effusion de l'esprit sur lui» (*Hist. crit.*, etc., II, p. 592). Partout, en effet, la prophétie est marquée comme procédant de l'esprit de Jéhovah.

férence pourrait-on sérieusement établir entre les visions d'Ezéchiel, qu'il a eues lui aussi hors de la terre sainte, et les visions de Daniel ? Est-ce que tous les deux n'ont pas vu des anges, entendu des voix? Sur quoi se fonderait-on pour prouver que les derniers degrés de la prophétie mentionnés par le fils de Maïmon constituent le vrai prophète? Comment prouverait-on que ces degrés n'étaient pas dans Daniel et qu'ils sont dans Joël, dans Abdias ou dans Jonas?

Les anciens juifs n'ont pas connu ces subtilités. Les rabbins du moyen-âge ne les ont imaginées que pour masquer leur ignorance et pour avoir l'air de dire quelque chose. On ne peut, en effet, s'empêcher de reconnaître qu'un écrivain protestant a naguère très bien exprimé, en ces termes, le jugement qu'il faut porter en général sur la science de ces commentateurs : « Les docteurs juifs ont été d'assez pauvres théologiens, et en particulier, pour ce qui regarde la science critique appliquée aux livres saints, ils se montrent d'une faiblesse qui parfois touche à l'ineptie. Ils savent très peu de chose de science certaine, mais voulant tout expliquer, c'est dans leur imagination faussée par le préjugé qu'ils cherchent le plus souvent la solution de toute difficulté » (*Bulletin théol.*, 1866, pag. 296).

Daniel réclame, d'ailleurs, pour lui (ch. VII, 28 ; VIII, 18, 27 ; X, 7-10) le second degré de l'inspiration, c'est-à-dire celui d'Isaïe (VI, 5, 6) et d'Ezéchiel (I, 28 ; 11, 12). Le mode de ses communications avec le monde surnaturel se retrouve dans les autres prophètes. Moïse converse avec un ange, et il reçoit la Loi par le ministère des anges (*Act.* VII, 38, 53 ; *Hébr.* II, 2 et suivants ; *Galat.* III, 19). Les desseins de Dieu sont aussi dévoilés à Daniel par l'entremise des anges (VII, 16 ; VIII, 16 ; IX, 21). Mais ces communications n'en sont pas moins la Parole de Dieu. Les visions surnaturelles des symboles et la conversation avec les anges impliquent, en effet, des théophanies, des manifestations divines qui produisent dans l'esprit du voyant une véritable inspiration prophétique.

On a dit que les prophéties de Daniel se distinguent de certaines autres en ce qu'elles sont des visions, tandis que chez d'autres prophètes les visions sont plus rares et les révélations qui leur sont faites proviennent de discours. Mais qu'importe que l'œil et non l'oreille soit l'organe du prophète, du *voyant*? En est-il moins doué du don de prophétie parce que ce sont des visions et non des paroles qui lui sont révélées.

D'autres rabbins reconnaissant que, quoique Daniel eut reçu

des révélations divines, cependant il ne les avait eues que dans des songes et dans des visions nocturnes qu'ils regardent comme un mode de révélation plus imparfait. Mais ces explications sont relativement modernes et nous n'avons pas à examiner ces théories sur des divers degrés de l'action divine dans l'esprit humain : elles ne reposent ni sur la Bible, ni sur aucune tradition sérieuse.

Il est certain que tous les livres compris dans le Canon des livres de l'Ancien Testament ont été inspirés de Dieu. Daniel a autant de droit au titre de prophète que Nahum ou même Isaïe, cela est certain, et les Juifs eux-mêmes l'ont reconnu ; témoin Josèphe qui parle à cet égard comme Jésus-Christ. Daniel a été en communication avec l'Esprit qui souffle où il veut ; Daniel a été un organe du Saint-Esprit. Ce qu'il a écrit a été toujours considéré comme ayant été écrit sous l'action de l'Esprit de Dieu, comme digne d'une entière confiance et s'imposant à l'homme avec l'autorité d'une parole de Dieu. Daniel n'en possédait pas moins le don de prophétie et il n'en a pas moins mérité d'être appelé « prophète, » quoiqu'il n'ait pas été un *nabi* en Palestine.

Il n'y a du reste qu'à comparer les visions prophétiques avec les événements postérieurs. Car les Juifs n'ont jamais mis en doute l'authenticité de Daniel. Dès lors, on se voit forcé de conclure que Daniel fut un prophète et le plus grand des prophètes de l'Ancien Testament.

C'est même à cause de la supériorité de son esprit prophétique que son livre a été mis dans une place à part et que les rationalistes se sont tant matagrabolisé la cervelle afin de trouver quelque prétexte qui leur permît d'en contester l'authenticité. Aussi même au milieu de leurs discussions au sujet de l'inspiration propre à Daniel, les docteurs juifs ont-ils toujours reconnu que Daniel a été inspiré de Dieu, qu'il a prédit les événements futurs, qu'il a eu des révélations célestes et qu'il est vraiment un prophète. Abarbanel a soutenu contre Maïmonides que Daniel était doué des plus puissants pouvoirs prophétiques et il a refuté ce que Maïmonide avait dit de défavorable à Daniel (*Comment. sur Dan.*, f, 16, 3, f. 17, 18, 19). Joseph Jachides lui reconnaît le plus haut degré de la prophétie ou, comme il dit, l'extrême limite de la prophétie (קצה הגבול הנבואה) (ad cap. I, 17). Maïmonide lui-même dit que les propriétés du vrai prophète compétent à Daniel (*Fondement de la Loi*, c. 7). Josèphe avait déjà très justement appelé Daniel « un des plus grands prophètes » (ἑνί τῶν μεγιστῶν

προφητῶν. — *Antiq.*, liv X, c. XI, 7); et, d'un autre côté, le Talmud a très bien résumé la pensée de l'ancienne Synagogue et de tous les Juifs, en disant : « si tous les sages des nations étaient placés dans un des plateaux d'une balance et Daniel dans l'autre, il l'emporterait sur eux tous (*Yoma*, cité par Carpzov, p. 236, édit. du *Pugio fidei* de Raym. Martin).

Sentiment de Richard Simon. — Un homme qui ne saurait être suspect aux écrivains rationalistes résume ainsi ce débat : « Quoique les Juifs ne mettent point Daniel au rang des Prophètes (1), ils ne laissent pas de reconnaître que son livre est véritablement divin et inspiré, et qu'il renferme plusieurs prophéties. C'est pourquoi Isaac Vossius, le grand défenseur de la version grecque des Septante, n'a pas eu raison d'accuser les anciens Juifs d'avoir nié que Daniel fut Prophète, parce qu'ils se sentaient pressés par l'évidence de sa prophétie; c'est à quoi ils n'ont jamais pensé. Selon ce raisonnement, il faudrait aussi leur faire un crime de n'avoir point mis David dans le rang des Prophètes; ils ne nient pas pour cela qu'il n'y ait plusieurs prophéties dans les Psaumes. La dispute qui est entre eux et nous sur ce sujet est une dispute dè mots; en sorte que Théodoret leur a fait là-dessus un procès très-mal fondé, comme si les Juifs ne voulaient pas que Daniel eut été véritablement inspiré de Dieu. Saint Jérôme (*Præf. in Dan.*) leur a rendu plus de justice lorsqu'il a dit que les Hébreux qui ont divisé les livres sacrés en trois classes, n'ont pas mis Daniel dans la seconde qui contient les Prophètes, mais dans la troisième qui est celle des Hagiographes.

» La prophétie de Daniel n'est donc pas moins dans le recueil des livres sacrés qui composent le Canon des Hébreux, qu'Isaïe, Jérémie et les autres Prophètes; aussi Josèphe l'appelle-t-il *un des très grands Prophètes* (*Antiq.*, lib. X). Quand donc les Juifs disent que Daniel n'est point Prophète, ils ne veulent pas marquer par là qu'il n'ait point été inspiré de Dieu, ni que son livre ne contienne aucune prophétie; mais ils ont parlé de la sorte pour de certaines raisons qui leur sont particulières. Si nous les écou-

(1) Au lieu de « ne mettent pas Daniel, » il aurait fallu dire : « Ne mettent pas le *livre* de Daniel. » C'est, du reste, la pensée de R. Simon. Pour faire disparaître l'équivoque, il faut dire : « Quoique les Juifs ne mettent point le *livre* de Daniel au rang des prophètes, ils ne laissent pas de reconnaître que ce livre... » Simon reconnaît, en effet, que Daniel lui-même est mis au rang des prophètes par le Talmud et par tous les rabbins.

tons, David et Daniel ne doivent point être mis dans le rang des Prophètes, parce que leur manière de vivre dans les embarras de la cour était éloignée du genre de vivre des autres Prophètes. Cette manière de vivre a-t-elle empêché que Dieu ne se soit communiqué à Daniel, et qu'il ne lui ait révélé de très-grandes choses? En un mot, puisque les Juifs avouent que le livre de Daniel renferme plusieurs prophéties importantes, ils doivent le reconnaître avec les Chrétiens, et même avec Josèphe qui était Juif, pour un très grand Prophète. Tout ce qu'ils peuvent alléguer contre Daniel, c'est qu'il n'a pas été envoyé de Dieu pour annoncer au peuple ses prophéties; mais ils inféreront seulement de là qu'il n'a pas été du nombre de ces Prophètes qui ont porté leur parole au peuple en pleine assemblée : ce qu'il ne pouvait pas faire, puisqu'il n'était pas dans Jérusalem d'où il avait été envoyé fort jeune, ce qui ne diminue en rien l'excellence de ses prophéties. L'auteur de la Chronique des Juifs intitulée *Seder olam*, qui est un livre assez ancien, n'a aucun égard aux subtilités de ces docteurs. Au ch. 20 de cette Chronique, où il traite de Prophètes en particulier, et du temps auquel chacun a vécu, il nomme Daniel avec les autres : il met, de plus, Mardochée parmi les Prophètes et dans la même classe qu'Aggée, Zacharie, Malachie, qui ont tous prophétisé, selon lui, la seconde année de Darius (1). »

Daniel prophète-historien. — Daniel diffère des autres prophètes en ce qu'il est d'une façon plus accentuée un historien, La qualité de *prophète* ne peut lui être contestée, et il a mérité celle d'historien. Aussi est-ce justement que son livre a été nommé « une histoire de l'avenir. »

Pour le fond, il se rattache aux autres livres prophétiques; la donnée capitale est toute pareille : c'est le Messie attendu. Les prophéties de Daniel relatives à la christologie ont leur place marquée à côté des prophéties contenues dans le psaume CX, dans Isaïe (LIII) et dans Zacharie (VI, 10, 13). Mais ces prophéties ont un caractère particulier : elles font voir le moment précis où le Messie viendra établir son règne et le moment où il viendra juger le monde. Daniel distingue clairement la première venue du Messie et sa seconde apparition. Ce qu'il y a, en effet, de plus admirable dans ces prophéties de Daniel, c'est qu'il désigne clairement le temps auquel le Messie doit paraître, l'abo-

(1) *Critique de la Biblioth. des auteurs ecclés. et des Prolég. de la Bible*, publiés par Ellies-du-Pin, tom. 4°, p. 280 et ss.

lition des sacrifices et des cérémonies de la loi mosaïque, et l'année même où Celui qui est la Justice éternelle recevra l'onction sainte, et deviendra chef d'une nouvelle nation destinée à remplacer le peuple infidèle et déicide.

Mais les révélations faites à Daniel ne se rattachent pas seulement aux deux grandes manifestations messianiques ; il ne se contente pas de considérer les puissances du monde comme intervenant dans l'histoire du peuple juif. L'originalité de ce prophète se manifeste aussi en ce qu'il envisage la puissance païenne dans les phases successives de son développement et en rapport avec le règne de Dieu. Les prophètes qui ont vécu avant la Captivité ont proclamé des oracles concernant l'Egypte, l'Assyrie, Babylone, Tyr. Daniel saisit la suite des développements de la puissance de ce monde. Les grandes monarchies s'élèvent l'une après l'autre, et le prophète voit se développer en elles, avec des violences et des hostilités déterminées, le principe d'opposition au règne de Dieu. Daniel abonde ainsi en détails historiques et politiques : il voit comme déroulée devant ses yeux l'histoire qui doit s'écouler entre le moment où il écrit et l'avènement du Messie. C'est l'apparition de la prophétie apocalyptique ; c'est la révélation d'une série d'événements futurs que l'homme ne peut connaître que par une manifestation ou *apocalypse* divine qui s'étend au loin à travers les temps et les peuples. Le cercle de la révélation s'élargit donc pour Daniel. La prophétie revêt, dans son livre, la forme apocalyptique, qui donne plus de détails et, en particulier, des détails chronologiques. Sous l'inspiration divine, le narrateur en extase est moins un orateur enthousiaste qu'un historien exact et précis. Ne soyons donc pas étonnés en constatant que le livre de Daniel contient et condense un grand nombre de faits. Ce n'est pas sans motifs qu'il inaugure le genre qu'on a nommé apocalyptique d'après le titre du livre de saint Jean.

Motif de ce nouveau prophétisme ou de cette forme apocalyptique. — Une partie de la prophétie de Daniel est révélée et écrite pour une période dépourvue de révélations prophétiques ; elle est destinée à éclairer une longue période privée de révélations directes. Elle a donc dû être plus détaillée. Pendant plus de 400 ans aucun prophète ne devait apparaître en Israël : Daniel fut chargé de prophétiser pour ces quatre siècles qui ne virent pas de prophètes. Il n'est donc pas difficile de voir que Dieu avait de grands desseins en suscitant un homme tel que cet illustre prophète. Il s'en est servi comme d'un flambeau pour pro-

jeter des lumières sur le temps obscur qui marque la période de la captivité et sur les siècles confus qui suivent.

La forme apocalyptique est donc très appropriée à l'époque de la captivité. Le peuple de Dieu va se trouver dans une situation nouvelle. Une nouvelle période dans l'existence de ce peuple demande une forme nouvelle du prophétisme. De nouvelles instructions appropriées à ses nouvelles destinées sont transmises aux enfants d'Israël. Des prophètes, Aggée et Zacharie seront encore au milieu d'eux pour les exciter à rebâtir le temple et à garder la loi ; Esdras et Néhémie s'occuperont de réformer les mœurs, de reconstruire la ville et de rétablir (420-397 av. J.-C.) la nationalité juive ; Malachie, enfin, le dernier des prophètes de l'Ancien Testament, prophétisera la venue du Précurseur et l'avènement du Messie dans le Temple. Mais à partir de ce moment, le prophétisme doit s'éclipser. Sous les Machabées eux-mêmes, Israël ne devait pas voir se produire ce qui s'était vu toutes les fois que ce peuple avait gémi sous quelque servitude.

Dieu, cependant, n'avait pas abandonné les Juifs : Il leur avait réservé, pour cette période, le livre du prophète le plus surprenant, le plus caractéristique, le plus éclatant par la supériorité de ses révélations. Daniel fut choisi pour annoncer à ses coréligionnaires les desseins de Dieu ; le prophète de la captivité eut pour mission de servir de colonne de lumière pendant les quatre siècles de ténèbres qui séparent le temps des derniers prophètes et la première venue du Messie, suivie de la ruine de Jérusalem par les Romains. Il éclaira ainsi la voie des hommes pieux d'Israël pendant les siècles privés de prophéties, et il servit de flambeau au peuple de Dieu dans une période pendant laquelle il devait se trouver presque toujours entre les mains des païens.

Objection relative à l'originalité des prophéties de Daniel. — Quelques adversaires de ce prophète partent, pour l'attaquer, du fait que sa manière ressemble fort peu aux écrits des prophètes antérieurs à la Captivité et ils en concluent que ce livre a été écrit au temps des Machabées, c'est-à-dire au second siècle avant notre ère. Ainsi nous avons devant nous ce raisonnement burlesque : Le livre de Daniel diffère des autres écrits prophétiques; donc il a été écrit à l'époque des Machabées ! Mais on a beau répéter ce raisonnement sur tous les tons, nous trouvons que la conclusion nous laisse froids et nous voyons très bien qu'elle n'est nullement conforme aux principes de la logique.

Nous admettons, en effet, que Daniel est un prophète original,

que l'on ne peut passer de la lecture des livres d'Isaïe et des autres prophètes d'avant l'exil à la lecture de Daniel sans s'apercevoir d'un grand changement ; le livre de ce prophète, nul ne l'ignore, se distingue des autres livres de l'Ancien Testament ; il a un caractère qui lui est propre, une physionomie à part.

Mais de quel droit les adversaires du Daniel de la Captivité veulent-ils l'empêcher d'inaugurer un genre nouveau ? D'après eux, il faut que ce Daniel n'apporte rien de nouveau ni comme idée ni comme facture. Tous les prophètes doivent être mis rigoureusement au même pas, et réglés comme des montres marines. Des particularités de tout genre affectent le caractère des écrits bibliques ; chaque composition prophétique offre des caractères distincts : Isaïe est autre qu'Ezéchiel, saint Paul autre que saint Jean ; la révélation est reçue par chaque prophète, mais de telle sorte qu'elle est réfractée, pour ainsi dire, et qu'elle prend une direction particulière selon le caractère individuel du prophète. Daniel seul ne doit pas s'écarter de la ligne. Tout cela n'est permis que sous Antiochus Epiphane !

Cependant, s'il y a eu une époque qui autorisât une évolution profonde ou tout au moins une manière nouvelle et caractéristique dans le génie prophétique, c'est bien la période de la Captivité et de la dispersion des Juifs dans l'Asie centrale.

Pour juger le livre de Daniel, il faut rappeler quelques souvenirs qui éclairent la conception de cette œuvre et en font mieux comprendre le caractère ; il faut se pénétrer de la situation faite au peuple élu pendant l'exil et comprendre la mission de notre prophète (pp. 33-36). Alors, on n'est pas étonné que l'œuvre de Daniel se présente avec un caractère nouveau. Ce caractère serait inexpliquable sous la plume d'un pseudo-Daniel du second siècle. D'ailleurs, les fameux critiques n'ont jamais prouvé que la nouveauté ait tardé à paraître jusqu'à cette époque.

En ce qui a trait à la forme du livre de Daniel, on ne trouve pas chez lui des prophéties présentées généralement sous la forme oratoire ; nous y trouvons des récits qui ont pour objet des songes et des visions. Il est vrai, toutefois, que cette forme de révélation apparaît chez d'autres prophètes. Isaïe décrit l'admirable vision dans laquelle il contemple Jéhovah sur son trône (ch. VI) et nous pouvons citer encore les visions de Jérémie (ch. XXIV), d'Amos (ch. VII-IX) et surtout celles d'Ezéchiel.

Nous voudrions bien savoir, d'ailleurs, comment s'y prendraient les grands génies du rationalisme pour prouver que Dieu n'a pas pu, durant la Captivité, lancer un de ces astres qui tra-

cent un rayon lumineux tout neuf. Qu'est-ce qui leur permettrait de supposer que Dieu n'a pas pu créer, à cette époque, dans Daniel un foyer d'inspiration originale? Ils ne peuvent opposer que leurs parti-pris systématiques. Mais le livre de Daniel, dont l'authenticité est incontestable (voy. § X), suffit et au-delà pour renverser toutes ces critiques de mauvais aloi. Il nous prouve que Dieu a, au temps de l'exil, renouvelé le prophétisme dans son fond et dans sa forme. De sorte que, sous son inspiration, Daniel a exprimé dans une langue nouvelle, de nouvelles idées et produit un renouvellement profond des sentiments du peuple juif à l'égard du Messie.

Objection relative aux détails et à la grande précision. — On dit encore que les prophéties de Daniel datent d'une époque très éloignée du temps de leur accomplissement et que, d'ailleurs, les évènements y sont prédits avec des détails tellement circonstanciés, qu'on pourrait prendre la prédiction pour une histoire; en un mot, aucun prophète n'a annoncé l'avenir avec une précision si minutieuse. Telle est l'objection proposée d'abord par Porphyre et accueillie par une troupe nombreuse et bruyante d'écrivains modernes. Ainsi Lengerke prétend que l'inauthenticité du livre de Daniel est prouvée par le caractère de la prophétie (*der Charakter der Weissagung*) et tout particulièrement par sa précision (*und zwar ihre Bestimmtheit*). Cette objection pourrait être invoquée pour prouver que l'ouvrage n'est pas authentique..., s'il n'était pas prouvé qu'il est authentique. Mais comme la preuve de l'authenticité et de l'ancienneté du livre est inattaquable, il n'en résulte qu'une chose : c'est qu'on est forcé de conclure à l'origine surnaturelle de ces prophéties.

Il est, en effet, très vrai que certaines prophéties de Daniel sont très claires, surtout après leur accomplissement; il est très vrai qu'elles sont si détaillées qu'elles donnent presque au lecteur l'illusion d'un livre historique.

Mais il faut reconnaître aussi qu'il y a, quelquefois, chez les autres prophètes, des prédictions très précises et très spéciales. Moïse, par exemple, a prophétisé pour l'avenir le plus rapproché et pour un avenir très lointain. Il est faux, d'ailleurs, que les autres prophètes aient toujours annoncé les événements sans le détail des circonstances (Voy. Isaïe XIII, XIV, XV, XIX; Jérémie ch. XLVIII, XLIX; Ezéch. ch. XVI, XVII, XXIX et XXX). Ces prophètes prédisent, avec l'événement principal, un grand nombre de circonstances.

Les prophéties de Daniel portent aussi tantôt sur des événe-

ments prochains, tantôt sur des événements futurs plus éloignés de l'histoire judaïque. On remarque surtout une très grande précision dans les prophéties du IXe et du XIe chapitres. Mais ce caractère particulier tient à l'importance des événements qui y sont prédits et au but spécial que Dieu se proposait d'en faire connaître le moment et l'issue. La persécution d'Antiochus, par exemple, est un événement des plus importants de l'histoire des Juifs. Entre le retour de l'exil et la venue du Messie, la tentative impie d'Antiochus, pour détruire le culte de Jéhovah, forme un point capital, sur lequel Dieu pouvait fort bien vouloir porter la pensée de son peuple, afin que, lorsque le temps de la persécution serait arrivé, il ne se crut pas abandonné et qu'il sut qu'elle aurait une fin consolante pour lui.

Cette persécution d'Antiochus se trouve prédite dans une prophétie historique détaillée des règnes des Ptolémées et des Séleucides ; on y voit des indications précises relatives à une série assez longue d'événements concernant les rapports des Juifs avec ces divers rois d'Egypte et de Syrie. Il semble même, au premier abord, que la prédiction de ces événements n'a aucun rapport avec le règne du Messie. Mais on voit bientôt que, en dehors du but que Dieu se proposait en vue de l'intérêt que ces prophéties devaient avoir pour le peuple d'Israël contemporain du tyran, il y avait un motif de faire connaître à l'avance des événements qui devaient arriver avant l'avènement du Fils de l'Homme. On pouvait, en effet, conclure de cette sorte : les prophéties du VIIIe et du XIe chapitres se sont accomplies ; donc, les prophéties du VIIe et du IXe, relatives au premier avènement du Messie s'accomplirent aussi. Enfin, de l'accomplissement de toutes ces prophéties nous devons conclure également que la prophétie du XIIe chapitre, qui a pour objet la résurrection des morts et le jugement dernier, s'accomplira également.

Nous le reconnaissons donc très volontiers, la prophétie du XIe chapitre est très spéciale ; elle peut passer pour une description historique prophétisée, pour une histoire anticipée, quoiqu'elle offrit de grandes obscurités avant son accomplissement. L'Ange entre dans de minutieux détails sur les guerres des Séleucides et des Lagides (XI, 5-20) ; il retrace un tableau fait avec tant de précision que l'on peut, l'histoire en main, suivre le texte et y retrouver parfaitement les personnages mentionnés. La description du règne d'Antiochus et de ses persécutions (21-45) est très remarquable. Bref, la précision est beaucoup plus grande chez Daniel que dans les prophéties des autres

écrivains inspirés. Mais au lieu de reconnaître qu'il est impossible de ne pas tenir pour certain que ces prophéties ont précédé les événements (§§ IX et X) et que, dès lors, nous sommes forcés de conclure à l'inspiration divine du prophète, l'école rationaliste s'appuie, au contraire, sur la clarté et la précision que présentent ces prophéties pour soutenir qu'elles ne sont que des descriptions dues à un pseudo-Daniel qui aurait vécu du temps d'Antiochus Epiphane.

Voici, du reste, comment Reuss expose cet argument contre l'authenticité, argument présenté comme puisé dans la nature des prophéties de Daniel. « Des doutes non moins graves nous sont suggérés par la nature même des prédictions qui forment la substance principale de cet écrit. Voici un prophète qui ne se borne pas, comme tous les autres, à décrire en contours généraux les péripéties suprêmes du monde, mais qui en sait les moindres détails. Les autres peignaient l'avenir d'une manière pittoresque, il est vrai, et leurs tableaux étaient assez hauts en couleur ; mais ils se contentaient d'écraser les ennemis de leur nation d'une manière sommaire, et ce qui plus est, toutes les éclatantes victoires du droit, de la vertu et de la vérité, dont ils offraient la perspective à leurs lecteurs, étaient annoncés pour le lendemain, ou du moins il n'y avait pas, dans leurs prévisions, de quoi remplir un intervalle quelconque entre le moment présent et la fin désirée (1). Ici, c'est tout autre chose. La perspective de Daniel s'étend à des siècles, et son regard, plongeant dans un avenir caché à tous les autres mortels, est d'autant plus sûr et plus pénétrant, qu'il porte sur des évènements plus lointains. Car, non seulement il connaît toute la série des rois Séleucides et Lagides, leurs guerres et leurs mariages, mais il sait le nombre de jours que durera la profanation de l'autel de Jéhovah et la cessation de son culte (chap. VIII, 14 ; XII, 11) » (*Bible*, etc.).

Cette objection ne nous apprend qu'une chose, c'est que Daniel raconte d'avance quelques événements, d'une manière très détaillée, et que le regard du prophète est plus pénétrant lors-

(1) Cette assertion de Reuss montre qu'il n'a pas compris le but que se proposaient les prophètes en ramenant l'esprit de leurs compatriotes sur les temps messianiques. Il aurait compris que « les éclatantes victoires du droit, de la vertu et de la vérité » n'étaient pas annoncées comme devant se réaliser « le lendemain » du jour où le point précis et spécial de telle ou telle prophétie se serait accomplie. Voy. à ce sujet les remarques que nous exposons dans le commentaire du chap. XII.

qu'il porte sur certains faits relatifs au règne d'Antiochus. D'abord nous pourrions objecter que le regard du prophète n'est pas moins sûr lorsqu'il dépeint la succession des empires ou lorsqu'il compte le nombre d'années qui doit s'écouler entre une date indiquée et l'avènement du Messie sous un quatrième empire qui ne peut être que l'empire romain. D'un autre côté, nous ferons remarquer qu'il n'est pas étonnant que l'auteur ne se soit pas étendu sur l'histoire des rois de Perse ou sur les successeurs immédiats d'Alexandre. Il est tout naturel que les détails se dessinent plus nettement à mesure que la prophétie du XIe chapitre s'approche du temps d'Antiochus. C'est en vain que l'on s'efforce de trouver dans le détail de ce règne et du règne de ses prédécesseurs une marque qui indiquerait une transition entre la réalité historique et ce que l'on se plait à présenter comme étant purement du domaine de l'imagination.

En effet, de ce que les événements relatifs au règne d'Antiochus sont racontés d'une manière très détaillée, il ne suit pas que la date de la prophétie du ch. XIe soit donnée par les événements qu'elle prédit. Reuss trouve qu'elle renferme des erreurs historiques au sujet des rois de Perse (nous verrons que cette assertion est on ne peut plus fausse), et que la perspective devient plus claire à mesure qu'elle embrasse des événements plus récents, et qu'elle s'arrête à un moment que « l'on peut déterminer exactement le calendrier de l'histoire en main » (*loc. cit.*, p. 216). Mais c'est là un singulier raisonnement. Daniel n'a pas cru devoir s'étendre sur les règnes de Cyrus, de Cambyse, de Darius d'Hystaspe, de Xerxès et des autres rois de Perse ; donc il n'a pas pu vouloir donner des détails précis au sujet du plus cruel tyran qui devait mettre un jour la foi et la nationalité juives dans le plus grand danger. Nous avons déjà indiqué les motifs qui ont porté le Dieu d'Israël à prémunir son peuple et à lui faire comprendre qu'il ne l'abandonnerait pas dans ce moment critique.

Sur quoi, d'ailleurs, se fonde-t-on pour faire à Daniel un reproche au sujet de sa trop grande clarté en ce qui touche à cette grande persécution ? A-t-on prouvé qu'il est plus difficile au souverain Etre qui connaît toutes choses, de prédire toutes les circonstances possibles d'un événement ou de révéler toute la suite de plusieurs événements dans leur ordre naturel, que d'en indiquer une seule circonstance ? On n'a prouvé rien du tout. Il aurait fallu, du reste, prouver que la prophétie est impossible. Or, c'est ce que l'on ne prouvera jamais.

Remarquons de plus que l'on ne peut guère discuter sérieusement avec de pareils obstructionnistes. Une prophétie est obscure à certains égards : donc elle ne prouve rien ; une autre est d'une clarté telle que, après l'événement, on l'assimilerait presque à un récit historique : donc elle est supposée. Comment faut-il donc qu'elle soit pour avoir leur approbation ?

Arrêt arbitraire de la prophétie au règne d'Antiochus. — D'un autre côté, il est faux que toutes les prophéties de Daniel s'arrêtent à ce roi persécuteur. On peut aussi voir, « le calendrier de l'histoire en main, » d'autres faits qui rentrent aussi dans l'horizon du prophète et à la suite desquels il place l'époque messianique. A cet égard, les textes ne laissent rien à désirer : ils sont on ne peut plus transparents, et nous ferons voir qu'il n'est pas permis aux rationalistes de s'arrêter à mi-chemin. Ils seront forcés de reconnaître que, d'après leurs propres principes, ils devraient reporter la composition du livre jusqu'à la destruction finale de Jérusalem sous Titus, car la prophétie des LXX semaines (ch. IX) compte les années jusqu'à la mort de J.-C. et indique la ruine de la Ville et du Temple comme la conséquence de cette mort. Ainsi, pour se débarrasser des prophéties de Daniel, il ne suffit pas de reporter la composition de son livre jusqu'après le règne d'Antiochus Epiphane, il faudrait le reporter jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne. C'est dans cette impasse que conduit la fameuse règle de Porphyre. Les rationalistes reculent, il est vrai, devant cette énormité, et ils ont fait des efforts inimaginables pour altérer la prophétie messianique du IXe chapitre et la prophétie des quatre empires (ch. VII). Nous les verrons nier les choses les plus évidentes, avoir recours à des moyens qui ne prouvent rien, et se livrer à une besogne tout à fait vaine. D'un autre côté, ils essaieront inutilement de nier l'authenticité du livre. Nous prouvons que le livre est de date ancienne et qu'il ne peut, en aucune façon, être de l'époque machabéenne (§§ IX et X).

Envisagée en elle-même, l'exacte désignation de la série des événements ne prouve donc pas que le livre qui la contient a été écrit après l'événement. Les prophéties rapportées par Daniel sont possibles chez un homme inspiré de Dieu. Une inspiration de ce genre n'est pas impossible à Dieu : il peut communiquer une vision de détails. La seule recherche qui doive se faire à ce sujet est donc relative à un fait : on doit examiner si le prophète a vécu et prophétisé avant les événements prédits (Voy. §§ IX et X).

Nous discuterons aussi plus loin (ch. VII et IX) les fausses légendes imaginées par le rationalisme pour prouver que toutes les prophéties de Daniel s'arrêtent au temps d'Antiochus, et pour faire croire que les prédictions qui vont au-delà de cette époque ne se sont pas accomplies. Nous verrons qu'ils n'arrivent à ce résultat qu'en falsifiant le texte (Voy. ch. VII et XII).

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure que Daniel a eu des intuitions prophétiques qui ont été, avec raison, rangées au nombre des oracles les plus remarquables de l'Ancien-Testament. La prophétie apocalyptique rappelle, en effet, et indique plus manifestement une action plus étendue de Dieu sur le voyant. Dans ce genre d'inspiration, Dieu donne des lumières qui dépassent la mesure ordinaire des révélations prophétiques. En un mot, la prophétie apocalyptique est l'expression la plus parfaite de tout un ordre d'idées, de toute une phase du prophétisme chez le peuple élu. Aussi croyons-nous pouvoir appeler Daniel le plus grand des prophètes qu'ait eus le peuple hébreu : aucun prophète n'a une auréole plus lumineuse.

Motif de la place distincte que le livre de Daniel occupe dans les Bibles hébraïques. — Nous avons vu que ce livre a une physionomie particulière et qu'il se distingue des autres livres de l'Ancien-Testament. Mais ce qui frappe surtout, c'est que Daniel est le prophète historien de la période anté-messianique : il décrit des événements qui devaient s'accomplir dans une période postérieure à la Captivité et jusqu'à l'accomplissement des destinées du peuple d'Israël par l'avènement du Messie. Daniel est le génie qui parut comme un guide lumineux à la tête de la nation juive dans sa marche à travers les siècles qui vont de Malachie à saint Jean-Baptiste. Il dut, dès lors, paraître très naturel de mettre son livre parmi les écrits historiques qui se rattachent à cette période (Esther, Esdras, Néhémie). Ainsi la place de Daniel parmi ces écrits prouverait qu'on a voulu donner à ce prophète un rang supérieur à celui qu'occupent les autres prophètes, s'il y avait des rangs supérieurs et inférieurs parmi des livres qui sont tous inspirés de Dieu. Au sujet de la légende fabriquée par les rationalistes, à propos des *Ketûbim*, mot dont ils n'ont pas compris ni le sens ni la portée, voy. ch. II, § IX.

Ordre et dates des prophéties de Daniel. — Ce grand serviteur de Dieu a prophétisé depuis le commencement de la Captivité jusqu'à la troisième année du règne du Cyrus. Nous ne parlons pas ici des révélations dont le récit se trouve dans les six premiers chapitres, comme celle qu'il eut la deuxième année de

Nabuchodonosor (603 av. J.-C.), au sujet de la statue des quatre métaux, et celle qui eut lieu à la fin du règne de Balthasar (an 558). Contentons-nous de mentionner ici les visions des six derniers chapitres.

La première vision, qui se trouve au ch. VIIe [récit parallèle du ch. II]. arriva la première année du règne de Balthasar (561). C'est la vision des quatre monarchies et du royaume messianique : elle ne peut être limitée au règne d'Antiochus. La deuxième vision eut lieu la troisième année du règne du même monarque (558) : elle a pour objet l'empire d'Alexandre et elle aboutit au temps des Machabées (ch. VIII). La troisième vision eut lieu la première année de Darius le Mède (557). Elle contient la prophétie des LXX semaines (ch. IX). Enfin dans la troisième année de Cyrus (534), le prophète eut les révélations des événements racontés aux ch. Xe et XIe, ainsi que la prophétie qui a trait au second avènement du Messie (ch. XII).

Ces prophéties sont classées dans l'ordre chronologique indiqué par les dates de l'année où le prophète eut sa révélation. Elles ne se suivent pas dans l'ordre chronologique des faits prédits. Ainsi, au ch. IX, Daniel annonce les temps et les circonstances de la venue du Messie, tandis que c'est au ch. XI qu'il prophétise des événements qui devaient se dérouler depuis Cambyse, successeur de Cyrus, jusqu'à Antiochus Epiphane. Ces événements sont antérieurs au premier. Il suffit de savoir que ces visions sont classées dans l'ordre des temps où il a plu à Dieu d'en favoriser son prophète.

CHAPITRE II

LE LIVRE DE DANIEL

§ I

NATURE ET CARACTÈRE DU LIVRE

Importance du livre. — Ce livre, dont personne ne conteste la puissante originalité, nous offre un des monuments les plus remarquables non seulement de la littérature hébraïque, mais de toutes les littératures.

Il convient, du reste, de remarquer avant tout qu'il nous offre le résumé et la conclusion de tout le système prophétique de

l'Ancien Testament. C'est, en effet, la prophétie du Messie qui en forme l'unité, le sujet réel : tout la prépare et y vient aboutir.

A côté de révélations dogmatiques et morales, nous trouvons des prédictions relatives aux événements futurs, tellement précises, qu'il n'y a pas, dans les écrits des autres prophètes, une page qui offre quelque chose de supérieur. Ce livre suffit à lui seul pour prouver la théorie juive et chrétienne relative à l'inspiration des prophètes. Il nous offre aussi le récit d'une série de miracles parfaitement enchassés dans le cadre qui leur convient. Les miracles composent la trame des annales du peuple israélite, et ils apparaissent surtout aux époques critiques.

Daniel nous enseigne aussi une philosophie de l'histoire qui s'éclaire des lumières divines. En attestant sa croyance à la Providence et à la mission divine qu'avait reçu le peuple élu, il montre d'une façon évidente que le sens du divin est nécessaire pour comprendre l'histoire.

Ce livre est aussi très important pour la science moderne, à laquelle il fournit des lumières précieuses sur l'histoire des idées dans la société babylonienne au temps de la Captivité. On y voit ressusciter l'âme des générations éteintes et disparues de la scène du monde cinq siècles avant notre ère. Cet ouvrage d'un si haut vol a souvent l'attrait d'un roman. Le sujet du livre, les récits et la conduite des pensées créent un grand intérêt dans l'esprit des lecteurs.

Nature et caractère du livre. — Deux questions fondamentales se présentent à nous : la première est relative à son *origine* (son *auteur*, sa *date*) ou à son authenticité ; la seconde concerne le *sens* du livre. Cette dernière question doit être résolue la première, car il est nécessaire de connaître la pensée du livre, sa composition, son contenu avant de se prononcer définitivement sur sa provenance. De là résulte la nécessité d'analyser le livre et de donner une esquisse rapide du contenu de ce livre. Nous allons en retracer brièvement l'économie.

Analyse du livre. — Il contient d'abord une notice préliminaire sur la situation de Daniel à la cour de Babylone ; puis, il nous offre cinq récits d'autant d'événements remarquables de la vie du Prophète et de ses trois compagnons, et enfin quatre révélations qui lui sont communiquées.

Il faut d'abord constater que l'auteur n'a pas eu pour but d'écrire une histoire continue des Juifs ou des rois de Babylone pendant la Captivité. Il ne s'est pas proposé non plus d'écrire sa propre biographie d'une façon complète. Il ne raconte de l'his-

toire de son temps que ce qui est nécessaire pour faire voir comment il fut amené à accomplir la mission que Dieu lui avait destinée. Puis, il expose quelques événements dans lesquels son intervention présente un déploiement éclatant de la puissance et de la bonté de Dieu. Ainsi, il interprète le premier et le deuxième songe mystérieux de Nabuchodonosor ; il explique à l'impie Balthasar les mots de mauvais augure tracés sur le mur ; enfin, il montre comment il attaqua le polythéisme et comment il soutint la cause du Dieu d'Israël sous Darius le Mède.

Daniel ne nous apprend rien au sujet du règne des successeurs de Darius. Mais rien n'indique qu'il soit tombé en disgrâce. On sait, d'après VI, 28 et X, 1, qu'il occupait un poste honorable pendant les trois premières années du règne de Cyrus.

Tels sont les événements indiqués au sujet d'une vie qui a été, pendant soixante-dix ans, en contact avec la cour des rois de Babylone. Ainsi Daniel n'a pas songé à faire sa biographie, encore moins a-t-il eu le dessein d'écrire une histoire des souverains qui régnaient de son temps en Chaldée ou des Juifs qui y vivaient en exil. Quant à ces derniers, Daniel en parle très peu : seul, le fragment historique de Susanne nous permet de jeter un coup d'œil sur un intérieur des Juifs aisés à Babylone et nous fait voir que de bonne heure le page israélite de Nabuchodonosor était tenu en grande estime par ses compatriotes.

Comprenons donc bien que le Prophète ne s'est pas proposé de nous donner l'histoire des rois de Babylone. Il ne s'occupe même pas des faits et gestes des trois rois babyloniens qu'il mentionne. Nabuchodonosor, qui régna quarante-trois ans, prit Jérusalem, fit diverses conquêtes ; et Daniel se contenta de ne parler de ce roi qu'à propos des deux songes fameux et de la dédicace de l'idole colossale. De Balthasar, l'auteur ne nous fait connaître que les derniers instants de sa vie. Le récit relatif à Darius est borné à quelques faits qui indiquent la situation faite à Daniel, la naïveté de ce roi d'origine mède qui adore Bel et le Dragon, les intrigues des courtisans et la protection divine qui ne manqua pas au Prophète au moment du danger.

Ainsi, les fameux critiques modernes qui ont supposé que Daniel a voulu écrire, dans son entier, son histoire et celle des rois de Babylone pendant la Captivité, se sont étrangement trompés. C'est à tort qu'ils lui reprochent d'avoir écrit un ouvrage qui, à leur point de vue, leur paraît incomplet. Il a fait le tableau qu'il s'est proposé de faire. De quel droit lui en demande-t-on un autre ? Les rationalistes répètent à l'envi des clichés

d'après lesquels Daniel donne Balthasar comme ayant été le dernier roi de Babylone et comme faisant succéder Cyrus à Darius. Mais il sera facile de voir que ce sont là des traits qui ne se trouvent que dans l'imagination de ces critiques.

La seconde partie du livre comprend quatre prophéties qui furent révélées à Daniel dans les années que nous avons indiquées (p. 56). Ces prophéties sont marquées d'un caractère particulier, soit au point de vue de la forme, soit pour le fond. Cependant elles ont un air de famille avec la vision d'Ezéchiel et de Zacharie. Le principal objet de ces visions prophétiques est de faire connaître l'époque de la venue du Libérateur promis à nos premiers parents dans le Paradis terrestre, la condition future du peuple juif après la Captivité et la grande persécution qui faillit détruire la nationalité et l'existence même du peuple élu.

Plan général et division du livre. — Ce livre se divise naturellement en douze chapitres, en réunissant en un seul les chapitres X, XI et XII qui sont l'objet d'une même vision.

Il se divise aussi en trois parties : la première, qui comprend les six premiers chapitres, est plus particulièrement historique. La seconde, plus particulièrement prophétique, va jusqu'au ch. XII inclusivement (VII-XII). La troisième comprend, dans la Vulgate, les ch. XIII et XIV qui, avec les versets 24-90 du ch. III, forment la partie deutéro-canonique du livre de Daniel. Mais comme les fragments deutéro-canoniques sont aussi canoniques que les autres, nous les avons rétablis à la place à laquelle ils ont droit (voy. § XI). De la sorte, la partie plus particulièrement historique comprend les ch. I, I *bis* (ou XIII), II, III, IV, V, V *bis* (ou XIV) et VI.

Cette première partie expose, dans leur ordre chronologique, quelques événements de la vie de Daniel et de ses trois amis, et rend compte de quelques incidents politico-religieux survenus à Babylone pendant la Captivité. Les chapitres I et I *bis* offrent une partie de cette autobiographie qui nous permet de jeter un coup d'œil sur l'éducation chaldéenne de Daniel et sur les rapports de ce prophète avec ses compatriotes.

Toutefois, cette partie dans laquelle l'histoire domine est entremêlée de prophéties. Ainsi le chap. II nous offre un songe de Nabuchodonosor sur les quatre empires, dont l'interprétation fut révélée à Daniel, et cette vision prophétique correspond à la vision des quatre animaux qui symbolisent les mêmes quatre empires dans la partie proprement prophétique.

La seconde partie comprend les visions de Daniel, c'est-à-dire des révélations ou des prédictions très précises sur les événements futurs. Ces six derniers chapitres contiennent, selon le même ordre chronologique, les prophéties qui ont pour objet les destinées des Gentils dans leurs relations avec celles du peuple de Dieu. Les deux premières se rapportent plus spécialement aux quatre monarchies du monde couronnées par le royaume messianique; les deux dernières, au Messie et à Israël.

Les révélations les plus importantes sont celles des quatre royaumes païens qui auront des rapports avec le peuples de Dieu jusqu'à l'avènement du Messie, fondateur d'un royaume éternel (ch. II, VII, VIII), et la prophétie des LXX semaines d'années (ch. IX), qui développe la prophétie messianique indiquée sommairement dans les chapitres II et VII. Les prophéties ou visions relatives aux quatre empires nous offrent la même prophétie, sous d'autres images, et en abrégeant ou en développant certaines parties du tableau, qui déroule aux yeux l'avenir du monde. Ainsi, la seconde vision (ch. VIII) développe deux parties de la vision du chapitre VII qui ont trait à l'empire médo-perse et à l'empire macédonien ou grec. Enfin la vision des chapitres X et XI donne de grands développements à la partie des deux autres visions qui se rapporte à l'empire grec, et met à l'ouvrage son couronnement en annonçant (ch. XII) le second avènement du Messie dont il a été question au ch. VII.

Daniel abrège et offre des récits distincts. — Il ne faut donc pas demander à Daniel une relation historique des événements qui se succédèrent dans cette trame courante et changeante de la vie politique et quotidienne qui forme l'histoire des peuples babylonien et juif pendant la période de l'exil. Evidemment, à cette époque, des faits se précipitent et se succèdent très nombreux. Daniel ne s'est pas proposé d'en dresser l'inventaire et d'en résumer l'histoire. Il a fait un choix au sujet de quelques faits personnels et de quelques événements d'un intérêt général. Son livre — ne cessons pas de le répéter — n'offre pas une histoire suivie des rois de Babylone : c'est une galerie de tableaux qui représentent des figures curieuses et puissantes dignes de fixer le crayon de l'historien ou l'étude du philosophe.

Mais il faut remarquer, toutefois, que tous ces personnages sont peints dans leurs cadres, c'est-à-dire dans leur milieu vivant. Chaque individu passe avec un mot juste, un geste vrai, dans le récit forcément étroit d'un simple fait. Tout cela a été *vu* : on y trouve une odeur particulière du sol, un goût de ter-

roir, le rendu parfait des impressions que le prophète hébreu dut éprouver dans la situation où il se trouvait. Il n'y a pas un mot qui puisse permettre de supposer que ces pages sont sorties du cerveau abstrait d'un rêveur.

§ II.

L'HÉBREU ET L'ARAMÉEN DU LIVRE DE DANIEL

Division du livre d'après les langues. — Envisagé au point de vue du langage, ce livre comprend deux parties, l'une écrite en hébreu et l'autre en araméen ou chaldaïque. Nous ne possédons de deux chapitres et d'une partie du chapitre III qu'un texte grec. Mais ces fragments deutéro-canoniques [III, 24-90; XIII et XIV de la Vulgate] avaient été primitivement écrits en hébreu ou en araméen. Les parties écrites en hébreu sont : ch. I, II-4 ; VIII-XII. Celles qui sont écrites en araméen vont de II-4 à VII, 28.

Ce langage araméen ou chaldaïque était le dialecte des Araméens ou Syriens. Daniel désigne ce langage vulgaire de la Babylonie par le mot *aramît*, et Xénophon par le mot συριστί (*syriacè*, en syriaque). Mais on aurait tort de croire que l'idiome employé dans ce livre est la langue savante, la langue des Casdim mentionnée par Daniel (I, 4), et que l'on trouve dans les documents écrits en caractères cunéiformes (voy. Commentaire, ch. I, 4 et II, 4).

L'hébreu était la langue maternelle de Daniel, mais ayant été amené jeune en Babylonie, il en apprit la langue vulgaire tout aussi bien que la langue savante. Les occasions d'apprendre et d'employer ces deux langues ne lui manquaient pas et il put ainsi parler l'araméen tout aussi bien que sa langue maternelle. En commençant son livre, le prophète écrivit en hébreu biblique. Mais à l'occasion de la réponse des Casdim, il change de langage et il écrit en araméen. Après avoir dit : « Les Chaldéens répondirent en araméen..., » Daniel les laisse parler dans leur langue maternelle, et il continue en chaldaïque vulgaire ou syriaque ancien, variété de l'araméen. Ainsi, il écrit dans cette langue (ch. II), le dialogue du roi et des devins et l'exposition que Daniel leur donna du songe de la statue. Les chapitres III, IV, V et VI sont aussi écrits en araméen, et ils offrent des dialogues de Daniel avec Nabuchodonosor, Balthasar, son fils et

Darius le Mède. L'auteur a voulu employer la langue vulgaire afin de rapporter les propres termes des personnes avec lesquelles il s'est trouvé en rapport, les entretiens qu'il a eus avec des Babyloniens et les réponses qu'il a faites aux divers personnages de la cour chaldéenne. Il a voulu aussi que le peuple put lire et comprendre les prophéties relatives aux quatre empires et au règne du Messie. C'est ainsi qu'Esdras insère dans son livre, écrit en hébreu, des lettres de Rehum et de ses compagnons à Artaxerxès (Esdr., ch. IV) et de Tatnai à Darius (Esdr., V) et les réponses de ces rois (Esdr., IV, 16; VII) qui sont écrites en araméen, c'est-à-dire dans la langue dont se servaient les rois de Perse lorsqu'ils communiquaient avec les peuples araméens de leur empire.

Au lieu de comprendre le mobile qui a porté Daniel à écrire une partie de son livre en araméen, les érudits ont recouru à des explications du domaine de la fantaisie. Quelques-uns se sont contentés de dire que l'auteur, possédant également l'hébreu et l'araméen, écrivit ses mémoires selon que son goût le portait à employer l'un ou l'autre de ces dialectes. Mais ce n'est pas donner la raison du choix.

Huet pensait que Daniel avait écrit tout son livre en chaldaïque dont l'usage lui était plus familier, et que les Juifs, rentrés en Palestine l'avaient traduit en hébreu; mais que, par le malheur des temps, une partie du texte hébreu s'étant perdue, on le remplaça par les parties du texte chaldaïque (1).

Richard Simon n'eut pas de peine à réfuter cette assertion et il répondit à Huet : « Quel homme docte et pieux ne pourra-t-il pas objecter au savant auteur de la Démonstration évangélique, qu'il détruit l'autorité de la prophétie de Daniel, quand il en fait rétablir les exemplaires par de simples copistes, supposant qu'ils avaient été mutilés et tronqués? Y a-t-il quelque apparence

(1) Veri ergo mihi videtur proprius, Librum chaldaice primum fuisse exaratum a Daniele ipso, qui chaldaica lingua jussu regis Babylonii fuerat imbutus, et magnum linguæ hujus usum diutina inter Chaldæos mora comparaverat; deinde Ebraice a Judæis reducibus, in gratiam et utilitatem suæ gentis, idque publica auctoritate..... Inde contigit male multatis et detruncatis exemplaribus, quod labentibus annis usuvenisse nimis verum est..... Cum librarii ad scribendum opus et recomponendum accederent, quæ in Ebraico exemplari deerant, ex Chaldaico supplere cogerentur; unde ambiguus ille fœtus exortus est. *Demonstrat. Evangelica*, édit. 1640, p. 279.

que les Juifs qui, au retour de la captivité, ne parlaient plus hébreu, mais chaldéen, aient mis en hébreu pour l'usage de leur nation, un livre qu'on suppose avoir été composé dans une langue alors vulgaire (1) ?

Répondant à Frassen qui avait adopté l'opinion de l'évêque d'Avranches, Richard Simon s'exprime ainsi : « On demande ordinairement pourquoi Daniel a écrit sa prophétie dans ces deux langues. Si nous voulons en croire le P. Frassen, les originaux hébreux et chaldaïques de l'Ecriture ayant été altérés dans la suite des temps par les divers exils des Juifs, celui qui a entrepris de rétablir tout l'ouvrage, a été obligé de suppléer du chaldaïque et du grec ce qui manquait dans l'exemplaire hébreu, en conservant la propriété et l'intégrité de chaque langue dans toutes les additions, de peur qu'on ne l'accusât de nouveauté et de supposition s'il avait tout donné en hébreu, parce qu'en ce temps-là on ne trouvait aucuns exemplaires hébreux ou chaldaïques entiers, mais imparfaits. » Il est surprenant que ce théologien, qui ne veut pas qu'il soit arrivé le moindre changement dans des choses mêmes de nulle importance, vienne ici nous dire que les originaux sont imparfaits, et qu'on a été obligé d'en restituer une partie sur le chaldaïque et sur le grec : il n'a pas pris garde que par ce raisonnement il détruisait l'authenticité des livres sacrés. » (*Ibid.*, p. 284.)

C'est, en effet, sans le moindre fondement qu'on suppose que l'original avait été écrit en araméen et qu'il avait été traduit en hébreu ; c'est aussi sans preuves que l'on veut que le commencement et la fin du manuscrit aient péri ; rien n'autorise à penser que les fragments disparus furent remplacés par ceux qui se trouvaient dans une traduction hébraïque. On n'a rien trouvé non plus qui ait autorisé Fr. Lenormant à affirmer que, « dans les chapitres II à VII, on a suppléé à la perte de l'original par une version araméenne. » (*La Divination et la science des présages chez les Chald.*, p. 174.) C'est bien le texte original que nous possédons, et on ne saurait alléguer aucune raison qui permette de regarder le texte actuel comme n'offrant que des débris du texte primitif. Les Hébreux ont conservé le texte des douze chapitres tel qu'il avait été composé et ils ne se sont pas permis de toucher à la forme que le prophète lui avait donnée. Avant de recourir à des expédients si étranges, à des hypothèses que rien

(1) *Remarques critiques des Prolegomènes de la Bibliothèque*, etc., d'Ellies Du-Pin, tom. IV, p. 288.

n'autorise, les critiques auraient mieux fait de chercher à expliquer raisonnablement, d'après le livre même, le motif de l'emploi des deux langues.

La raison de cette diversité de langues dans la prophétie de Daniel n'est qu'indiquée d'une façon générale par Richard Simon qui, après avoir remarqué que Daniel écrivit en hébreu, ajoute : « Mais il jugea à propos de donner en chaldéen les actes qui regardaient la Chaldée, et qui étaient dans leurs fastes ou annales (1). »

La thèse qu'expose Richard Simon était connue de Huet, mais il se trouva arrêté par deux difficultés que nous surmonterons aisément (2).

Divers critiques ont, en effet, parfaitement motivé la différence d'idiome d'après la matière traitée dans ces pages, en disant que les morceaux écrits en araméen (II-VII) ont pour objet les destinées des peuples païens, tandis que les chapitres écrits en hébreu concernent plus particulièrement le peuple juif. C'est là évidemment la pensée qui s'offre à l'esprit lorsqu'on examine attentivement chacune des parties de ce livre. Il est alors impossible de ne pas voir que le choix des idiomes est motivé par la nature du contenu et par le peuple auquel chaque série de chapitres était plus spécialement destinée.

Il ressort, en effet, du livre que l'auteur a commencé à écrire en araméen après les quatre premiers versets du chapitre II, parce qu'il a voulu conserver à la scène son caractère babylonien : il rapporte les paroles mêmes du roi et de ses interlocuteurs; il a voulu rapporter jusqu'aux propres termes des personnages avec lesquels il se trouve en rapport. Il ne se contente pas de dire ce que les Casdim ont dit au roi ; il le dit dans leur langage, il s'est attaché à faire revivre ces conversations avec

(1) *Remarques critiques des Prolégomènes*....., de Du-Pin, p. 286.

(2) Ac pia sane et laudabilis doctorum virorum opinio est, qui discrepantiæ hujus causas scrutantes, consulto id factum esse a Daniele affirmarunt, ut sex chaldaicis capitibus haberent Chaldæi, quæ regibus suis evenissent; sequentibus quinque docerentur Ebræi futura mysteria post excisum Babylonicum imperium, Christi adventum et interitum, Hierosolymitanam cladem, Judaicarum reliquiarum salutem, et mortuorum ad vitam revocationem.

At cur tandem primum caput, cum prioribus tribus secundi versibus, ebraice conceptum est, quo res narrantur mere chaldaicæ? Cur visa Chaldæorum regna ad septimum usque pertinent caput, sermo vero chaldaicus ad octavum producitur? (*Ibid.*, p. 278.)

un souci constant d'exactitude et vérité. Il continue à écrire en araméen tout ce qui a trait à l'histoire de l'empire chaldéen. Il expose des faits publics, en témoin sincère qui ne craint pas d'être démenti.

Ainsi, Daniel écrit en araméen ce qui doit être lu et contrôlé par les Babyloniens. En racontant quelques fragments de l'histoire de son temps, il a employé cette langue parce qu'il destinait le récit des prophéties et des événements qui se trouvent dans les chapitres II, III, IV, V, V *bis*, VI et VII, à être répandus parmi les polythéistes qui mésestimaient le Dieu des Juifs et parmi les déportés qui s'étaient vus dans l'obligation d'apprendre la langue vivante, populaire de la Babylonie (1). Il raconte les événements dans une langue que les uns et les autres possédaient très bien. Les Casdim, par exemple, pouvaient ainsi constater que Daniel avait transcrit textuellement leurs paroles, les siennes propres, et celles des autres personnages qui se trouvaient mentionnés. Ce choix de l'araméen fait donc voir la grande exactitude du Prophète et la certitude de sa narration. Il nous apparaît comme un écrivain qui accomplit tous ses devoirs d'historien exact et documentaire.

D'un autre côté, nous ne saurions être étonnés que Daniel ait écrit en hébreu la partie prophétique du livre qui s'adresse plus spécialement aux Juifs ; car nous comprenons que, tout en voulant écrire ces prophéties dans la langue sacrée, il s'est proposé de reproduire textuellement les communications de l'Ange et ses propres paroles dont les termes exacts étaient restés dans sa mémoire.

Déjà, le rabbin Abarbanel avait émis ce sentiment. Il dit que le Prophète a écrit en hébreu les propres paroles qu'il adresse à son peuple et les paroles que l'Ange lui a adressées : ces paroles ont été écrites comme elles avaient été prononcées ; mais qu'il a écrit en araméen les paroles des Chaldéens et des rois, prononcées dans leur langue et les propres paroles que lui-même avait dites en araméen (sur Dan., col. 4).

En résumé, Daniel écrit une partie de son livre en araméen et

(1) Les Juifs passèrent facilement de l'hébreu à l'araméen. Ces deux langues avaient une grande affinité ; et les enfants des déportés qui revinrent en Palestine ne parlaient guère plus que l'araméen. Aussi du temps d'Esdras il fut déjà nécessaire d'ajouter, pour le peuple, au texte hébreu de la Bible, une explication en chaldéen (Néhém. VIII, 8).



une autre partie en hébreu, selon que l'une ou l'autre de ces langues se prête mieux chez lui à la plus scrupuleuse reproduction du réel. Daniel veut faire sentir à ses lecteurs les choses comme il les voit et comme il les sent. La coexistance de l'hébreu et de l'araméen, dans son livre, s'explique donc par le désir qu'il a de donner à toutes ces choses une plus grande intensité de vie, un plus grand relief, plus de mouvement et plus de couleur, plus d'exactitude. De la sorte, ses lecteurs ne lisaient pas seulement ses récits, ils les voyaient.

C.-B. Michaelis avait entrevu le motif de ce mélange d'hébreu et d'araméen : il a pensé que le prophète a voulu rapporter exactement les paroles des Chaldéens et que, possédant les deux langues, il a employé, selon qu'il s'y trouvait porté, tantôt l'une et tantôt l'autre. Rosenmüller qui rapporte ce sentiment (1), ajoute que cette explication serait assez probable, si le livre était de celui dont il porte le nom (*Satis quidem probabiliter sic statueretur, si ab eo, cujus nomen gerit, scriptus esset liber* (*ibid.*). Mais, comme ce commentateur allemand a adopté les préjugés du criticisme contre l'authenticité du livre, il a recours au préjugé d'après lequel le faux Daniel a voulu, en se servant des deux langues que devait savoir le vrai Daniel, tromper beaucoup mieux ses contemporains (2). Nous verrons plus loin ce que vaut cette insinuation calomnieuse. Contentons-nous pour le moment de répondre à une autre attaque de Rosenmüller.

Ce commentateur admet d'abord qu'il peut se faire que l'auteur ait eu pour but d'introduire sur la scène les sages et Nabuchodonosor parlant dans leur langue. Mais il trouve que

(1) Michaelis quidem Chaldaici sermonis in hoc libro usum arcessendum arbitratur partim inde, quod propheta ipsa Chaldaice loquentium verba voluerit referre, partim vero ex arbitrii quadam libertate, qua Daniel, Hebraicam quidem linguam vernaculam habens, Chaldaicam vero in Babylonia edoctus, modo hac, modo illa usus est in consignandis monumentis suis; quemadmodum apud nos docti viri, cum quid adnotant in suis schedis, modo Latina lingua, modo vernacula id faciunt, prout ipsis videtur et commodum est. (Dan., p. 30.)

(2) Quod autem personatus ille Daniel in libro suo Hebraicum et Chaldaicum sermonem alternavit, videtur nulla alia de causa fecisse, quam ut lectoribus persuaderet, compositum esse librum a vetere illo propheta, cui utriusque linguæ usum æque facilem esse oportuit, Hebraicæ quidem, quum ipsius vernacula esset, Chaldaicæ vero, quod in aula Babylonica eâ imbutus, inde a juventute illi adsuetus fuisset. (*Ibid.*)

cette raison, bonne pour les chapitres II-V, n'est pas valable pour le chapitre VI, car Darius le Mède, vivant au milieu de Perses et de Mèdes devait probablement parler le perse et que, dès lors, les faits qui ont eu lieu sous ce roi auraient du être racontés dans cette langue. Mais nous ferons voir que Darius le Mède était le gendre de Nabuchodonosor, vivant depuis longtemps à Babylone et devenu, à la suite d'une conspiration, roi chaldéen du royaume des Chaldéens. Ce Darius, en épousant la fille du destructeur de Jérusalem et en se faisant naturaliser babylonien, avait adopté le nom de Nériglissor, sous lequel il est connu dans l'histoire profane (voy. sur ces changements de noms, les observations qui se trouvent plus loin). De sorte que l'avènement de ce Mède sémitisé n'amena pas de changement dans la langue de la cour et des personnages mis en scène dans le chapitre VI de Daniel.

Mais Rosenmüller se raccroche à une autre objection dont la réfutation nous fera mieux comprendre encore le motif qui a fait agir l'auteur dans le choix des deux langues. Le commentateur de Leipzig trouve que le motif que nous avons indiqué, suffisant pour expliquer l'araméen des chapitres II-V, ne saurait être appliqué au ch. VIIe. Il est vrai que la prophétie contenue dans ce chapitre est en araméen. Mais il est facile de voir, comme l'observe Pusey, que la connexion de ce chapitre avec les chapitres écrits en araméen se trouve dans le sujet qui y est traité. « Le chaldaïque, dit-il, ne doit pas finir avec la partie du livre qui est en connexion avec les événements publics de l'empire. La première vision de Daniel est écrite aussi en chaldaïque. Ce n'est pas ce que nous aurions espéré. Peut-être cela a-t-il pendant quelque temps embarrassé quelques-uns d'entre nous, car le motif ne se présente pas de prime abord à l'esprit. La connexion est dans le sujet. La vision du septième chapitre est un supplément de la révélation du songe de Nabuchodonosor. Cette vision a, elle aussi, trait aux quatre grands empires du monde. Elle développe cette première révélation, la complète et la continue. Les prophéties qui suivent se rapportent plus spécialement à Israël. Ainsi, les événements ou les prophéties qui appartiennent à la révélation de Dieu adressée aux païens, ont été écrits dans le langage du grand empire païen d'alors. Ils étaient pour le monde et ils ont été écrits dans le langage commun au peuple de Dieu et au monde, dans un langage compris dans toute cette contrée populeuse qui s'étend du golfe Persique à Damas, et qui fut le siège, dans les temps

plus récents, de tant d'églises chrétiennes. Les prophéties qui se rapportent spécialement à Israël ou au temps du premier avènement de Notre-Seigneur, furent écrites dans le langage des anciens Prophètes. » (*Daniel the Prophet.*, p. 10.)

Auberlen avait déjà donné aussi l'explication suivante : « Daniel lui-même a distingué très nettement ces deux parties de son livre en écrivant la première en chaldéen, et la seconde, de même que l'introduction (chap. I) en hébreu. Il a donc fait usage, dans la première partie, de la langue du peuple païen sous la domination duquel il vivait, et, dans la seconde, de la langue du peuple de Dieu. Il n'aurait pu indiquer plus clairement qu'il s'agissait principalement dans l'une de la destinée des puissances terrestres et dans l'autre de celle du peuple de Dieu. Ceci explique d'une manière tout à fait simple et naturelle cet emploi de deux langues différentes, qui correspond à la division que nous donnons du livre de Daniel et qui la justifie. » (*Der Proph. Dan.*, etc., trad. de Rougemont, p. 44.) Ce savant critique ajoute à ces lignes une remarque importante que l'on ne saurait trop méditer. « Ce changement de langue, dit-il, est important surtout pour distinguer les deux parties du livre. On le divise d'ordinaire autrement que nous ne l'avons fait, en deux parties de six chapitres chacune. Or, en faisant rentrer le chap. VII dans la seconde partie, on se croit par là déjà plus ou moins fondé à rapporter la prophétie qu'il contient au règne d'Antiochus Epiphane, comme les autres visions de cette seconde partie. Puis, en vertu de l'analogie évidente qui existe entre ce chap. VII et le chap. II, on interprète celui-ci dans le même sens, de sorte qu'on ne trouve plus rien dans les quatre monarchies qui dépasse le temps d'Antiochus. Mais l'auteur lui-même a prévenu ce malentendu, en écrivant encore en chaldéen ce chapitre VII, comme pour indiquer tout à fait clairement qu'il appartient à la première partie. Il lui était d'autant plus nécessaire d'accentuer cette division-là, que l'autre division proposée a aussi sa raison d'être. En effet, les chap. VII-XII ne contiennent que des visions et les chap. I-VI que des histoires (car les songes de Nébucadnetzar eux-mêmes, II, IV, sont encadrés dans les récits). Et qui plus est, Daniel lui-même tient compte de cette division en groupant, d'après l'ordre chronologique, des histoires d'abord (I-VI), puis les visions (VII-XII), de telle sorte que la date des chap. VII-IX qui contiennent les plus anciennes visions est antérieure à celle des dernières histoires qui les précèdent.

» Il faut donc reconnaître qu'il y a deux manières de diviser ce livre, et que toutes deux ont leur raison d'être ; mais en passant du chaldaïque à l'hébreu (contrairement à tous les usages), Daniel a indiqué lui-même à laquelle il attachait le plus d'importance. En écrivant encore en chaldéen la première de ses visions (ch. VII) il a voulu la distinguer, aux yeux de tous, de celles qui suivent et signaler le rapport qu'elle a avec les précédentes et spécialement avec celle du chap. II, puisque, comme nous le verrons, il y a une liaison intime entre les chap. II et VII, de même qu'entre le III et le VI et entre le IV et le V. » (*Ibid.*, p. 45 et 46) (1).

N'ayant pas sérieusement réfléchi sur ces matières, Fr. Lenormant a dit que, « dans le premier chapitre, les rédactions des deux langues s'enchevêtrent de la manière la plus bizarre. » (*Correspondant*, 1874, p. 76.) Il aurait dû plutôt dire que ces rédactions s'agencent de la manière la plus naturelle.

Au point de vue de la langue et du fond, le livre se divise, en effet, en trois parties distinctes qui s'harmonisent admirablement. L'introduction (ch. I) et l'histoire de Suzanne (ch. I *bis*) ont été écrites en hébreu, ainsi que les premières lignès du ch. II. Puis, à l'occasion de la réponse des Chaldéens (ch. II, 4-VII) l'auteur écrit en araméen (sauf au ch. III, la prière d'Azarias et le Cantique des trois martyrs qui devaient être en hébreu). Nous avons vu que le changement de langage est motivé par la situation et par le désir de mieux exprimer les sentiments des personnages. Il est d'ailleurs évident que ces chapitres ont pour objet les monarchies terrestres qui doivent précéder le règne messianique et qu'ils racontent des événements dont les païens devaient avoir connaissance. La seconde partie (ch. VIII-XII) renferme quelques traits de l'histoire de ces monarchies dans leurs rapports avec Israël. L'avènement du Messie y est aussi prophétisé. Ces prophéties messianiques ont été écrites dans la langue du peuple auquel Dieu avait confié ses oracles et la mission d'annoncer le Messie. La langue hébraïque était la langue de la Loi et des Prophètes, la langue de la religion et de la littérature, la langue du Canon. Daniel

(1) Nous osons espérer que, après avoir lu ces explications, l'abbé Lamy, professeur à Louvain, ne trouvera plus qu' « il est difficile de donner une raison suffisante de cette variation de langage, qu'on trouve aussi dans Esdras, et même, pour un verset, dans Jérémie. » *Controverse*, tom. V, p. 554.)

l'emploie parce qu'il s'agit plus spécialement, dans ces chapitres, de la destinée du peuple hébreu. Nous ferons remarquer aussi que cette partie écrite en hébreu s'adressait également aux Juifs dispersés dans la Médie, en Assyrie et dans les contrées lointaines où la dispersion des dix tribus les avaient jetés.

C'est ainsi que s'explique, d'une manière tout à fait simple et naturelle, l'emploi des deux langues différentes. Les deux idiomes sont motivés par la nature du contenu et par le peuple auquel chaque série de chapitres est plus spécialement destinée. Ainsi, il n'est pas vrai, comme l'a dit Fr. Lenormant, que l'on ne puisse trouver une autre explication raisonnable du « brusque changement de langue qui s'observe à deux reprises dans le livre » (*La Divination*, etc., p. 175) que par la substitution d'une version araméenne d'origine palestinienne. Il est vrai que Merx s'est mal exprimé en disant que « l'auteur a choisi la langue araméenne comme langue populaire pour les parties de son livre écrites en vue du peuple, tandis que les morceaux apocalyptiques, destinés seulement aux hommes d'une culture plus élevée, auraient été composés en hébreu, comme dans la langue savante. » Lenormant lui répond avec raison que « ceci est contredit par ce fait que le premier chapitre, indispensable à l'intelligence de l'ensemble et tout à fait populaire, est en hébreu; tandis que le septième, entièrement apocalyptique, est en araméen (*Ibid*).» Mais nous avons vu que ce n'est pas là le motif de l'emploi des deux langues : Daniel se sert surtout de l'araméen pour le milieu araméen auquel il s'adresse. Le premier chapitre est écrit en hébreu parce qu'il n'a aucun intérêt pour les Chaldéens et qu'il était très utile pour les Juifs déportés. Le septième chapitre est écrit en araméen parce qu'il complète la vision du chapitre II et qu'il a pour objet des révolutions qui concernent spécialement la Babylonie. C'est la prophétie des quatre grands empires qui devaient se succéder et elle a en vue des événements qui intéressent au plus haut degré les destinées des peuples araméens. Cette prophétie est, d'ailleurs, une prophétie messianique qu'il convenait de faire connaître aux Babyloniens.

L'emploi des deux langues inexplicable chez un faussaire palestinien. — C'est donc avec raison qu'on a trouvé dans cette juxtaposition des deux langues du livre de Daniel une preuve de son authenticité. L'usage des deux langues s'harmonise, en effet, très bien avec la date de la composition du livre. L'emploi de l'araméen et de l'hébreu est naturel et facile à un individu placé dans les circonstances où se trouva Daniel.

On ne saurait, au contraire, expliquer cette anomalie dans l'hypothèse que rien ne justifie de la composition du livre à l'époque des Machabées. Les rationalistes se sont contentés d'en donner pour raison que l'auteur a eu pour but « le désir de donner à son livre un plus grand cachet d'authenticité. » (Voy. p. 66.) Sans doute un pseudo-Daniel aurait pu penser que le vrai Daniel du temps de l'exil devait savoir l'hébreu et l'araméen, mais il ne suit pas de là que ce faussaire eut été porté à employer ces deux langues dans son livre. Un romancier eut certainement écrit tout le livre en hébreu, la langue sainte des anciens prophètes. Tout ce qu'on a pu imaginer à ce sujet revient à dire que le faussaire, qui aurait fabriqué cet ouvrage à l'époque des Machabées, aurait été porté à introduire l'araméen dans son livre afin de présenter au public son œuvre comme provenant de l'ancien prophète, dont une légende aurait conservé le souvenir. Mais il est facile de voir que les prophètes contemporains et postérieurs, qui avaient vécu en Babylonie (Ezéchiel, Zacharie, Aggée, Malachie), n'ont pas écrit leurs révélations en deux langues. Ils ont écrit leurs prophéties en hébreu, quoique l'araméen fut devenu la langue vulgaire des Juifs après le retour de l'exil. Ces prophètes écrivirent leurs révélations dans la langue biblique, sachant très bien que des interprètes étaient chargés d'expliquer en araméen les livres sacrés écrits en hébreu. La langue hébraïque restait la langue sainte, la langue des saints Livres. C'est pourquoi Esdras, Néhémie et Mardochée ont écrit leurs livres en hébreu, c'est-à-dire dans la langue dans laquelle les autres livres inspirés étaient écrits. Esdras lui-même ne cite en araméen que des documents diplomatiques. Il n'y aurait donc eu aucun sujet de suspecter l'antiquité du livre, si tout Daniel eut été composé en hébreu. Dans l'intérêt de la vraisemblance, un faussaire qui eût voulu faire passer son livre pour l'œuvre de Daniel, l'aurait écrit tout entier dans la langue sainte, la seule dont avaient fait usage les anciens prophètes. D'ailleurs, les adversaires de l'authenticité de ce livre qui n'ont pu expliquer pourquoi il est écrit en deux langues, ont été tout aussi embarrassés lorsqu'ils ont voulu expliquer ce qui a déterminé pour tel ou tel chapitre le choix de l'une ou de l'autre.

Mais il est facile, au contraire, de voir dans l'emploi des deux langues, une confirmation de l'authenticité du livre. Cet emploi de l'hébreu et de l'araméen entre, en effet, en ligne de compte pour prouver que ce livre a été écrit à une époque, comme celle

de la captivité, où les deux langues étaient en usage. Daniel était plus à même que personne d'écrire alors dans ces deux langues; et a aucune époque il n'y eut, comme pendant l'exil et dans le siècle qui suivit, des lecteurs mieux disposés auxquels un écrivain put parler tantôt en araméen et tantôt en hébreu. Le Prophète vivait, en effet, au milieu d'Araméens et de Juifs : il connaissait les deux langues et il écrivit les chapitres II-VII afin qu'ils fussent répandus parmi les Chaldéens et parmi les enfants d'Israël. Au second siècle, un Juif aurait écrit en hébreu, comme l'auteur du premier livre des Machabées, ou en araméen abâtardi, comme Onkelos et les interprètes ou targumistes de ce temps-là. Mais il est prouvé que l'araméen de Daniel ressemble à celui d'Esdras et diffère beaucoup de celui d'Onkelos qui vivait après le règne d'Antiochus Epiphane. Nous verrons aussi que l'hébreu de Daniel a une grande ressemblance avec celui d'Ezéchiel, son contemporain.

Pureté de l'araméen et de l'hébreu du livre de Daniel. — Le chaldaïque ou l'araméen, parlé en Palestine (1), ne resta pas le

(1) Un dialecte araméen devint, après la Captivité, la langue des Juifs qui revinrent en Judée. Josèphe dit très-bien à ce sujet, que ses compatriotes avaient appris à Babylone une langue différente de celle de Moïse et, à propos de la ceinture des sacrificateurs, il fait cette remarque : « Moïse l'appelait ἀβανὴθ, mais nous, instruits auprès des Babyloniens, nous l'appelons ἐμίαν, » (Ant. j. III, VII, 2.) Les Hébreux avaient, en effet, appris à Babylone un idiome araméen ou syriaque qui, avec diverses modifications ou corruptions, devint le rabbinique.

Herzfeld aurait prouvé, d'après Kuenen (p. 663), que les Juifs, au retour de la Captivité, « comprenaient l'araméen, mais ne le parlaient ni ne l'écrivaient. » Toutefois, cette assertion n'est pas exacte. A cette époque les Juifs comprenaient et parlaient une espèce d'araméen. Ils durent l'écrire aussi pour se mettre en relation avec les gouverneurs qui, même sous le règne des Perses, employaient cette langue dans leurs rapports avec leurs subordonnés. Mais nous ignorons s'il y a eu à cette époque des Targums écrits. Nous savons seulement qu'Esdras fit expliquer la Bible au peuple en araméen.

Kuenen remarque que « l'hébreu, longtemps après qu'il avait cessé d'être une langue populaire, resta en usage chez les écrivains, chez ceux surtout qui traitaient de matières religieuses (p. 663). Mais il faut s'entendre au sujet de l'adverbe « longtemps. » Les faits relatifs à Zacharie, Aggée et Malachie qui ont parlé et écrit en hébreu, prouvent bien qu'il y avait alors des lettrés et un certain nombre d'autres Juifs qui parlaient hébreu, comme il y en a chez

même qu'au temps d'Esdras ; il subit des changements et s'altéra pendant la période qui se termine à l'époque des Machabées. De sorte que l'araméen de Daniel diffère de l'araméen qui était devenu la langue usuelle des Juifs palestiniens du second siècle avant notre ère.

On sait que, par suite de l'abandon de l'hébreu comme langue vulgaire, il fut nécessaire de faire, dès le retour de l'exil, des paraphrases du texte original de la Bible. On les lisait, dans les assemblées publiques, après la lecture de la Loi et des Prophètes, pour l'intelligence du peuple qui n'entendait plus l'hébreu.

Cherchant un argument contre l'authenticité du livre de Daniel, quelques rationalistes ont prétendu que l'araméen qu'on trouve dans des textes chaldaïques plus récents ne différait pas de celui de Daniel. Nous n'avons cependant de la période qui va de ce prophète à l'ère chrétienne que les Targums, composés plusieurs siècles après sa mort. Or, ces paraphrases offrent un idiome différent, sous divers rapports, de celui de Daniel et d'Esdras : l'araméen de Daniel et d'Esdras est babylonien, celui d'Onkelos et de Jonathan est un araméen qui a été altéré et modifié en Palestine. Il n'est pas possible de soutenir que l'araméen de Daniel est conforme à celui qui était usité à l'époque des Machabées.

D'un autre côté, on n'ose donner comme vraisemblable qu'un écrivain de l'époque des Machabées ait été capable et ait eu la pensée d'écrire en un langage vieux chaldaïque ! On aurait pu dire, sans doute, qu'il n'est pas difficile d'écrire tant bien que mal, en vieux style, des contes moyenageux, par exemple. Mais on sait que, à moins d'être très expert dans cette matière, on n'arrive guère qu'à composer un jargon hétéroclite où se mêlent le vocabulaire et la syntaxe de trois ou quatre époques différentes.

Or, il n'en est pas ainsi du livre de Daniel, et on ne voit pas, dans la même phrase, un mélange d'archaïsmes et des locutions toutes modernes. Le livre n'offre rien d'une composition qui ne s'accorde parfaitement avec l'araméen et l'hébreu que l'on parlait à Babylone du temps de la Captivité.

Mais il a suffi de quelques jugements non motivés de quelques

nous qui parlent le latin. Mais il n'en est pas moins vrai que depuis la Captivité, l'araméen était devenu usuel, comme langue parlée, chez les Juifs palestiniens.

critiques rationalistes, pour que le grand nombre de ceux qui ne sont pas en état de juger ait admis qu'il y avait dans le livre de Daniel, au point de vue de la pureté des deux langues, des difficultés insurmontables. Mais ces suppositions ne s'appuient sur rien.

4° Daniel a écrit dans l'idiome araméen en usage de son temps à Babylone. D'un autre côté, le livre d'Esdras, qui contient aussi plusieurs chapitres en araméen, offre à peu près le même langage que la partie chaldaïque de Daniel. On a même trouvé que le chaldaïque d'Esdras est plus moderne. C'est là une preuve en faveur de la thèse d'après laquelle ces deux livres sont à peu près de la même époque. Les juifs plus récents qui ont écrit en chaldaïque ont dû avoir un langage plus rapproché de l'idiome des Targums. En effet, ces paraphrases en araméen de l'Ecriture sainte remontent plus haut qu'on ne le croit généralement. Elles commencèrent à être en usage dans les synagogues du temps d'Esdras. L'interprète ou *túrgeman* était un homme autorisé, et la paraphrase n'était pas abandonnée à l'improvisation : elle était apprise par cœur : Onkelos et Jonathan, qui vivaient vers le temps de Notre-Seigneur, déclarent eux-mêmes qu'ils transmettent ce qu'ils ont reçu. On peut admettre qu'ils représentent un araméen qui remontait avant la période des Machabées. Mais cet araméen des targumistes est palestinien et il eut à souffrir de nombreux empiètements. L'araméen de Daniel et d'Esdras est babylonien. Aussi a-t-on pu dire que l'araméen de Daniel plaide en faveur de l'authenticité de son livre.

Mais ce n'est pas le résultat que les rationalistes se proposaient d'atteindre. Aussi De Wette crut qu'un mot sonore trancherait la question tout autrement et il ne craignit pas de dire qu'il ne voyait dans l'araméen du livre qu'un patois juif formé à Babylone (*Einl.*, 1833, p. 222). Dans la 7° édition de cette Introduction (1882), il s'est contenté de dire qu'il y a des motifs d'inauthenticité dans la corruption de l'hébreu et de l'araméen (p. 346). Mais il ne donne aucune preuve de cette assertion en ce qui touche à l'araméen. Lengerke se contente aussi de dire, à ce sujet, que la langue (araméenne et hébraïque) indique l'époque la plus tardive (*in die späteste Zeit*). Kuenen répète les opinions de ses maîtres : « La langue de ce livre, dit-il, est très corrompue et suffirait à elle seule pour attester que nous avons affaire à un des écrits les plus récents du recueil hébreu. Nous y trouvons alternativement de l'hébreu et de l'araméen, et cela d'une manière que nous ne pouvons expliquer qu'en supposant que ce

livre a dû être écrit assez longtemps après l'exil babylonien. On est amené à la même conclusion par l'emploi de certains mots quasi-hébreux, mais qui sont évidemment d'origine grecque. » (*Ibid.*, p. 565.)

Le critique de Leyde nous donne d'abord une simple affirmation ; puis, il avoue qu'il n'a pas compris le motif qui a porté l'auteur à se servir alternativement des deux langues. Pour expliquer cette juxtaposition de l'araméen et de l'hébreu, nous n'avons pas eu besoin de recourir à l'hypothèse d'après laquelle ce livre aurait été écrit « assez longtemps après l'exil. » D'abord, cette hypothèse n'explique rien, car c'est surtout « assez longtemps » après cette époque qu'un écrivain n'aurait pas fait usage des deux langues écrites dans l'hébreu et dans l'araméen en usage vers le temps de la Captivité.

Kuenen va, du reste, nous mettre sous les yeux les objections de Lengerke, tout en montrant, par ses hésitations, qu'il sent très bien qu'il n'arrive pas à la conclusion désirée. Après avoir dit que le livre d'Esdras fut écrit environ 300 ans avant J.-C., le critique hollandais ajoute : « La comparaison des morceaux araméens de Daniel avec ceux d'Esdras (IV ; 8-VI ; 18 ; VII ; 12-28) ne nous conduit pas à un résultat certain quant à leur origine. D'un côté, il est certain que Daniel et Esdras se rencontrent dans l'emploi de beaucoup de formes grammaticales qui diffèrent de celles des Targums (Hengstenberg, p. 303 svv.), mais cela ne prouve rien pour l'authenticité de Daniel, car les morceaux araméens d'Esdras n'ont pas été écrits de suite après la Captivité, mais, quelques-uns du moins, longtemps après Artaxerxès I[er] (+ 425 a. J.-C.). Le livre de Daniel, en admettant qu'il ait été écrit environ 165 ans av. J.-C., est plus rapproché du livre d'Esdras que des Targums.

« De l'autre côté, Daniel et Esdras diffèrent aussi en bien des points ; par exemple, au lieu de לכם, לחם (Esdras), Daniel emploie לכן, לחן ; il en est de même pour חמו, חמון ; גזבר et גדבריא. Pourtant notre connaissance du dialecte judéo araméen n'est pas suffisante pour nous permettre une conclusion au sujet de l'une et de l'autre. » (*Ibid.*, p. 664.)

Ainsi Kuenen reconnaît que l'araméen de Daniel est semblable à celui d'Esdras et qu'il diffère de celui des Targums. Mais il veut reporter la composition du livre d'Esdras à une époque tardive. Il ne voit pas qu'en reportant ce livre vers l'an 300, il n'affaiblit pas le fait du rapprochement établi entre l'araméen de Daniel et l'araméen d'Esdras. En effet, sans discuter ici ce

qui est dit de l'apparition du livre d'Esdras, il nous suffira de faire remarquer que les fragments araméens cités dans ce livre n'en remontent pas moins à une époque assez voisine de la fin de la Captivité. Ces documents vont de la première année de Cyrus (536 av. J.-C.) jusqu'à la septième année d'Artaxerxès Longuemain (458). Ces morceaux contiennent bien, à peu de chose près, l'araméen qui était en usage au siècle même où écrivait Daniel. Ce prophète écrivait encore la troisième année de Cyrus, c'est-à-dire en 534. La grande ressemblance qui existe entre l'araméen de ces divers écrits et celui du livre de Daniel est telle qu'on devait l'attendre après avoir considéré le rapprochement des dates de leur composition. Toutefois, il y a assez de différence pour repousser l'hypothèse d'après laquelle l'araméen de Daniel aurait été calqué sur celui d'Esdras.

C'est ainsi que l'argument de Lengerke, relatif au pronom pluriel de la seconde et de la troisième personne, est aisément réfuté. Kuenen et son guide ont-ils découvert que ces pronoms étaient écrits en araméen par un *m* et non par un *n*? Les pronoms *hom* (eux), *com* (vous) étaient écrits par un *m* dans l'hébreu et dans l'arabe, et avec un *n* dans le syriaque et dans le samaritain. Daniel emploie les formes de l'araméen de la Babylonie, et ce sont les plus usuelles dans cette langue. C'est ainsi que la forme *hon* est plus usitée dans les documents d'Esdras. Ainsi le raisonnement de Lengerke ne prouve rien.

Il en est de même de l'argument suivant reproduit par Kuenen : la langue dans laquelle est écrit Dan. II, 4-VII, en dépit du verset 4, n'est pas la langue de Babylone, mais un mélange d'éléments hébreux et araméens. Ainsi, par exemple le *hophal* est pris à l'hébreu (II, 10; IV, 33, etc.). Quand ce dialecte s'est-il formé? Kuenen pose cette question et n'a pas même essayé de trouver une réponse. Il ne pouvait pas la trouver, car il s'en était interdit le moyen. En dépit de ce qu'il dit au sujet du verset 4 (du ch. II), nous maintenons que l'araméen de Daniel était bien la langue parlée de son temps à Babylone (voy. notre Comment. sur ce verset). Ce qu'il dit de l'*hophal* ne nous effraie guère. Lengerke avait trouvé étrange l'emploi de cette conjugaison par Daniel; et Renan, faisant chorus, se hâta de dire que les Juifs des derniers temps av. J.-C. ont eu un dialecte araméen corrompu, chargé d'hébraïsme et dans lequel ils avaient « introduit l'*hophal*, qui ne se trouve dans aucun dialecte araméen. » (*Hist. des lang. sém.*, p. 220.) Aussi prétend-il que « la langue des parties chaldéennes du livre de Daniel est plus basse que

celle des fragments chaldéens du Livre d'Esdras, » et qu'elle « incline beaucoup plus vers la langue du Talmud. » (*Ibid.*, p. 219.) Mais, selon son habitude, cet écrivain ne donne aucune preuve de ce qu'il avance. Il n'est en tout cela que l'écho et le colporteur des affirmations gratuites de Lengerke. On sait, du reste, qu'il n'écrit que pour ceux qui se laissent aller volontiers à prendre des phrases pour des faits.

Un homme plus sérieux que les pseudo-critiques dont nous venons d'exposer les pensées, le docteur Pusey, a étudié très particulièrement l'hébreu et l'araméen de Daniel. S'aidant d'un essai du Rév. J.-Mc. Gill (*The Chaldee of Daniel and Esra*, dans le *Journal for sacred Literature*, janv. 1861), ce docte commentateur est entré dans les détails minutieux d'une étude comparative des divers dialectes hébréo-araméens et il a parfaitement élucidé les questions que le rationalisme s'était efforcé d'embrouiller (1). Les critiques ont été contraints de reconnaître que l'araméen de Daniel est à peu près identique à celui d'Esdras et est aussi distinct que lui de l'araméen des Targums.

Les chapitres écrits en hébreu offrent une grande affinité avec le langage d'Ezéchiel et d'Habacuc qui vivaient dans le même temps que Daniel. Bertholdt dit, il est vrai, que l'hébreu des cinq derniers chapitres tombe, au point de vue du style, au-dessous de l'hébreu des derniers écrivains placés dans le Canon de l'Ancien Testament. Kuenen, s'en rapportant toujours aux as-

(1) *Lectures on Daniel the Prophet*, pp. 33-59; et aussi note pag. 575-623 et Préface de la seconde édition, pp. XLIII et ss. On trouve dans les pages citées tous les éléments d'une discussion approfondie. Un pareil travail ne peut trouver sa place ici : il nous entraînerait trop loin, et nous avons, d'ailleurs, reculé devant les frais que nous aurait occasionné la reproduction de cette démonstration magistrale. Les spécialistes peuvent consulter l'ouvrage de Pusey. Ils trouveront aussi des renseignements satisfaisants dans le Traité de Keil : *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Kanonischen und Apokryphischen Schriften des Alten Testaments*, 3e édit. 1873, pp. 418-420. L'auteur démontre que la diction hébraïque de Daniel se rattache à celle des écrits de la Captivité et que l'araméen de ce livre, conforme à l'araméen d'Esdras, se distingue de celui de Targums (*Noch beweisender its der Umstand, das einerseits die hebr. Diction Daniels in charakterischen Ausdrücken sich an die Sprache der exilichen Schriftsteller (Ezech. Chron. Esr. Nehem.) anschliesst..., anderseits das Aramaïsche unsers Buches in eben so charakteristichen Punkten mit den aram. Abschnitten des B. Esra übereinstimmt und sich durch viele Hebraismen und eigentümliche Bildungen von der Sprache der Targums, selbst der ältesten unterscheidet*, p. 418).

sertions non motivées de Lengerke, porte aussi sur l'hébreu de notre livre ce jugement très défavorable : « L'hébreu du livre de Daniel est très corrompu ; on sent que l'auteur n'est pas à son aise dans cette langue ; ses constructions sont plutôt araméennes qu'hébraïques (ch. V, Lengerke, p. LIX sv.). Mais ce qui est surtout concluant, c'est l'impression que produit la langue de ce livre sur le lecteur. » (*Hist. crit.*, II, p. 664.) L'impression que produit la lecture de ce Livre est loin d'être celle que supposent ces deux oracles de la prétendue critique. Il est, en effet, facile de voir que leurs préjugés rationalistes les ont empêchés d'être clairvoyants et justes. Aussi Gesenius, tout imbu qu'il fût des principes de cette école, n'a pu s'empêcher de placer l'hébreu de Daniel au même niveau que celui d'Esther, de l'Ecclésiaste, des Chroniques, de Jonas et de quelques Psaumes (*Geschichte d. Hebr. Sprache*, p. 35). Il importe peu qu'il dise que les livres de Daniel et de Jonas renferment des Légendes d'un goût judaïque affaibli (*Die Bücher Daniel, Esther, Jona enthalten Legenden in einem gesunkenen jüdischen Geschmacke,* pag. 27). Car il n'en a pas moins été forcé de convenir que le livre de Daniel, au point de vue de la langue, faisait partie du second âge de la Littérature hébraïque avec les livres d'Esther, de l'Ecclésiaste, des Chroniques et de Jonas ; de sorte que ce langage correspond à la période dans laquelle le livre atteste qu'il a été écrit.

De son côté, Stuart déclare que, « après une étude minutieuse et plusieurs fois répétée de chaque mot et de chaque phrase, il est du même avis » (*Commentary on Daniel*, p. 465) ; et il ajoute : « J'irai même plus loin, et je dis que c'est un hébreu plus normal que certaines parties de Jérémie, d'Esdras, de Coheleth et des Chroniques (*Ibid.*) ». F. Lenormant trouve qu' « une partie (les ch. I et VIII à XII) est dans un hébreu qui rappelle celui des derniers prophètes et surtout des écrits immédiatement postérieurs à la Captivité, avec une certaine teinte d'aramaïsme. » (*La Divination*, etc., p. 173.) Il reconnaît, du reste, avec raison, que cette teinte araméenne ne doit pas étonner et peut « s'expliquer chez un écrivain ancien vivant au milieu des Araméens. » Evidemment l'auteur a dû faire un usage habituel de l'araméen dans le milieu où il se trouvait. Par conséquent, ces aramaïsmes ne sont pas faits pour infirmer l'argument tiré du langage du Livre en faveur de son authenticité.

La ressemblance du langage de Daniel avec celui d'Ezéchiel est, du reste, si frappante, quant à l'emploi de certaines expressions, que Lengerke soutient une imitation voulue du style

d'Ezéchiel par le machabéen imaginaire qui aurait été l'auteur du livre de Daniel. Le critique trouve que l'ordonnance et l'exposition est plus d'une fois comparable à des morceaux d'Ezéchiel et de Zacharie (*dem Ezechiel und Sacharja vergleichbar*), que, d'ailleurs, l'auteur imite Jérémie (*Er ahmt dem Jeremias nach*) et qu'on trouve dans son livre des conformités (*Uebereinstimmungen*) avec Ezéchiel et les écrits de l'époque plus tardive (Chron., Esdras, Néhémie, Esther) (pp. LIX-LXI).

Mais que peut prouver son raisonnement ? Lengerke commence par supposer que le livre de Daniel est d'une date récente et puis, à cause de certaines ressemblances de son langage avec celui d'Ezéchiel, il affirme que l'auteur du livre de Daniel offre des imitations du livre d'Ezéchiel. Mais qu'est-ce qui peut nous empêcher de renverser la manière de procéder, et de raisonner ainsi : Daniel a écrit avant Ezéchiel ; donc, celui-ci a écrit d'après le premier. Un peu de réflexion suffit pour faire comprendre que les ressemblances du langage de Daniel avec celui d'Ezéchiel ne prouvent pas que l'un des deux ait imité l'autre. Elles prouvent seulement que ces deux écrivains étaient contemporains et parlaient la langue de leur époque ; elles n'établissent aucune dépendance de l'un à l'égard de l'autre.

En ce qui concerne les autres écrits (de Zacharie, d'Esdras, de Néhémie, d'Esther et des Chroniques) que Lengerke (pp. LIX-LXI) trouve apparentés, pour le langage, avec le livre de Daniel, nous ne voyons pas là une objection, mais plutôt une preuve. Ces écrivains étaient d'une époque si voisine de celle de Daniel, qu'il n'est pas étonnant qu'ils parlent généralement la même langue. Ils appartiennent tous à la période de la fin de la Captivité ou à la période qui vient immédiatement après ; et tous sont, à certains égards, sous l'influence du dialecte chaldéen, qu'ils parlaient couramment avec l'hébreu.

Il est vrai que le livre de Daniel contient quelques mots hébreux usités dans le sens en vogue dans une période plus récente. Mais ce fait ne prouve rien contre l'authenticité. Il faudrait prouver que le sens moderne de ces mots ne remonte pas à l'époque de Daniel, et c'est ce qu'on ne fait pas.

C'est également à tort que Lengerke reproche au livre de Daniel des ἅπαξ λεγόμενα. Il est vrai qu'il y en a. Mais si c'est là un argument contre ce livre, il doit être appliqué, dans une mesure égale, à tous les livres d'une date récente et à une bonne partie des autres. Il prouve seulement que l'écrivain, ayant à exprimer des idées qui lui étaient particulières, a usé de mots

correspondants, qui ne se trouvent pas autre part, parce que les idées n'y sont pas. De sorte que l'argument est de ceux qui prouvent trop, et qui, dès lors, ne prouvent rien. Quelques-uns des exemples indiqués par Lengerke sont des méprises ou des inexactitudes. Les autres sont de la même nature que ceux qu'on trouve dans Ezéchiel, dans Jérémie, dans Zacharie ou dans l'Ecclésiaste. Or, il ne suffit pas de rencontrer, dans un livre, un mot que l'on ne trouve pas dans des écrits plus anciens, pour établir que ce mot n'était pas usité jadis ou pour le rattacher à d'autres dialectes. Nous n'avons de l'hébreu qu'un vocabulaire restreint.

C'est également à tort que Bertholdt a imaginé des *rabbinismes* dans le livre de Daniel. Sans doute le langage de ce prophète, vivant au milieu des Babyloniens qui parlaient l'araméen, doit être moins pur que celui d'Isaïe ou de Jérémie. Mais Bertholdt n'a jamais montré ces prétendues locutions rabbiniques de Daniel, et c'est sans la moindre apparence de preuves qu'il aurait voulu que Daniel eût écrit longtemps après Aggé, Zacharie et Malachie. Nous avons déjà vu que Gesenius classe Daniel dans l'âge d'argent de la langue hébraïque avec Esdras, Néhémie, les Chroniques et Esther. Nous ajouterons ici qu'Ewald lui-même, qui compte trois périodes distinctes de la langue hébraïque (celle qui précéda David; celle qui précéda la Captivité et le déclin pendant la Captivité), met l'Ecclésiaste, les Chroniques et Daniel dans la même catégorie (*Ausf. Lehrb. d. Hebr. Sprache*, 1855, pp. 22). Nous n'avons pas besoin d'ajouter que ces livres faisaient partie du Canon plus de 400 ans avant notre ère (voy. § IX).

On peut donc trouver étrange que la partie hébraïque du livre ait été accusée d'offrir le spectacle d'un langage dans un état de profonde décadence de l'hébreu des anciens âges.

Nous ne sommes pas, du reste, étonné que Knobel y ait vu un mélange d'araméen et de talmudico-rabbinique (*Hebr. Prophet.*, § 40, 4). Lengerke, Kuenen et d'autres ont pu prétendre que la langue de Daniel est très corrompue. Mais les critiques sérieux ont vainement attendu des preuves de cette assertion. Quant au mélange de mots talmudico-rabbiniques, Stuart s'est chargé de donner une réponse très satisfaisante. « Il ne suffit pas, dit-il, de produire 8 ou 10 mots qui ont le caractère dont il s'agit. D'après ce système, il n'y aurait pas de livre dans la Bible qu'on ne pût regarder comme offrant des expressions araméennes ou rabbiniques. En réalité, les règles de la grammaire hébraïque

règnent dans toute la partie hébraïque de ce livre. L'hébreu lui-même approche davantage de l'âge d'or que celui d'Ezéchiel ou d'Esdras, et même que celui de Jérémie. » (*A commentary*, etc., p. 395.)

Les mots allégués par Lengerke (pp. LX-LXI) et par De Wette qui les a empruntés à ce dernier, ne prouvent, d'ailleurs, qu'une chose, savoir que le langage de Daniel est bien conforme à celui des Juifs du temps de l'exil. De Wette les a même retranchés de l'édition qu'il publia de son livre (*Einl. ins A. T.*) en 1833. Il a repoussé ainsi, après un examen attentif, l'opinion de Bertholdt relative à la *modernité* de la langue du livre de Daniel.

Aussi ne sommes-nous pas étonné que Bleek, adversaire acharné de Daniel, ait eu cependant assez de lucidité d'esprit et de bonne foi pour renoncer à l'argument que Bertholdt et Lengerke ont tiré de la prétendue corruption de l'araméen et de l'hébreu du livre de notre prophète. Ce savant dit un mot qui suffirait pour arrêter ces hypercritiques : « Nous avons en général trop peu de restes des différents siècles après l'exil, pour émettre une conclusion en ce qui concerne les dépréciations graduées du langage, et pour déterminer avec quelque certitude à quelle période particulière chaque écrivain appartient. » (*Zeitschrift*, etc., p. 213.) Aussi l'argument tiré de la corruption du langage a-t-il disparu de la dernière édition de son *Einleitung*. C'était une espèce de rétractation. Mais il aurait pu pousser plus avant vers la défense du livre.

D'autres ont été plus conséquents et plus hardis : ils ont accepté les résultats évidents de la critique. J.-D. Michaelis a soutenu que, d'après les simples arguments linguistiques, l'ouvrage de Daniel n'est pas d'une époque récente. Delitzsch a pu porter avec raison le jugement suivant : « L'hébreu de ce livre rappelle surtout celui d'Ezéchiel, dont le livre était compris parmi les ספרים, IX, 2 (1), et aussi — coïncidence surprenante — (*ein überraschender Zufall*) celui d'Habacuc, que la tradition met en rapport avec Daniel. En somme, le langage de ce livre est bien celui de l'époque où Daniel prétend qu'il a été composé » (*der Gesammteindruck der Sprachform entspricht der Abfassumgszeit, welche das Daniel in Anspruch nimmt. — Real. Encyclopädie*, etc.,

(1) Il est possible, en effet, que Daniel possédât quelques fragments de la prophétie d'Ézéchiel, qui auraient fait partie des « Livres » qu'il méditait dans la première année du règne de Darius le Mède.



de Herzog au mot Daniel). Cfr. au sujet des prétendus rabbinismes, Pusey : *Lectures on Daniel*, p. 45 et suivantes et p. 575-598.

Après la discussion qui précède, il sera facile de répondre aux élucubrations de Reuss. Donnons en entier — on ne nous accusera pas de l'affaiblir — l'objection relative à la question qui nous occupe, objection qui « l'oblige d'assigner à cet ouvrage une date bien plus récente que celle qu'il prétend se donner (p. 219) » : Nous savons, dit-il, par ce qui est resté d'écrits postérieurs à l'exil, que les Juifs ont continué longtemps encore à parler et à écrire la langue de leurs pères. Nous avons en main une série de compositions prophétiques écrites à Babylone, et après le retour ; nous avons les livres des Rois, nous avons des fragments des mémoires de Néhémie et d'Esdras, et tous ces ouvrages sont écrits dans l'ancien idiome de Canaan. Ce n'est que bien plus tard que prévalut l'usage du dialecte babylonien. Et quand à l'hébreu de notre livre, il n'est pas non plus celui des écrivains de la période de l'exil ; on y trouve déjà une série de locutions et de vocables qui n'apparaissent dans la littérature que vers l'époque de la conquête macédonienne, par exemple, dans les Chroniques et dans l'Ecclésiaste (*Ibid.*, p. 219, 220).

Le lecteur verra facilement que Reuss n'a pas trouvé des traits qui rajeunissent ce thème usé. Son raisonnement n'est pas concluant ; car de ce que des prophètes et des lettrés ont publié leurs écrits en hébreu, la langue sainte, la langue du Canon, la langne savante, il ne suit pas que le peuple, revenant de l'exil, ne parlât pas un idiome araméen. En somme, tout ce que Reuss nous objecte c'est que l'hébreu de ce Livre ressemble à celui des Chroniques et de l'Ecclésiaste, dont il met, de son autorité privée et sans qu'il puisse alléguer une raison sérieuse, la composition au temps d'Alexandre. Quant à ce qu'il dit que l'hébreu de Daniel n'est pas celui de la période de l'exil, il suffit, pour le réfuter, de lui opposer ce que nous avons déjà répondu à Lengerke et à Kuenen (pp. 74-81).

La critique historique a donc vainement demandé à la critique littéraire d'établir que Daniel, le prophète du temps de l'exil, n'est pas l'auteur du livre qui porte son nom. De l'étude du langage de ce livre, il faut conclure à l'ancienneté de son auteur. La langue araméenne qu'il emploie n'était pas en usage chez les Machabéens du second siècle avant l'ère chrétienne : cette langue est celle que l'on parlait dans la

Chaldée au sixième et au cinquième siècles avant cette même ère. L'hébreu que nous offre ce livre remonte à la même époque.

De sorte que la revue que nous venons de faire nous permet de dire que le livre de Daniel est, au point de vue de la langue, parfaitement authentique, incontestablement écrit au temps de l'exil, et que nous possédons l'original dans son état primitif, sauf pour les retranchements des passages du ch. III et des chapitres I *bis* (XIII) et V *bis* (XIV), que nous expliquerons plus loin.

Il nous reste à réfuter l'objection contre l'authenticité du livre de Daniel que les rationalistes ont cru pouvoir tirer des mots grecs et perses qui se trouveraient, disent-ils, dans ce livre.

Occupons-nous d'abord des prétendus mots grecs, et commençons par bien faire connaître l'objection.

La légende des mots grecs. — Lengerke trouve un témoignage contre la composition de ce livre avant le règne d'Alexandre dans les mots grecs qu'on y rencontre (*Ein Zeugniss... geben die griechischen Wörter*). Bleek est du même avis. Bertholdt avait recueilli dix de ces mots censés provenir du grec. Mais il a fallu en rabattre. Kuenen traduit ainsi l'opinion du milieu dans lequel il vit : « On trouve dans le livre de Daniel des mots d'origine grecque : קיתרס = κίθαρις, פסנתרין = ψαλτήριον, סומפניה = συμφωνία, et peut être aussi סבכא = σαμβύκη. On a essayé d'abord de dire que ces mots étaient d'origine sémitique ; puis on a reconnu qu'ils étaient grecs, mais en soutenant que les noms d'instruments grecs pouvaient déjà être connus à Babylone au sixième siècle (Hævernick, *Einl.* II. 2 p. 484 svv. ; Delitzsch, II. p. 274). Nous ne voulons pas disputer là-dessus. Si l'on se rappelle tout ce qui précède, il paraîtra en tous cas plus naturel que l'auteur ait appris ces mots en Palestine, sous la domination des Séleucides. Nous rappellerons en finissant un curieux passage d'Athénée (X : 10), d'après lequel l'instrument appelé *symphonie* (συμφωνία) aurait été particulièrement goûté par Antiochus-Epiphane. » (p. 665).

Reuss dit de son côté : « Il y a là un certain nombre de mots persans (Ex : ch. III, 2, 16, 21 ; VI, 2 ; dans des chapitres écrits avant la domination persane) et même des mots grecs (ch. III, 6 suiv.), ces derniers mots désignent différents instruments de musique, qui ne sont jamais nommés dans les auteurs anciens, pas même dans la Chronique, où il est pourtant si souvent question de l'art musical. Ces noms n'ont été sans doute connus en

Orient qu'après la conquête macédonienne, qui a laissé tant de traces dans les mœurs et dans les idiomes sémitiques (p. 220). A son tour, Renan s'écrie : Puis, on y trouve des mots grecs (ψαλτήριον, συμφωνία, etc.) » (*Hist. des lang. semit.*, p. 219).

Ecoutant trop exclusivement la cloche rationaliste, selon son habitude — habitude qu'il a confessée et désavouée au sujet de son opinion primitive sur Daniel — Fr. Lenormant a écrit cette phrase qui renferme presque autant d'erreurs que de mots : « Dans les chapitres II à VII on a suppléé à sa perte (du texte original hébreu) par une version araméenne, qui semble par sa langue d'origine palestinienne et doit être postérieure à Alexandre et à la conquête des Macédoniens, puisqu'elle emploie des mots grecs, κίθαρις, σαμβύκη, ψαλτήριον, συμφωνία (III, 5 et 29). » (*La Divination*, etc., p. 174.)

Or, il n'est pas vrai que les chapitres susdits aient remplacé un texte original hébreu (p. 63) ; il n'est pas vrai non plus que l'idiome araméen de ces chapitres ait une couleur palestinienne. Enfin, il est facile de voir que le motif qui a porté Lenormant à adopter une conclusion aussi extraordinaire, aurait eu besoin d'être fortement appuyé. Or, l'objection qui a effrayé le docte archéologue n'est qu'un fantôme sans consistance. Nous allons, en effet, montrer que la légende des mots grecs dans l'araméen de Daniel n'est qu'une mystification de la savante critique. Nous verrons qu'il n'y a pas de mots grecs ; mais seulement deux mots sémitiques qui furent grécisés ou tournés à la grecque, sous les Séleucides, et vocalisés dans le goût régnant par des copistes hellénisants.

Observations philologiques. — Nous ne nous proposons pas d'entrer ici dans des développements qui nous mèneraient trop loin sur la science étymologique. Mais il est bon de savoir que des langues très différentes peuvent posséder des mots provenant d'une source commune, et aussi des mots provenant d'emprunts faits par une de ces langues à une autre ou à plusieurs autres. Parmi les mots dont les racines appartiennent à la fois aux langues sémitiques et aux langues indo-européennes, on en trouve dont la ressemblance s'explique par l'onomatopée.

Onomatopée. — Ainsi les mots hébreux suivants correspondent à des mots grecs : *šaraq* (il a sifflé ; συρίζω, je siffle, je joue de la flûte ; σύριγξ, etc.) ; *qara'* (il a crié ; κράζω, je crie, je vocifère ; κηρύσσω, etc.) (1) ; *ṭafaf* (il a frappé ; τύπτω, je frappe ; *ṭof* =

(1) On reconnaît aujourd'hui que le mot araméen *Karoz* (III, 4) ne dérive pas du grec κῆρυξ. L'hébreu a la racine *karaz* (il a crié,

τύπανον, τύμπανον, tambour); *kalaf* (il a frappé, fendu ; κολάπτω, je frappe, j'entaille); *garaf* (il a pris, saisi, all. *greifen*, prendre, saisir; lat. *carpo*; cfr. franç. griffe), etc.

Noms communs à diverses langues en vertu d'une affinité primordiale. — Mais les raisons d'onomatopée ne suffisent pas pour expliquer un certain nombre de mots communs aux Sémites et aux Indo-Européens. Pour s'en rendre compte, il faut remonter à un contact qui s'est opéré entre ces deux familles de langues si différentes, quelquefois à des époques très éloignées. On trouve, en effet, dans ces langues, des mots qui ne peuvent être rattachés à des onomatopées, qui ne paraissent pas non plus provenir de rencontres fortuites, et qui cependant offrent une parfaite identité de son et de sens. Tel est, par exemple, le mot hébreu *ḥattiq* (arab. *ḥatiq*), vieux, ancien, qui se trouve chez Daniel (Dan., VII, 9) et qui est identique au lat. *antiq-uus*. Le mot latin *corvus* se rattache à l'hébreu *ḥoreb* (corbeau) et ce nom a trait au plumage noir de cet oiseau. On a comparé le sémitique *ḥarûż*, or; — (d'une racine qui signifie creuser) avec le grec χρυσός (or). Il paraît toutefois que ce dernier mot aurait une racine indo-européenne indépendante, laquelle signifierait « de couleur jaune, pâle, grisâtre. »

La parenté des mots sémitiques suivants avec des mots indo-européens est, du reste, facile à établir : *qeren* (corne, lat. *cornu*, all. *Horn*, celt. *kern*, grec κέρας ; *'ereż*. arabe *ard* ou *ardni* (terre, goth. *airtha*, all. *Erde*, holl. *aarde*, turc *yerda*); *'afah* (il a cuit au four; — ἕψω, je fais cuire ; offa, masse de pâte cuite, soupe; all. *Ofen*, four) ; *mar* (amer ; lat. *amarus*) ; *šalev* (tranquille, paisible, heureux; *salvus*, *salus*); *nafal* (tomber; lat. *fallo*; all. *fallen* (tomber) ; grec, σφάλλω, je fais tomber) ; *teroufah* (de la racine רפא (il a guéri ; θεραπεία, cure, guérison) ; *karak* (idée de rondeur; *circa*, circ-ulus, dimin. de *circus*, κίρκος, cercle) ; *me'um* (tache, μῶμος) ; l'araméen *tor* (bœuf, taureau, et l'italien *toro* (lat. *taurus*); hébreu, *šeber* (שֶׁבֶר, espérance ; lat. *spero*) ; *sekel* (intelligence, raison ; *sikel* au *piel*, être intelligent; angl. *to skill*, avoir de l'intelligence dans, être habile à comprendre ; *skill*, intelligence pratique, savoir-faire, habileté, adresse, industrie, talent, raison).

Emprunts réciproques. — Les Grecs ont emprunté un grand nombre de mots au Sémites. On sait très bien que les mots sui-

publié), commune à l'araméen et au samaritain. Les criticistes ne rangent plus ce mot parmi les mots grecs et il est étonnant que Pusey ait supposé qu'il pouvait y avoir là un emprunt fait aux Grecs par les Sémites (p. 569).

vants proviennent de l'hébreu : κασία, μύῤῥα, κιννάμωμον, κάννη, λίβανος, ὕσσωπος, κύμινον, βάλσαμον, νάρδος, κύπρος, νίτρον, βύσσος, χίτων, σίνδων, κάμηλος, ἅρπη, λαμπάς, κάδος, μάλθη, μνᾶ (lat. *mina*), κόλλυβος, ἀῤῥαβών.

Rencontres fortuites. — On doit tenir compte des rencontres fortuites et des homonymies dont le langage offre de nombreux exemples. Ainsi, il est facile de rattacher le mot araméen *pascha, pasḥa'* (passage, Pâques) au grec πάσχω (je souffre) et on a pu donner ainsi au mot sémitique le sens d'immolation (de l'agneau) ou de la passion (du Sauveur). On pourrait aussi assimiler le *šérif* ou *chérif* (illustre, noble; puis, descendant de Mahomet) des Arabes et le *shériff* (anglo-sax. *scir-gerefa*, comte) des Anglais. On pourrait également identifier le mot anglais *evil* (mal, mauvais) avec le mot assyrien qui se trouve dans le nom du roi Evil-Mérodach, avec le sens de « fils. » Cependant ces mots n'offrent que des assonnances purement fortuites. On ne doit pas être étonné d'en trouver aussi entre des mots sémitiques et des mots appartenant aux langues indo-européennes. Dans la langue de quelques tribus de l'Amérique du Nord le mot *potomac* signifie « rivière » et il n'est pas probable qu'il dérive du grec ποταμός (fleuve, rivière). On a là un exemple de ces mirages d'assonnances de mots qui arrivent fréquemment.

Transformations et étymologies populaires. — Les philologues ne se rendent pas toujours compte d'un des procédés qui ont exercé une grande influence dans la transformation des mots qui passent d'une langue dans une autre. Le peuple fait souvent violence à des mots étrangers pour les rapprocher de mots connus de lui et qui ont un sens dans sa langue. C'est ainsi qu'il change complètement le sens de mots qu'il ne comprend pas en les ramenant aux mots de son lexique. Citons quelques exemples qui nous offrent des traces de ce procédé. Du latin *phaseolus* (haricot, fève; ital. *fagiolo*), on a fait le mot français *flageolet* (variété de haricots) qu'il est facile de confondre avec *flageolet* (petite flûte); la rue aux *Ouës*, *Oues* (oies), dont le nom ne fut plus compris, devint la rue aux *Ours*; du bas breton *paotre* (garçon) provint la transformation d'un « bon *paotre* » en un « bon apôtre. » Le mot *sagri* qui, chez les Turcs, signifie « la peau de la croupe d'un cheval » est devenu le mot « chagrin » qui désigne en français « la peau grainée de l'âne ou du mulet dont on se sert pour des étuis, des reliures. » Tout récemment, au Tonkin, le mandarin *Luh-Vinh-Phuoc*, le chef des Pavillons noirs, qui nous a fait la guerre, a été l'occasion d'une de ces

transformations si fréquentes de noms : nos soldats l'appellent « Le-Vieux-Phoque. » C'est là une suite de l'habitude ou de la tendance qui nous porte à ramener un mot inconnu ou barbare à un mot connu. C'est également ainsi que l'inintelligence de certains mots de leur langue amène quelques personnes à dire : il neige à gros *flacons*, » etc., etc.

Ces transformations de mots se produisent dans toutes les langues. Le nom slave de Brannibor (forêt fortifiée) est devenu Brandeburg (château de la combustion, du défrichement) : on a confondu *bor* (forêt) avec *burg* (lieu fortifié). Mais nous nous sommes assez étendu ailleurs (*Noms locaux tudesques*, p. 3-12, 319-322 et *passim*) sur ce sujet. Il doit nous suffire ici d'avoir rappellé cette source d'altérations et de confusions qui s'opèrent dans toutes les langues.

Les Grecs ont donc, eux aussi, grécisé des mots orientaux avec de légers changements; ils ont fait des calembourgs ridicules et quelquefois méchants. Ainsi de Jérusalem (vision de la paix) ils ont fait Ἱεροσύλημα (vol, sacrilège, dépouille d'un temple). Nous verrons que, sous les Séleucides, ils ont transformé le *pesanterin* et le *samponiah* en ψαλτήριον et en συμφωνία.

Sans tenir compte de ces transformations populaires, des penseurs beaucoup trop libres et nullement judicieux ont donc voulu trouver une arme contre l'authenticité du livre de Daniel dans ces deux mots grecs qu'ils ont cru y découvrir. L'argument tiré de ces deux mots devrait faire reporter la composition de ce livre à l'époque des Machabées. Nous verrons que l'on allait ainsi trop vite en besogne et que la conclusion n'était pas contenue dans les prémisses; car, non-seulement celles-ci n'offrent pas de mots grecs, mais, dans le cas où elles auraient présenté les noms grecs de deux ou trois instruments de musique, il eut été facile de démontrer que ces noms pouvaient avoir acquis droit de cité à Babylone bien avant le temps de Daniel.

Les prétendus mots grecs. — Bertholdt en avait recueilli dix; mais les critiques de son école en retranchèrent bientôt six qui ne leur parurent pas d'origine grecque (Cfr. De Wette, *Einleit.*, p. 347) et qui furent passés à la langue des Perses.

Les rationalistes accordent aujourd'hui qu'il n'y a pas de mots grecs, en dehors de trois ou quatre noms d'instruments de musique et que les grécismes, imaginés par Bertholdt (p. 248, 752), n'existent pas. Pusey remarque très justement que, dans ces rapprochements, ce critique méconnaît l'idiome grec aussi bien que le chaldéen (*Lectures*, etc., p. 24). L'argument rationaliste ne

porte donc que sur les noms d'instruments de musique mentionnés par Daniel à l'occasion de la Dédicace de la statue (III, 5).

Noms des instruments de musique. — Nous avons conservé dans notre traduction les mots araméens, car nous ne sommes pas assez certain de donner des noms modernes qui expriment bien le sens de ces mots, et nous ne savons même pas si nous avons des instruments correspondant exactement à ceux qui sont indiqués dans le texte. On ne saurait, au moyen de l'étymologie toute seule, se flatter de les expliquer d'une façon satisfaisante. Les instruments énumérés sont : *qarna* (corne, cornet, cor, trompette), *mašroqita* (flûte), *qa[i]ṭros* (harpe, guitare, cithare), *sabbeka* (haut-bois, lyre, chalumeau), *pesanterin* (lyre) et *sumfoniah* (double flûte, cornemuse, chalumeau, orgue, grosse caisse).

On a trouvé des instruments de musique, entre autres la trompette et la cithare, représentés sur les monuments assyriens. La trompette droite se voit dans un bas-relief de Sennachérib.

On a d'abord prétendu que tous ces noms étaient grecs (sauf *qarna* que l'on aurait cependant pu tout aussi bien rattacher à κέρας. Ainsi *mašroqita* était σύριγξ. *Sabbeka* n'était pas le mot original sémitique; ce sont les Grecs qui, en adoptant l'instrument, l'avaient nommé σαμβύκη, mot qui était, en dépit de ce que disaient les Grecs eux-mêmes (Voy. Strabon, liv. X), un mot grec; (1) *qiṭaros* était κίθαρις (guitare), *pesanterin* était ψαλτήριον, et *samfoniah* ne pouvait être que συμφωνία.

Toutefois, il a fallu rendre aux Sémites le mot *mašroqiṭa'*; de sorte que, parmi les noms qui ont une étymologie purement sémitique [*reinsemitische Etymologie*], Lengerke compte *qarna* et *mašroqiṭa'*. Le sémitisme de cette expression est attesté par la forme et par la racine *šaraq* (sifler, flûter). Ce mot paraît avoir désigné la flûte des bergers, la flûte de Pan, qui consiste en différents roseaux de différentes épaisseurs et de différentes longueurs, liés ensemble. Les LXX et Théodotion ont traduit le mot araméen par σύριγξ. Pollus (IV, 9, 15) dit, d'après la tradi-

(1) Strabon avait compris les rapports qui avaient existé entre les Thraces, les Phrygiens et l'Asie, et après avoir fait venir la musique de ces contrées, il ajoute : « Celui-ci dit « touchant la cithare asiatique; cet autre appelle la flûte bérécinthienne ou phrygienne. » Exprimant complètement sa pensée, le célèbre géographe dit : « Quelques instruments aussi ont des noms barbares, tels que *nablas, sambukê, barbitos*, magadis, *et d'autres en grand nombre* (καὶ ἄλλα πλείω) (Liv. X, ch. III, 17).

tion grecque, que cet instrument avait été inventé par deux Mèdes. Il est certain que les Grecs regardaient cet instrument comme étant d'une origine asiatique. L'invention en était attribuée à Marsyas le Phrygien, et Plutarque ne donne à Olympus, élève de Marsyas, que le mérite d'avoir été le premier qui apporta en Grèce l'art de toucher les instruments à cordes (*De la Musique*, V). Le sémitisme du mot *mašroqita'* étant reconnu, les seuls mots prétendus grecs qu'on nous présente sont réduits à quatre (De Wette, p. 386).

Mais tous les critiques n'admettent pas l'origine grecque de *Sabbeka* (סַבְּכָא). Lengerke reconnaît lui-même que ce nom d'un instrument à cordes a pour correspondant le grec σαμβίκη, σαμβύκη qui n'a pas d'étymologie grecque. Bleek est de cet avis.

En effet, l'origine grecque de ce mot n'est nullement prouvée. On sait que les Grecs ont emprunté cet instrument aux Orientaux. Strabon lui attribue une origine « barbare, » c'est-à-dire orientale. Dans Athénée (*Deipnosoph.*, IV, 77), Juba le donne comme une invention syrienne (Σύρων εὕρημα φησίν εἶναι), et Aristomène (*ibid.*) le met au nombre des instruments étrangers (ἔκφυλα ὄργανα). Les Grecs ont pu l'avoir par l'entremise des Phéniciens, et c'est sans doute pour ce motif qu'ils lui avaient donné le nom de λυροφοῖνιξ (*ibid.*).

Mais le nom de *sambuque* fut aussi donné à la *magadis* qui, dans Athénée (XIV, 35), nous est présentée comme un instrument provenant de la Lydie : « La *magadis*, flûte de Lydie, prélude aux chants... La *magadis* est un instrument fort ancien dont la forme fut changée plus tard, et que l'on appela, dès lors, *sambuque*. » Mais il est facile de voir que les Grecs étaient si peu au courant du sens de ces mots étrangers, qu'ils les appliquaient à des instruments tout différents. Ainsi nous lisons encore dans Athénée (*ibid.*) : « La *magadis* est une espèce de flûte ou de cithare... Je joue de la *magadis* à vingt cordes. »

Du reste, les variations orthographiques des Grecs au sujet du mot *sambuque* (σαμβύκη, σαμβίκη, ζαμβίκη, ἰαμβύκη, etc.) prouveraient suffisamment que le nom de cet instrument était étranger.

Ce nom a, en effet, une origine orientale : il se rattache trèsbien à la racine sémitique סָבַךְ (il a entrelacé, tressé), qui indique très bien que la *Sabbeka* était un instrument à cordes tressées. Lengerke reconnaît ainsi la vérité de cette étymologie : *Es hat also seinen Namen a fidibus perplexis et implicatis.* C'était un instrument triangulaire semblable à la harpe, fait avec des cordes et pincé avec les doigts ou avec le *plectrum*. Les Grecs ont rendu par

un *m* le *dageš* qui affecte le ב. Du reste, les Grecs modernes introduisent souvent un μ devant le β, afin de faciliter la prononciation. C'est ainsi qu'ils disent Mbonaparte pour Bonaparte, et qu'ils ont fait de μπαρμπέρης un équivalent de barbier (du latin *barba*). En insérant un *m* dans le mot araméen *sabbeka*, ils ont agi comme l'ont fait les Zabiens et les Maltais pour le mot araméen *aboobo* (flûte de roseaux) dont les premiers ont fait *amboob* et les seconds *lenboob* (pour *el enboob*). Cette insertion du *m* se trouve dans le mot d'Horace *ambubaia* (*Sat.*, I, 2, 1).

Il ne nous reste donc plus que trois mots qui, d'après Lengerke, ont évidemment, avant tout, une étymologie grecque et sont d'une origine grecque [*Die übrigen Namen haben offenbar zunächst griechische Etymologie und sind griechischen Ursprungs*]. Ces trois mots sont : *Kitaros*, *pesanterin* et *sumfoniah*. Il va sans dire que la troupe savante que nous connaissons est du même avis. Nous avons mentionné les passages de Kuenen et de Renan y relatifs. Citons encore l'opinion de Reuss : « Dans cette énumération, il y a trois mots d'origine grecque : la guitare (*kitharis*), la harpe (*psalterion*) et la cornemuse (*symphonia*). L'emploi de pareils mots trahit l'époque de l'auteur. Il est de toute évidence que ce ne sont pas là des mots orientaux. » (p. 237). Mais il sera facile de prouver que ces critiques négatifs se font ici plus affirmatifs qu'il ne conviendrait.

Nous avouons que les mots araméens ont quelque analogie avec des mots grecs. Mais il ne suit pas de là que ces derniers ne proviennent pas de transformations de mots araméens.

Avant d'examiner l'objection relative à ces trois mots, il est bon de nous rappeler que, d'après Strabon (p. 88), beaucoup de noms grecs des instruments de musique sont d'une origine étrangère. En particulier pour le mot Κίθαρις ou Κιθάρα, ce même écrivain semble décider la question d'origine de l'instrument et de son nom, lorsqu'il dit (X, 3) : Κιθάραν Ἀσιᾶτιν ῥάσσων (touchant de la harpe asiatique). Il est vrai que les Grecs ont attribué à Terpandre l'invention de la harpe à sept cordes. Mais il faut se méfier de la manie qu'avaient les Grecs d'attribuer les inventions d'une chose à ceux qui les leur faisaient connaître (1). D'ailleurs ce musicien peut avoir modifié un instru-

(1) La plupart des instruments de musique des Grecs étaient originaires de l'Asie et ils étaient connus dans ce pays à une époque très reculée. Les Grecs ont pu en perfectionner quelques-uns, mais ils n'en ont guère inventés. Euclide Strabon, Clément d'Alexandrie ont cru que Terpandre avait imaginé, vers 650 av. J.-C., la cithare

ment déjà connu tout en lui conservant le nom qu'il avait déjà.

Lengerke dit, il est vrai, que ce nom est évidemment et avant tout grec (*das Wort ist offenbar zunächst griechisch*) κίθαρις, κίθαρα.

Mais, d'un autre côté, il est facile de voir que le mot *qatròs* ou *qitros* du texte, pas plus que le mot κίθαρις, n'admettent une étymologie grecque. Ce mot est isolé dans cette langue et il n'est pas grec. Rosenmüller l'a si bien compris qu'il l'a restitué aux Orientaux, en disant : קִיתְרֹס *convenit cum græco* κιθάρα vel κίθαρις, *barbarum tamen potius, quam grææ originis vocabulum* (p. 127). Lengerke reconnaît lui-même que ce fameux mot grec n'est pas grec, puisqu'il va recourir à un mot persan qui n'a jamais été grec et qui aurait pu arriver à Babylone beaucoup plus facilement et beaucoup plus tôt qu'en Grèce. La persanomanie développée sans méthode et sans mesure depuis le commencement de ce siècle lui avait appris que le mot grec était un mot perse (*Das griechische Wort selbst aber ist für Asiatisch zu halten, nämlich Persisch*) *Si-tareh*, mot qui veut dire la *six-cordée*, l'instrument à « six cordes (Max Müller dit que cette dérivation est impossible). » Chez Bohlen, κιθάρα devient *cartare* qui signifie « à quatre cordes » (vu que *tar* = *tal*, corde). Quel dommage que ces savants n'aient pas compris que ce mot grec était le mot français *quintal!* (tal = tar et *quin* devient facil. *qui, ki*) : ils auraient vu qu'il s'agit là d'un instrument qui avait été ainsi nommé à cause de sa forme semblable au morceau de métal qui servait pour peser un quintal (*alfana* vient d'*equus*... !). De la sorte, ils auraient pu ne faire remonter le livre qu'après la destruction de Jérusalem par Titus, c'est-à-dire à une époque où les Juifs purent entendre parler du *quintale* des Latins !

Mais revenons à des choses plus sérieuses. Il est bon de remarquer, en effet, que les différences qui se trouvent à propos de ce mot entre le *ketib* et le *qeri*, nous permettent de croire que le

à sept cordes. Mais Fr. Lenormant qui admet, d'ailleurs, que cet instrument est d'invention grecque, reconnait qu'on trouve cette cithare à sept cordes sur des monuments assyriens du temps d'Assourbanipal (688-625) (*La Divination chez les Chaldéens*, p. 191). Cette coïncidence de dates nous ferait croire que Terpandre a emprunté sa cithare aux Orientaux. Tout ce que l'on sait de lui, c'est qu'il fut un habile cithariste (Plutarque, *De la Mus.*, IV). On a supposé que, aussitôt avoir été perfectionné, cet instrument était retourné en Asie. Cette opinion nous paraît peu probable. Il serait bon de ne pas oublier que les Grecs attribuaient souvent l'invention des objets d'art ou les découvertes scientifiques à ceux qui les leur transmettaient. C'est ainsi que Cadmus avait découvert l'écriture et Thalès l'art de prédire les éclipses.

yod a été introduit par des scribes qui connaissaient la vocalisation adoptée par les Grecs et qui, sous les Séleucides, ont voulu tourner ce mot à la grecque. Le *qeri*, les Targumistes et les rabbins donnent la forme qatros, קַתְרֹס; le *ketib qiṭaros*, קִיתָרֹס semble indiquer l'intention de rapprocher ce mot du grec κίθαρις. D'un autre côté, la terminaison *is*, qui n'est pas rare en assyrien, pourrait peut-être indiquer une forme de ce mot dans l'ancien assyrien.

C'est, d'ailleurs, à tort que l'on a supposé que le mot *qatros* n'avait pas une étymologie hébraïque. On peut très bien admettre, en effet, avec Hævernick, que ce mot se rattache à la racine קָרַס (il a courbé, plié) avec une insertion du ת. La même racine a donné le mot hébreu קֶרֶס (usité seulement au pluriel avec le sens de « crochets »). L'instrument de musique aurait été ainsi nommé à cause de sa forme recourbée ou parce qu'il était touché avec une espèce d'archet recourbé. Lengerke trouve que c'est là une *monströse Etymologie* (p. 121). Nous réserverions plutôt cette épithète pour son *sitareh* et pour le *cartare* de Bohlen. En résumé le mot araméen *qtrs* n'est pas un mot grec; mais les voyelles ont pu varier et il a pu facilement recevoir la forme q[i]ṭ[a]r[i]s ou κίθαρις. D'un autre côté, l'étymologie proposée par Hævernick se comprend d'autant mieux que l'assyrien offre des formations de ce genre, dans lesquelles le ת servile est interposé entre la première et la seconde radicale (Voy. Oppert, *gram. assyri.*, p. 5).

Le mot *pesanterin*, tel qu'il est dans le texte de Daniel, n'admet pas une étymologie grecque. Lengerke et d'autres avant et après lui prétendent que c'est le mot grec ψαλτήριον. Rosenmüller dit que cette dérivation est incertaine : *Barbarane vox sit, an ex græco* ψαλτήριον *corrupta incertum* (p. 128).

On assure que le mot *pesanterin* n'a pas d'étymologie dans les langues sémitiques. Mais cela serait-il vrai, qu'il ne s'en suivrait pas que ce mot a une étymologie grecque. D'ailleurs, les critiques s'étaient trop pressés d'enlever ce mot aux Sémites. Hengstemberg rattache très bien *pesanterin* au talmudique פְּסַנְתְּרָא ou פְּסַנְטוּרָא (marmite, chaudron, casserole). Il a cru, d'après cette étymologie, que c'était un instrument en forme de chaudron. Gesenius a prétendu que ce mot n'était pas sémitique et qu'il signifiait « cuisinier, » vu que ce n'était qu'une forme du latin *opsanator*. Mais Buxtorf, au mot *pesakṭera'* (1) (פְּסַכְתְּרָא, *olla*,

(1) La forme *pesaktera'* provient sans doute de l'habitude, dont

lebes) reconnaît que ce mot se trouve aussi écrit par נ (*legitur cum Nun*).

On a objecté que *nĕbēl* est déjà un instrument à corde dont le nom signifie « outre, vase. » Mais il n'est pas difficile de répondre qu'il pourrait bien se faire que ce fut le même instrument (1). Car il est digne de remarquer que Daniel ne parle pas des trois instruments de musique qui servaient au culte des hébreux dans le temple : il ne mentionne ni le *kinnor* (lyre à plusieurs cordes), ni le *nebel* (lyre avec un corps de résonnance et tympan en peau de bélier) ni les cymbales. Un pseudo-Daniel palestinien aurait probablement introduit ces noms-là dans le texte.

Quoi qu'il en soit, l'étymologie de *pesanterin*, donnée par Hengstenberg, s'accorde très bien avec la forme de cet instrument qui comptait au moins dix cordes étendues sur une caisse creuse en bois ou en métal et percée de trous. On a trouvé cet instrument représenté sur un bas-relief d'Assurbanipal à propos d'une procession de Susiens. Le musicien frappait les cordes avec une baguette ou un marteau qu'il tenait de la main droite ou il les pinçait avec la main gauche. C'est le *santour* des Orientaux (2).

De son côté, Hævernick rattache le mot *pesanterin* à *fas*, פַּס (extrémité de la main) et *naṭar* (il a sauté, tressailli ; *hiphil*, il a fait tressaillir, aram. *neṭar*, il a abattu, fait tomber) et ce mot

nous avons parlé, d'après laquelle le peuple et les savants eux-mêmes rapprochent inconsciemment des mots de leur langue avec les mots d'une langue étrangère qui leur est devenue familière, surtout lorsque ces mots offrent quelques ressemblances de son et de sens. Dans le cas présent, *pesantar* est devenu *pesaktar* que l'on a rapproché du grec ψυκτήρ (vase où l'on met le vin et les liqueurs que l'on veut rafraîchir).

(1) En effet, saint Jérôme dit à propos du *psalterion :* Latine organum dici, ab Hebræis nēbēl vocari (*In præm. Comment. in Psalm.*).

(2) Le nom sémitique actuel de cet instrument est une forme abrégée du *pesanterin* de Daniel : le *p* a été rejeté comme dans Talma pour Ptolemée et il en a été de même de l'*in* final. Les deux orthographes de ce mot qu'emploie Daniel avec le ט (III, 7), avec ת (*ibid.*, 5, 10, 15) se retrouvent dans les mots qui désignent le même instrument en arabe סנטיר, סנתיר, צנתור, סנתר, צנתר, צנתיר. Gesenius a reconnu l'identité du *pesanterin* de Daniel avee le *santour* des Orientaux. Cet instrument correspond au *psalterion* que décrit saint Augustin (*in Psalm.* XXXII, 5), tel qu'il a été reconnu par Layard sur des bas-reliefs provenant de Babylone (*Ninive and Babylone*, p. 454).

signifierait : « frappé avec la main » ou : « que la main fait tressaillir. » Gesenius reconnaît que c'était un *instrumentum pulsatile*. Lengerke a cru renverser cette étymologie en l'accompagnant d'un point d'admiration. Cependant cette étymologie est de beaucoup supérieure à toutes celles que sa croyance superstitieuse aux étymologies persanes lui a fait si souvent adopter.

On a pensé aussi que la forme araméenne de *pesanterin* indiquerait peut-être le nom d'un instrument venu de l'Egypte. On sait que le *p* ou *f* égyptien est un préfixe ou article masculin (cfr. *Farḥoh*, transcription hébraïque = Pharaon). Les Arabes d'Egypte ont supprimé ce préfixe dans *santir* qui offre le même nom et qui désigne une espèce de tambour. On comprend très bien que *pesanterin* soit devenu *santerin*, *santir*.

Mais les critiques rationalistes tiennent à dériver *pesanterin* de ψαλτήριον. Ils nous disent d'abord que la syllabe *psan* (פְּסַנְ־) n'est qu'un essai de traduction du grec ψ, lettre qui n'est pas usitée chez les Sémites, Mais ils se trompent, car *pesan*, *pasan*, *fesan*, *fasan* sont des formes parfaitement sémitiques. D'un autre côté, si *pesanterin* venait de ψαλτήριον, on ne voit pas pourquoi le נ aurait remplacé le ל qui aurait représenté correctement la forme grecque, car cette dernière lettre est aussi convenable que la première après le ס. Mais on voit très bien, au contraire, que le נ araméen ait été changé en λ. Les Grecs donnaient ainsi à ce mot un sens en l'introduisant dans leur langue sous une forme qui permettait de le rattacher au verbe ψάλλω. Ainsi les Grecs avaient un motif évident de faire ce changement, tandis que les Chaldéens n'en avaient aucun.

Gesenius a donc inventé une légende à propos d'un mot grec ψαντήριον qui n'a jamais existé. Ce savant lexicographe suppose que le grec ψαλτήριον avait dû donner un mot macédonien *psantérion*, vu que, d'après lui, les Macédoniens changeaient souvent la lettre *l* en *n*. Mais cette assertion n'a d'autre fondement que ce que dit Grégoire de Corinthe qui vivait vers le XII[e] siècle de notre ère et qui a écrit sur le dialecte dorien. Or, il faut remarquer que cet auteur ne dit pas un mot du macédonien et que Gesenius ne prouve pas que la substitution propre au dorien ait été adoptée par les Macédoniens. Les meilleurs critiques le nient. En tout cas, on n'a rencontré le mot ψαντήριον ni comme mot macédonien ni comme mot grec d'un dialecte quelconque. Un écrivain dorien, le Laconien Callicratidas (140 ans environ av. J.-C.) écrit ψαλτήριον. Il est à croire que si la forme *psantériou*

eût été usitée chez les Macédoniens, les traducteurs alexandrins de la Bible des LXX l'auraient employée.

A l'objection qui précède, Gesenius et les autres critiques de son école ajoutent que le mot *pesanterin* doit être au singulier et qu'il a été formé comme *sanhedrin* de σύνεδριον. Nous admettrons sans peine que, dans ce dernier cas, la terminaison ιον a été abrégée en ־ִין ; et nous n'ignorons pas que le même fait s'est reproduit, dans le rabbinique, pour quelques autres emprunts faits au grec. On sait que chez quelques Grecs de la décadence, ιον a été prononcé nonchalemment comme ιν. Mais de ce que cette prononciation défectueuse a donné lieu à une mauvaise transcription, s'en suit-il qu'il en a été de même pour le mot *pesanterin?* S'en suit-il qu'il faudra regarder tous les pluriels araméens en *in* comme provenant d'une forme grecque ιον ?

Il est vrai qu'on nie que *pesanterin* soit un pluriel ; et on le nie pour la raison, bien peu concluante, que les autres noms d'instruments de musique sont au singulier. C'est la raison que donne Gesenius. Mais on ne voit pas qu'un auteur soit assujetti à des règles telles qu'il lui soit défendu de citer ainsi les instruments d'un concert de musique : cor, flûte, harpe, orgues (tambours), grosse caisse, trompettes, etc. D'ailleurs, il peut se faire que le mot araméen *pesanterin* ne fut usité qu'au pluriel (cf. le mot *šamaïm* employé avec la forme du duel).

Toutes les combinaisons du rationalisme viennent donc échouer devant ce fait que le mot *pesanterin* a des origines sémitiques et qu'il a pu facilement être transformé, par les Grecs, en ψαλτήριον. Il fut adopté sous cette forme par les traducteurs grecs de la Bible. Mais on ne voit pas que ce nom ait été mentionné dans les anciens auteurs grecs. Il n'en est question qu'après le temps d'Alexandre. Dans Athénée, Apollodore dit que l'on a, de son temps, donné à la *magadis* le nom de ψαλτήριον. Aussi voyons-nous les écrivains grecs confondre l'instrument qui porte ce nom moderne tantôt à la magadis (sambuque) et tantôt à la cithare. Les rationalistes ne peuvent donc alléguer aucune raison qui prouve que le mot araméen n'était qu'une forme altérée du grec ψαλτήριον. C'est tout le contraire qui est arrivé.

On ne comprend même pas comment personne n'a eu la pensée de se demander si ce n'était pas l'inverse qui avait eu lieu, et si ce mot grec ne provenait pas d'un mot sémitique grécisé. On a beau dire que ψαλτήριον est un mot grec dérivant de Ψάλλω (je touche légèrement les cordes d'un instrument, je fais vibrer

une corde ; je chante ; Ψάω, je racle, je gratte), il n'en est pas moins vrai que l'on ne prouve pas ce qui est en question. N'y a-t-il pas là une de ces transformations populaires de mots dont nous avons déjà indiqué le procédé? C'est, en effet, l'opération que les Grecs ont dû faire tout naturellement.

Ne comprenant pas le sens du mot syrien *pesanterin*, les Grecs ont machinalement, en songeant à leur mot ψάλλω, prononcé *psalterin*. Puis, il ne leur en a pas coûté beaucoup pour achever de rattacher ce mot à ψαλτήριον, par une de ces recherches d'étymologie populaire qui sont si fréquentes (p. 86). La transformation de *in* en ιον n'était pas difficile. Ainsi défiguré et grécisé, le mot araméen avait cet avantage d'offrir un sens aux Grecs devenus les maîtres de l'Asie : ils pouvaient au moins se dire que ψαλτήριον signifiait quelque chose.

Remarquons enfin qu'il n'y avait aucune raison de donner tout particulièrement à cet instrument de musique le nom de *psalterion* : tous les instruments à corde pouvaient être compris sous ce nom. Le *psalterion* aurait été plus naturellement désigné par la forme concave de sa caisse ou par une autre raison spéciale. D'où il résulte qu'on n'a appliqué ce nom au *pesanterin* ou *psanterin*, que par suite de l'altération d'un nom étranger, barbare, comme on disait, dont on ne comprenait pas le sens et que l'on ramena à une étymologie populaire.

Nous allons voir que ce même procédé a été pratiqué par les Grecs pour le mot *sumfonia'* ou *sifonia'*. Nous montrerons que ce mot araméen est étranger à la langue grecque.

Il est vrai que Lengerke, Gesenius, etc., disent que *sumfonia'* est un mot grec adopté par l'araméen. Mais où en est la preuve? Bleek (*Einl.*, 4e édit., 1878) ne doute pas que *sumfonia* ne soit grec, puisque ce mot est évidemment composé de σύν (avec) et de φωνεῖν (parler, crier, chanter) [*da es deutlich aus den Griechischen Wörtern* σύν *und* φωνεῖν *zusammengesetzt ist*] (§ 239). Keil trouve aussi que le mot araméen est une forme araméenne du mot grec.

Mais avant tout il conviendrait de savoir si les Grecs ont jamais eu un instrument de musique nommé συμφωνία. Il est facile de supposer que c'était le nom d'un instrument macédonien. Mais le nom grec indique un *accord* de sons et, par suite, un « concert » ; ce nom signifie l'*accord* de plusieurs instruments. Gesenius le reconnaît pour le mot latin : Apud veteres Romanos *symphoniæ voce* plerumque plurium instrumentorum concentum s. musicam (nostr. *Instrumental musik*), *significat opp. cantui*. Appliqué à un instrument isolé, le nom de *symphonia* serait en

contradiction avec l'idée qu'il exprime. On dit bien que, donné à la cornemuse, ce nom indiquerait l'accord des deux flûtes qui sont placées dans le sac. Mais il n'y a pas un instrument de musique qui ne produise un accord de sons. Du moins on ne voit pas que ce nom n'eût indiqué tout aussi bien un chalumeau ou une lyre.

D'ailleurs, pour exprimer un accord de sons, les Grecs auraient formé un dérivé de συμφωνία ; ils auraient eu le mot symphonion, comme le mot *psalterion* et comme nous avons les mots accordéon et harmonium.

En résumé, il n'est pas prouvé que le mot συμφωνία ait désigné en grec un instrument de musique. Mais on peut se demander si les Grecs d'Asie n'auraient pas, du temps d'Antiochus Epiphane, donné au nom araméen d'un instrument particulier une tournure grecque ? Il n'y aurait là rien d'impossible. Mais commençons par examiner le nom même de l'instrument mentionné par Daniel.

Fürst reconnaît que les Grecs n'ont pas eux-mêmes donné ce nom à un instrument de musique et que peut-être ce nom est sémitique. Lengerke dit, au contraire, que ce mot n'a aucune étymologie sémitique [*gar keine semit. Etymologie*] et il repousse l'opinion d'Hævernick qui le rattache à סוּף (roseau). Il ne s'expliquerait pas la terminaison יָה. Cependant il est bien facile d'y voir une forme analogue à celle de תּוּשִׁיָּה (sagesse). Dans un nom dérivé d'une racine sémitique, la terminaison יָה peut très bien être la marque d'un adjectif féminin et être regardée comme formative. De סוּף (roseau), on dérive très correctement סִיפּוֹן ; et ensuite l'adjectif à l'état emph. סִיפֹּנְיָא (comme dans Dan., III, 10, *Ketib*) (1).

D'un autre côté, Hengstenberg a recours au chaldaïque et au syriaque צַפּוּנְיָא (flûte, tube), qui serait ainsi une forme de סוּף (roseau).

Une autre étymologie hébraïque a été proposée par C. B. Michalis. *Symphonia* se rattacherait à סָפַן, il a assemblé des pièces de bois. Mais on a pu dire que cette étymologie n'a aucun rapport avec la forme de l'instrument (une cornemuse) et que, d'ailleurs, ce mot ne peut pas indiquer un assemblage de tuyaux, car le sens de *safan* n'est pas celui d' « assembler » mais celui de « couvrir » et, par suite, d' « assembler une charpente, faire

(1) Ce mot nous donne l'origine du mot grec σίφων (tube, siphon), dont on n'a pas une étymologie grecque satisfaisante.

un plancher. » Nous ne croyons pas non plus qu'il s'agisse ici d'un instrument où des planchettes auraient joué un rôle.

Mais en conservant à *safan* son sens vrai, primitif et général, de « couvrir » (cfr. *żafan*, צָפַן, il a caché, protégé) on arriverait à un nom qui serait plus descriptif de la cornemuse, c'est à dire du sac qui couvre les deux tuyaux. D'autant plus que, en arabe *tsofono* ou *tsofno* signifie vase en cuir pour puiser de l'eau (*tsafno*, *tsofono*, petit sac, nappe ou dessus de table en cuir). De plus, en hébreu *siffun* (סִפֻּן), signifie couverture, plafond et *sefîna* סְפִינָה (navire couvert avec toit, pont, tillac).

Cette étymologie expliquerait le sens multiple qu'a pu avoir le mot *sumfoniă*. D'après Isidore, ce mot désignerait un tambour; et, en effet, cet instrument est « recouvert » d'une peau. La cornemuse également comprend un sac de peau ou de cuir. L'hébreu donne ainsi une étymologie qui permet d'appliquer le même nom *smfnia'* à ces deux instruments.

Mais il serait utile de connaître la prononciation ou la vocalisation du mot araméen *smfnia'*. Les paysans de l'Asie-Mineure ont un instrument qu'ils nomment *sambonia* (chalumeau, pipeau, flûte champêtre, cornemuse), et les Italiens donnent à une espèce de chalumeau le nom de zampogna (1). Dans la Provence et dans le Languedoc, la *zambougno* est le tambour de basque. Nous avons peut-être là la prononciation primitive du mot *smfnia'* (mot formé de *sfnia'*, par l'insertion d'un מ (voy. p. 90). Il serait, dès lors, facile de comprendre que, pour des oreilles grecques, au moyen d'une vocalisation légèrement différente, ce mot ait paru se confondre avec le grec συμφωνία. Le nom araméen aurait pu prendre ainsi très aisément une forme et une signification grecques.

Mais nous devons nous demander avant tout s'il est vrai que, sous le règne des Séleucides, les Grecs ont connu un instrument portant le nom grec de συμφωνία. Or, il faut reconnaître que nous n'avons pas même un commencement de preuve à ce sujet. Le nom de cet instrument ne se trouve pas dans les écrits des classiques grecs. On suppose, il est vrai, que cet instrument est mentionné par Polybe (dans Athénée). Mais les deux passages de cet historien ne prouvent pas ce qui est en ques-

(1) On a dit que ce mot dérivait de l'ital. *simphonia* (concert d'instruments de musique) dont on aurait fait *zinfonia, zinfogna* et puis *zampogna*. Mais rien ne prouve que ce dernier mot et *sinfonia* n'ont pas deux origines indépendantes.

tion. Dans le premier, l'historien romain nous apprend qu'Antiochus Epiphane courait çà et là dans les rues de la ville n'ayant avec lui qu'un ou deux compagnons, et qu'il se rabaissait jusqu'à se familiariser avec le premier homme de la populace et jusqu'à boire avec les étrangers les plus méprisables. Polybe ajoute ensute : s'il apprenait que des jeunes gens fissent un repas entre eux, il y accourait sans prévenir, avec une amphore (pleine de vin) et *de la musique* (καὶ συμφωνίας) comme un homme qui fait la débauche. » C'est ainsi que A. Hubbert, agrégé des classes, supérieures des lettres a traduit ces passages (*Morceaux extraits du Banquet des savants*, 1828, p. 48). Le second passage n'a aussi rien autre chose en vue : « Et la musique (le concert, la symphonie) le stimulant, le roi, sautant, dança (καὶ τῆς συμφωνίας προκαλουμένης ὁ βασιλεύς αναπηδήσος ὡρχειτο...).

En dehors de ces deux passages, il n'y a pas d'autre texte grec où le mot *symphonia* soit mentionné comme désignant un instrument particulier. On ne saurait alléguer le passage de saint Luc (XV, 25) où il est dit que le frère du Prodigue entendit qu'on faisait de la musique et qu'on dansait (*audivit symphoniam et chorum*) ; car il est facile de voir que le mot *symphonia* indique seulement un concert et s'explique par le latin *consonantia*, comme dit saint Jérôme (Ep. 21., *in Damas*, n. 29). C'est également à tort que Gesenius a cru que saint Augustin (ps. XLI), avait employé ce mot pour désigner un instrument particulier : il y a, dans le passage mentionné, ainsi que les Bénédictins l'ont très bien remarqué, *symphoniaci* (une troupe de musiciens) et non pas *symphoniam*.

Ainsi, c'est sur deux passages mal traduits de Polybe, qu'on a bâti la légende d'après laquelle Antiochus Epiphane avait été fort épris d'un instrument nommé symphonie. C'est en s'appuyant sur ce quiproquo, que De Wette, Kuenen et les autres adversaires du livre de Daniel ont prétendu que cet instrument était inconnu en Asie avant l'époque des Séleucides, et que, dès lors, l'écrivain devait avoir vécu à une époque où il put être familiarisé avec le grec, c'est-à-dire à l'époque des Machabées. Mais nous avons vu que l'antiquité grecque n'a connu aucun instrument de musique nommé « symphonie. » D'où nous pouvons conclure que le nom de l'instrument mentionné par Daniel ne vient pas du grec.

La vérité est que les Sémites possédaient un instrument nommé *samfoniah* ou *somfoniah* et que les Macédoniens purent fort bien transformer, en quelque sorte instinctivement, ce nom

en συμφωνία. C'est après cette substitution que des écrivains plus récents ont cru qu'il y avait eu un instrument appelé *symphonia*. Mais ils étaient si peu fixés sur le sens de ce mot, qu'ils s'en servaient pour désigner des instruments de musique d'une nature toute différente. Isidore en fait un tambour, une grosse caisse (1). Un glossateur de Prudence croit que cet instrument était un sistre ou une trompette. Pour Servius c'est la flûte traversière, *tibia obliqua*, πλαγίαυλος; et pour d'autres c'est une lyre ou un chalumeau. Jachides y voit un instrument composé de tuyaux et de roseaux joints ensemble et formant ce qu'on appelle un orgue. En vieux français on avait les mots *chyfonie* et *chifonie* qui désignaient un instrument. En somme, le nom de l'instrument mentionné par Daniel avait pris une forme grecque. Il paraît que cet instrument est la double flûte qui est attachée à une outre ou à un sac en peau (en all. *Sackpfeife*, *Dudelsack*).

Maintenant, il sera facile de voir que sous le règne des Séleucides, le mot *samfonia'* *somfonia'* a pu très aisément être tourné à la grecque. La vocalisation, qui n'était pas indiquée dans le texte, donnait une marge considérable à ceux qui étaient portés à faire des rapprochements linguistiques. Le *Rb-Mg* (assyro-accadien *rubu emga*), de Jérémie étant devenu très aisément Rab-mag (archi-mage) et avait pris ainsi une tournure persane. De même *samfonia'* ou *somfonia'* put facilement se transformer en συμφωνία et, pour ceux qui prononçaient l'υ comme *i*, en *sifonia'* (סִיפֹנְיָא, V. 10).

Ainsi, en supposant que les Grecs de Syrie aient été charmés par les sons d'un instrument qu'ils auraient connu sous le nom de συμφωνία, nous ne serions pas sur la trace d'une étymologie grecque du mot araméen *sumfonia'*. Il a très bien pu se faire, en effet, que ce mot ait été emprunté aux Sémites et ramené, artificiellement et par un léger changement, à l'araméen. Ces déformations, nous le savons, sont on ne peut plus naturelles et communes. De sorte que les rationalistes auraient bien fait de se demander si les mots qu'ils disent grecs n'ont pas été empruntés à l'araméen. Aussi trouvons-nous Lengerke plus affirmatif qu'il ne convient lorsqu'il assure que ce mot est indubitablement grec [*das Wort* ist ohne Zweifel das griechische συμφωνία]. Tout au

(1) *Symphonia vulgo appellatur lignum cavum ex utraque parte, pelle extensa, quam virgulis hinc et inde musici feriunt. Fitque in ea ex concordia gravis et acuti suavissimus cantus.* (*Orig.*, lib. 3, cap. 21.)

plus pourrait-on dire qu'il y a eu une adaptation d'un mot grec à un mot araméen qui offrait à peu près le même son, ou, en d'autres termes, que les grecs d'Asie avaient donné à un mot sémitique une forme qui l'identifiait avec le mot grec συμφωνία. On pourrait le dire avec d'autant plus de raison que, de la sorte, on s'expliquerait très bien comment les grecs en seraient venus à donner à ce dernier mot deux significations différentes (un concert et un instrument isolé).

D'un autre côté, il ne faut pas oublier que sous la domination des rois macédoniens de Syrie, le goût de la civilisation et des mœurs grecques devint tellement dominant à Jérusalem que la religion juive courut les plus grands dangers. Aussi ne croyons-nous pas qu'on puisse méconnaître l'influence de la langue grecque sur les juifs de cette époque. On méprisait des noms hébreux pour prendre des noms grecs. De sorte qu'il ne serait pas étonnant que des copistes, familiarisés avec le grec et sachant que les conquérants avaient transformé *samfonia* ou *somphonia* en συμφωνία, aient adopté le système de vocalisation que les Grecs avaient donné à ce nom et n'aient introduit dans le texte, ici un *vav*. et là un *yod*. On s'explique parfaitement ainsi que la forme grecque ait pu être introduite dans l'araméen. Nous comprenons ainsi comment le mot araméen a les deux formes indiquées dans le texte (5 et 10).

En tout cas, il n'est pas permis de dire que le mot qui se trouve dans le texte araméen de Daniel est évidemment emprunté au grec. En admettant que les Grecs aient eu un instrument de musique nommé συμφωνία, on serait tout au plus autorisé à reconnaître que les Grecs peuvent avoir été amenés à lui donner ce nom à cause du nom approchant *somfonia'* que cet instrument portait chez les Sémites. Il a pu très bien, en effet, y avoir une adaptation d'un nom araméen à un mot grec. Enfin nous avons vu que les langues sémitiques offrent du mot *sumfonia* une étymologie très acceptable.

Conclusion au sujet des noms grecs. — Nous pouvons donc conclure que tous les noms d'instruments de musique mentionnés par Daniel sont originaires des langues sémitiques. Il est faux qu'il y ait des mots grecs. C'est donc en vain que, d'après une hypothèse que rien ne justifie, Lengerke, Bleek et toute la bande rationaliste ont essayé, à la faveur d'arguties philologiques, de dépouiller Daniel de sa qualité d'auteur du livre qui porte son nom. Un de leurs principaux arguments contre l'authenticité de ce livre, l'argument tiré des mots grecs par

lesquels des instruments de musique s'y trouveraient designés, n'est fondé sur rien de solide. Nous avons vu qu'une philologie plus sérieuse a balayé tous ces prétendus mots grecs. Il n'est plus possible de dire que la présence de mots d'origine grecque, dans le livre de Daniel, prouve que l'écrivain les a empruntés dans un milieu grec ou macédonien dans lequel il aurait vécu. Ceux qui, comme Delitzsch, veulent s'en tenir à trois mots sonnant grec (*griechisch klingende*), savoir κίθαρις, ψαλτήριον et συμφωνία, doivent rectifier leur jugement sur ce point. Les trois mots du texte ne sont pas grecs et ils ne prouvent en aucune façon que le livre a été composé sous les Séleucides. De sorte que ceux qui ont attaqué l'authenticité de ce livre en disant, avec une confiance étonnante, que, à cause des trois mots prétendus grecs, l'écrivain avait dû s'être familiarisé avec le grec et surtout avec les manières de parler des Macédoniens, en sont pour leurs frais d'érudition de mauvais aloi. Ils n'ont prouvé que leur parti-pris rationaliste et leur ignorance.

Il suit aussi de l'analyse que nous avons faite des mots incriminés, que Lenormant n'était nullement forcé à recourir à la perte d'un texte hébreu authentique des ch. II à VIII, lesquels auraient été remplacés par une traduction araméenne qui aurait été postérieure à Alexandre, puisqu'elle emploie trois mots grecs (voy. p. 84). L'hypothèse d'une rédaction primitive en hébreu des ch. II à VII ne reposant que sur la fausse légende des trois mots grecs empruntés aux Macédoniens n'a aucune base.

Relations politiques et commerciales. — D'ailleurs, si cette provenance grecque des trois mots employés par Daniel avait été sérieusement établie, nous n'aurions pas été obligés pour cela d'admettre les conclusions du rationalisme. Nous aurions été seulement fondés à conclure que ces mots étaient connus à Babylone du temps de Nabuchodonosor. Bertholdt, Bleek Lengerke ont beau dire que ces mots sont des témoins qui attestent que le livre a été écrit dans la période grecque des Séleucides, ils ne nous empêchent pas de voir qu'ils négligent de prouver précisément ce qu'il faudrait prouver, savoir que ces mots n'auraient pu être importés à Babylone avant l'époque où le Prophète résidait dans cette ville.

On s'imagine que les Babyloniens et les Grecs vivaient séparés les uns des autres et comme dans une solitude claustrale. Il est cependant certain qu'il y a eu de très anciennes relations entre les Assyro-Babyloniens et les fils de Javan.

Rapports politiques. — Qu'il y ait eu des relations politiques

entre ces divers peuples, nul ne le conteste. Or, ce seul fait suffit pour faire disparaître l'obstacle des mots grecs que les pseudo-critiques donnaient comme insurmontable. F. Lenormant l'avait à peu près compris ; et voici comment il s'exprime à ce sujet :

« On pourrait essayer, il est vrai, de justifier l'introduction de ces mots grecs, en relevant, dans les textes cunéiformes et ailleurs, une série d'indications sur des rapports entre les Hellènes et l'Assyrie ou Babylone dans les huitième et septième siècles. Sargon appelle la partie de la Méditerranée voisine de Chypre « la mer de Yavan » ou des Ioniens. Sennachérib se heurta aux Grecs en Cilicie et éleva dans ce pays un monument commémoratif de sa victoire sur eux (Beros. ab. Euseb., *Chron. Armen.*, p. 20, ed. Mai). Assarahaddon et Assourbanipal énumèrent plusieurs rois grecs de l'île de Chypre parmi leurs tributaires. Il est probable que c'est un de ces rois, nommé Pythagoras, qui commandait déjà, sous Sennachérib, un corps de troupes grecques à la solde du monarque ninivite et que l'on confondit plus tard avec Pythagore le philosophe (Beros. *Fragm.*, 12, ed. C. Müller; Abyden. *Fragm.*, 7, ed. C. Müller). Le frère du poëte Alcée, au temps de Nabuchodorossor ou de ses successeurs immédiats, s'était illustré « aux plus lointains confins de la terre en portant aide aux Babyloniens. » (Alc. *Fragm.*, 33, ed. Bergk.)

Il est vrai que Lenormant ajoute : « Malgré cet ensemble de faits, les relations ne me paraissent pas avoir été assez considérables et assez suivies pour introduire des mots grecs dans l'usage à Babylone. » *Ibid.*). Mais d'autres faits nous montrent que les relations ont été plus considérables et plus suivies que le savant assyriologue ne le supposait. On sait que Sennachérib employait des marins de Tyr, de Sidon et de Yavan (Layard, *Niniveh and Babylon*, p. 146). Cette flotte, manœuvrée par des Phéniciens et des Ioniens, stationnait sur le golfe Persique et avait de fréquents rapports avec Babylone. Déjà Sargon, dans sa grande inscription, déclarait qu'il régnait « sur Jatnan (l'île de Crète et puis l'île de Chypre), qui est au milieu de « la mer du soleil couchant. » Une autre inscription mentionne le nom de Yavan (Ioniens, Grecs) parmi les nations qui lui payaient tribut (Rawlinson, *Herodotus*, t. I, p. 474). On a trouvé à Idalium une inscription de ce prince qui mentionne son expédition contre Chypre (*Ibid.*).

Mais il faut de plus et tout particulièrement tenir compte des rapports commerciaux qui existaient depuis longtemps entre les Assyro-Babyloniens et les colonies grecques de l'Asie-Mineure.

Du temps de Nabuchodonosor, Babylone était une des villes les plus commerçantes de l'antiquité. Il n'est pas possible que des marchands grecs dont le commerce s'étendait jusque chez les Bactriens ne soient venus dans une cité qui centralisait les relations des pays occidentaux avec l'Inde et avec les contrées orientales (voy. mon *Comment.*, ch. II, 37, 38). On s'expliquerait dès lors très facilement que des trafiquants de l'Asie-Mineure ou des bords de l'Euxin eussent apporté des instruments de musique de provenance grecque si les Grecs en avaient eus. D'ailleurs, sans recourir au commerce immédiat des Grecs, il aurait suffi de celui des Phéniciens, qui n'auraient pas manqué d'introduire à Babylone ces instruments de musique avec une foule d'autres objets recueillis en Occident. D'un autre côté, on ne saurait s'empêcher de reconnaître que les prisonniers, les esclaves grecs vendus aux Assyriens par ces marchands phéniciens auraient saisi mille occasions de se faire bien venir de leurs maîtres en jouant des instruments de musique de leur pays.

Le goût des Babyloniens pour la musique est établi par les témoignages de l'antiquité (Cfr. Ctésias dans Athénée, *Deipnosoph*. XII ; Hérod., I, 191 ; Nicolas de Damas, Fragm, IV). Babylone est appelée par Isaïe « la cité d'or aimant la musique » (XIV, 4). C'était une ville de fêtes. Des instruments de musique venus de l'étranger n'auraient pu qu'y être bien accueillis. Ces hommes étaient si passionnés pour la musique qu'ils importunaient les Hébreux captifs, en leur demandant de « chanter sur leurs harpes les cantiques de Sion. » (Ps. CXXXVIII, 2.) On ne saurait d'ailleurs trouver étonnant que des Babyloniens aient voulu se donner le plaisir d'entendre une musique où auraient trouvé place des instruments de fabrication et de noms exotiques (lydiens, phrygiens, grecs, etc.). Cette simple observation suffirait pour expliquer que l'on eût eu depuis longtemps à Babylone la connaissance de trois noms grecs d'instruments de musique. D'ailleurs, parmi les musiciens groupés autour de la statue où se trouvaient des étrangers, des déportés de tous les pays subjugués par Nabuchodonoser, n'aurait-on pas pu vouloir marquer par des exécutants égyptiens, syriens, susiens et grecs, la soumission de tous ces peuples au grand roi de Babylone?

Nul n'ignore, d'ailleurs, que souvent les objets étrangers arrivent dans une contrée et y sont reçus avec leurs noms. Ainsi, on trouve, dans le livre des Rois (I, Rois, X, 22), les mots : *qof*, *tukki*, *šĕnhabbim*, dont les noms, provenant du sanscrit, désignent des produits de l'Inde (singes, paons, ivoires) introduits à

Jérusalem du temps de Salomon. En constatant que des noms indiens étaient parvenus en Palestine sous le règne de ce roi, les critiques ne sauraient être étonnés que des noms grecs d'instruments de musique eussent voyagé de l'Asie-Mineure à Ninive et à Babylone. La présence de tels noms dans l'araméen se serait donc expliquée comme la présence dans notre langue de certains mots arabes, malais, chinois, anglais, etc. Si les Grecs avaient eu des instruments de musique de leur invention, le nom grec aurait pu arriver à Babylone avec l'instrument, comme les noms de divers instruments orientaux ont passé aux Grecs avec les instruments eux-mêmes (voy. p. 90). Ces adoptions de mots grecs par les Babyloniens auraient seulement prouvé que des rapports commerciaux avaient existé entre les Asiatiques et les Grecs. C'est ainsi que l'on trouve, 900 ans avant Nabuchodonosor, dans la Pentateuque, une trace du commerce des femmes esclaves, par lequel la Phénicie se déshonora de bonne heure, sous le nom de *pilleguš* (concubine), usité en hébreu et qui n'a d'étymologie dans aucune langue sémitique ou orientale, tandis qu'il s'identifie très bien avec le grec πάλλαξ (fille). Le nom voyagea avec la marchandise !

Il est vrai que l'« on ne voit apparaître quelques expressions grecques comme celle de στατὴρ, *dans les textes cunéiformes*, que sous la domination des Séleucides, dans quelques contrats privés qui portent des dates de ces rois. » (Lenorm., *La Divination*, etc., p. 175.) Mais ce savant aurait dû distinguer entre la langue assyrienne des textes cunéiformes et la langue araméenne vulgaire. Que de mots les grands et le peuple pouvaient avoir admis dans le langage courant et que l'on n'a pas eu occasion de faire passer dans des contrats ou dans des textes qui ne se proposaient pas de nous donner un catalogue des noms des instruments de musique connus à Babylone du temps de Daniel ! Cette réponse doit suffire aussi à Lengerke, qui demande pourquoi Esdras n'offre pas de mots grecs, quoique sous les Perses il y eut des troupes auxiliaires grecques ? — Réponse : 1° Parce qu'Esdras n'a pas eu occasion d'en employer ; 2° parce qu'il n'y avait peut-être pas de mots grecs qui eussent alors passé dans l'araméen.

Mais Bleek prétend que l'auteur du livre de Daniel doit avoir appris ces noms, directement ou indirectement, des Grecs (sous les Séleucides), « parce qu'il n'est pas probable que des instruments de musique aient été employés à la cour de Nabuchodonosor sous leurs noms grecs. » Mais il est difficile de voir comment ce fait eût été improbable, puisque nous voyons des objets

importés sous Salomon à Jérusalem conserver, même dans la Bible, leurs noms sanscrits! Staelin a objecté que l'on se serait servi, dans ces jours de fête, des instruments anciens, toujours en usage dans ces occasions. Mais nous demanderons, à notre tour, pourquoi Nabuchodonosor n'aurait-il pas pu vouloir grouper, parmi les musiciens, des esclaves étrangers témoins de ses victoires? On sait aujourd'hui que des esclaves musiciens sont représentés sur des bas-reliefs.

Nous n'avons voulu laisser aucune objection sans réponse, et le lecteur peut voir que, même dans la supposition que le texte araméen de Daniel eut mentionné des instruments de musique d'invention grecque, on aurait pu seulement conclure que l'ouvrage a été écrit à une époque où le commerce avait mis en communication la Babylonie et la Grèce. C'est, du reste, ce que les adversaires ont fini par reconnaître. « Il est possible, dit De Wette, qu'à cette époque certains instruments grecs eussent passé chez les Babyloniens et y eussent conservé leurs noms » (§ 225). Hitzig se voit forcé de convenir que les choses ont pu se passer ainsi. Delitzsch, qui a admis de confiance la présence des trois mots grecs, reconnaît qu'ils ont pu arriver à Babylone par suite de relations commerciales et qu'ils ne prouvent rien contre la contemporanéité de la langue du livre et des événements qui y sont racontés (Die drei griechischen Fremdwörter beweisen nichts gegen die Gleichtzeitigkeit der Sprachform des Buches mit den erzählten Begegnissen) (dans *Herzog's Real-Encyklopädie*).

Donc, même en admettant qu'il y ait, dans le texte de Daniel, une mention de trois instruments de musique dont le nom serait d'origine grecque, il n'en résulterait pas que le récit du prophète est postérieur au temps de Nabuchodonosor. D'un autre côté, nous avons vu que les noms de ces instruments de musique ne sont pas grecs et que seulement deux d'entre eux (*pesanterin* et *somfonia'*) ont donné lieu à un rapprochement et à une confusion qui sont très fréquents entre des mots qui passent d'une langue dans une autre. Donc, en aucun cas, ces mots ne prouvent que le livre de Daniel ait été écrit sous la domination des Séleucides et par suite de rapports avec les conquérants macédoniens. Ainsi l'objection tirée des mots grecs n'a pas l'importance que les rationalistes ont voulu lui donner : elle ne prouve rien contre l'authenticité du livre. Il n'en reste qu'un cliché à remiser aux vieux fers. C'est également en vain que les mêmes grands esprits ont eu recours à la présence de quelques mots persans.

La légende des mots persans. — Après avoir reconnu qu'on

ne pouvait pas dériver du grec les mots *partemîm*, *pitgam*, *nebizbah*, etc., on s'est tourné vers le persan. On s'est servi de cette langue pour construire des hypothèses éblouissantes, mais dont il nous sera facile de faire justice.

Notons d'abord quelques mots déclarés grecs et ensuite persans, mais qui ont été reconnus sémitiques. Bertholdt disait : « L'usage du mot grec *nebizbah* me permet de douter que ce chapitre (II) a été composé après le temps de Xerxès (*Dan.*, § 7, p. 61). Il voyait dans ce mot, qui signifie « don, » le grec νόμισμα (monnaie). Ce rapprochement a été très justement repoussé, et Gesenius dit avec raison : *Cujus* (monetæ) *mentio ab illis locis prorsus aliena est.* Bohlen eut donc recours au persan qui lui fournit un mot *bouzidan* (*blande tractare*) et il trouva que « traitement doux, gracieux » signifiait « don. » Pfeiffer offrit le mot *nouaza* (bienfait, don). Mais il a été facile de voir que ces mots ne sont pas très rapprochés du mot araméen et Gesenius a pu les repousser en disant : *quod quidem utrumque a forma nebisbah paullo remotius est.* Sans doute, Delitzsch a trouvé que ce mot est inexpliqué (*unerklärt*). Ce qui n'est pas étonnant, vu que nous n'avons pas un lexique araméen complet. Mais il n'en est pas moins vrai que ce mot n'est pas persan. Fürst affirme l'hébraïcité de *nebizbah* et Pusey déclare qu'il n'a pas eu besoin de consulter Max-Müller pour ce mot qui est évidemment sémitique (voy. notre Commentaire, ch. II, 6). Il en est de même du mot *'azda'* qui est araméen et dont nous donnons l'explication dans une note du même chapitre (v. 5).

En somme, il reste neuf ou dix mots que l'on s'efforce de rattacher à la langue des Perses : 1° les mots *parṭemin*, *paṭbag*, *piṭgam* ; 2° quatre ou cinq noms de fonctionnaires ; 3° trois noms d'habillements.

Or, nous verrons qu'aucun de ces mots ne peut être regardé comme ayant certainement une origine perse ou aryenne. Peut-être le mot *ahašdarpanin* offre-t-il les traces d'une altération araméenne du mot perse *ḫšatrapâvâ* (*khšatrapâvâ*). Peut-être aussi ce dernier mot n'est-il qu'une adaptation du mot araméen, assyro-accadien ou enfin d'un mot incompris, qui par quelques modifications a pris une forme et une signification persanes. En tout cas, il nous sera facile d'expliquer comment des « satrapes » ont pu être convoqués par Nabuchodonosor à la fête de la Dédicace de la statue. Mais auparavant, il sera bon de dire un mot de la persanomanie ou maladie propre à de nombreux savants qui se sont mêlés de l'exégèse biblique.

La persanomanie et les découvertes assyriologiques. — Nous ne nous occupons pas ici de la persanomanie doctrinale ou de la manie qu'ont des savants d'attribuer à l'ancienne Perse du temps de Cyrus, c'est-à-dire à des barbares, tels que les Suèves, les Goths, les Saces, les Wandales, des doctrines qui ne se sont développées que dans une Perse moderne, essentiellement modifiée au contact des peuples de l'Asie occidentale et surtout par suite de rapports avec les Juifs et avec les Chrétiens. Qu'il nous suffise de montrer ici comment des critiques persanistes ou indianistes qui ont voulu expliquer quelques noms communs du livre de Daniel et les noms propres assyro-babyloniens, sont tombés, en fait d'étymologies, dans des erreurs qui les ont induits à toutes sortes de fausses conclusions et qui ne peuvent que nuire à la valeur de leurs livres.

Nous pourrions écrire un in-folio sur les étymologies absurdes que la critique rationaliste a tirées du persan. Mais, quoiqu'il ne fût pas inutile de montrer combien Bohlen, Lengerke, Gesenius, Hitzig et une foule d'autres érudits ont été ridicules dans cette guerre qu'ils ont faite au livre de Daniel, nous ne voulons pas grossir notre Introduction outre mesure.

Dès que ces savants ne trouvaient pas un mot dans leur dictionnaire hébréo-chaldaïque si restreint, même lorsqu'on le complète par l'arabe, ils se hâtaient de le déclarer mot perse. Les découvertes archéologiques des cinquante dernières années ont singulièrement vieilli les nouveautés du persanisme appliqué à la Bible. On sait qu'il manquait à ces critiques le dictionnaire assyrien et le dictionnaire accadien qui ont opéré entre eux un mélange très original. Il est reconnu aujourd'hui que l'on a parlé dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre quatre langues différentes qui s'écrivaient en caractères cunéiformes : l'assyrien, l'accadien qu'Oppert nomme sumérien, l'élamyte et le suso-médique. Il y avait, en effet, diverses races qui avaient eu des rapports avec les Sémites de la Mésopotamie, et la langue assyrienne avait été surtout modifiée par la langue d'une race ouralo-altaïque. Cette dernière langue introduisit des éléments non sémitiques dans l'assyrien. De sorte que des mots accadiens ou touraniens se sont infiltrés dans l'araméen et même l'hébreu (cfr. le mot *heykal*, palais, temple, qui est accadien). Plus réservés et mieux avisés, les critiques rationalistes se seraient contentés d'avouer leur ignorance au sujet de quelques expressions du livre de Daniel, et ils auraient évité une foule de bévues dans lesquelles ils sont tombés.

Ainsi, par exemple, ils ont supposé et regardé comme un dogme que les charges de l'empire sont désignées dans ce livre par « des termes empruntés aux vieilles langues de la Perse. » Ils étaient loin de songer à l'assyrien et ils n'auraient pas imaginé une influence de l'accadien ou d'une langue touranienne dans l'assyrien. Aussi; même en dehors du livre de Daniel, les noms des officiers supérieurs mentionnés dans la Bible et dont on ne voyait pas une étymologie hébraïque, étaient-ils déclarés persans. On sait que parmi les principaux officiers du roi d'Assyrie se trouvait un *Tartan* (II, Rois, XVII, 17; Is., XXI), un généralissime des armées assyriennes. On s'imagina d'abord que ce mot était un nom propre. Mais les persanistes s'en occupèrent et Gesenius vit dans ce mot les mots persans *tar tan* qui signifient : « le sommet du corps, » et il traduit *Tartan* par « haut personnage » (*hohe Person; — Commentar über den Jesaja*). Luzzato ne fut pas de cet avis et il trouva que *tar* doit se rapporter au sanscrit classique *tara* (étoile) qui vient du védique *star*, avec élision de la sifflante; et il estime que le Tartan assyrien serait en sanscrit classique *târâtanu* et doit signifier : celui qui a un corps semblable aux étoiles, c'est-à-dire très splendide.

Il ne nous serait pas difficile de compléter ce travail de pure imagination par un autre du même genre. Ainsi nous pourrions dire que le mot assyrien *tartan* n'est que le celtique (gaél. et irl.) *tartan* (monticule, éminence, hauteur) qui a très bien pu désigner un « chef, » comme le celtique *brenn* a désigné tout à la fois une hauteur, une montagne et un « chef » de tribu ou d'armée. Nous pourrions dire encore qu'un *Tartan* était un chef de la flotte (des tartanes) ou le général qui commandait aux « chars » qui portaient les guerriers de ce temps-là (espagn. *tartana*, espèce de chariot).

Mais il est maintenant avéré que le nom de *Tartanu* est un mot accadien qui signifie « chef puissant » : de l'accadien *tur-dan*, prononcé *turtanu* par les Assyriens. La forme *tartan* provient d'une vocalisation palestinienne qui n'est pas dans le texte (תרתן).

Il faudrait restituer aussi à l'accadien la seconde partie du mot *rab-šaqēh* que l'on a traduit par « grand échanson (de שָׁקָה; *hiphil*, il a fait boire, il a donné à boire) et qui signifie « grand chef » (de l'accadien *sak*, tête, chef). Cet officier remplissait les fonctions de maître de l'état-major. C'est aussi dans l'accadien qu'il faut chercher une explication du mot *tufsar* mentionné par Jérémie (LI, 27). On a traduit ce mot par « capitaine,

chef, satrape. » Mais Oppert a découvert que ce n'était pas un chef militaire, mais tout simplement un scribe (du sumérien ou accadien *tupsar* ou *dubsar*, de *tup* ou *dub*, table ; et *sar*, écrire ; — *Rev. assyr.*, 1er vol., p. 6) chargé de porter la déclaration de guerre.

Ce peu de mots suffira, nous l'espérons, pour faire comprendre que les critiques qui, tout en ignorant l'assyrien et l'accadien, ont néanmoins voulu expliquer par le persan des noms araméens du livre de Daniel, se sont lancés dans des conjectures qu'on a pu regarder comme ingénieuses, mais qui ne sont qu'idiotes.

Quoi qu'il en soit, ces critiques rationalistes objectent que la partie chaldéenne du livre de Daniel contient des mots perses. Or, ajoutent-ils, le perse, au temps de Daniel, n'aurait pas pu avoir quelque influence sur le chaldaïque et, dès lors, le livre doit avoir été écrit à une époque plus récente. Remarquons bien que l'on ne reproche pas à Daniel des locutions persanes : il s'agit seulement de quelques mots que les étymologistes ont rattachés, plus ou moins mal, au zend ou au sanscrit, comme ils auraient pu tout aussi bien les rattacher au basque ou au bas-breton.

Explication des prétendus mots aryens qui se trouveraient dans le livre de Daniel. — Le premier mot qui se présente (I, 3) est celui de פַּרְתְּמִים (*fartemim* ou *partemim*). On le retrouve deux fois dans le livre d'Esther (I, 3 ; VI, 9). La vocalisation de ce nom est inconnue : nous ignorons si la première lettre doit se prononcer *p* ou *f* et nous ne savons pas non plus s'il faut lire *fra*, *pra* ou *far*, *par*. Le sens de ce mot ne semble pas avoir été connu en Palestine au milieu du second siècle avant notre ère. Théodotion et quelques manuscrits des LXX ont conservé le mot du texte et nous l'offrent transcrit en lettres grecques (φορθομμείν, φορθομμίν, πορθεμμείν). D'autres manuscrits des LXX et Aquila portaient ἐκλεκτοὶ (choisis, élus) et, dans les passages du livre d'Esther, ἔνδοξοὶ (illustres). Le manuscrit Chigi donne ἀπὸ τῶν μεγιστάνων (des grands, *magnatum*, *optimatum*). Josèphe traduit ce même mot par τοὺς εὐγενεστάτους (des plus nobles). Symmaque en avait fait le moi Πάρθοι, les Parthes (*nomen gentis intelligens*, dit saint Jérôme). Il avait choisi le premier mot qui lui offrit une consonnance quelconque. Saint Jérôme, suivant la version d'Aquila (τύραννοι), a traduit ce mot par *tyranni*. Il est évident que le sens du mot de l'original hébreu n'est pas connu d'une façon précise. On peut dire que, dans un sens général, il s'agit de nobles, d'hommes d'élite, de princes ; mais, au fond, le mot araméen reste inexpliqué.

Dès lors rien n'est plus facile que de l'expliquer par le grec ou par le persan. Bertholdt ne se gêna donc pas à ce sujet. « Pour fixer, dit-il, l'époque dans laquelle a été écrit ce chapitre [I], nous avons la date dans le mot grec *partemin*, qui ne nous permet pas de remonter au-delà d'Artaxerxès Longuemain (*Dan.* § 6, p. 98). Le bon Calmet qui n'y voyait pas malice et qui prêtait une oreille trop complaisante aux opinions fantaisistes de quelques savants de son temps, avait déjà écrit les lignes suivantes : « Plusieurs nouveaux critiques (Drusius, Grotius, Junius) croient que *Partemim* vient du grec *Protimoi*, les premiers en honneur, ou simplement, Protoi, les premiers; ce qui nous paraît d'autant plus vraisemblable, que nous ne voyons point distinctement dans l'hébreu, ni dans le chaldéen, la racine de *Parthemin* ; et que, dans ce livre, il y a quelques termes dérivés du grec. Xénophon (*lib.* 1, 2, 8, *Cyropæd*) parle de grands officiers appelés *Entimoi* et *Homotimoi*, qui étaient toujours à la porte du palais, prêts à exécuter les ordres des rois de Perse. » (*In hunc locum.*)

Dans ce peu de mots, Calmet indique très bien le raisonnement de la pseudo-critique : nous ne voyons pas, pour tel mot, de racine hébraïque ; donc il faut la chercher dans le grec ; ou bien : le grec n'offrant rien de satisfaisant, il faut avoir recours au zend. Mais cette critique savante ne se doutait pas qu'il y avait eu dans l'Asie centrale des peuples qui n'appartenaient pas au rameau indo-européen et qui avaient laissé des éléments linguistiques à la langue assyrienne. Ils auraient pu ne pas tant se hâter et ne pas s'obstiner à résoudre des problèmes dont ils ne possédaient pas les éléments.

Dans le cas présent, après avoir reconnu que le mot πρώτιμοι (*primores, primates*, rattaché à πρῶτος, premier) n'est pas grec, on songea à προτιμοὶ (*digniores, honorati*). Mais cette étymologie fut bientôt abandonnée comme insuffisante. Gesenius put, en effet, reprocher justement à Eichhorn d'avoir admis cette dérivation grecque qui n'offre aucune vraisemblance (*sed vocabulum græcum idque de rebus Persisis usurpatum* [dans le livre d'Esther] *in sermone Hebræo ne speciem quidem veri habet*).

Il fallut donc, d'après le principe de nos critiques, remonter au persan. Hottinger et Louis de Dieu avaient fait de *fartemin* un mot persan composé de *bar* (haut) et *dam* (esprit) : les *fartemim* étaient des « magnanimes. » Pfeifer et Opitz avaient eu recours au mot *partemiden* (prosternere) et le mot employé par Daniel signifia les « forts. » Bohlen s'arrêta au pehlvi *pardomim* et

les *partemin* devinrent les « premiers. » Gesenius suivit ce dernier sentiment et il prétend que *fartemin* est un mot d'origine persane : pehlvi *pardom*, zend. *frathemô*, sansc. *prathama*, auxquels se rattachent le grec πρῶτος et le latin *primus*. Lengerke ne pouvait pas manquer de se laisser prendre dans ce filet et il proclama gravement que le mot araméen est d'origine persane [*das Wort findet seinen Ursprung im sanscrit prathama, der Erste*].

Le Dr Pusey crut devoir cependant demander à Max Müller son opinion sur les mots aryens du livre de Daniel et ce docte indianiste lui répondit de façon à contenter les amateurs d'étymologies tirées du domaine de la fantaisie (*Dan*., not. A, p. 565 et ss.).

Max Müller trouva donc que le pluriel *fartemin* est évidemment le pluriel d'un mot persan [*partemim* is clearly the plural of a Persian word] ; c'est le sanscrit *prathama* [It is the Sanskr. *prathama ;* Zend. *frathema ;* Cuneifor. Inscriptions, *fratama;* Pehlvi, pardom, πρῶτος].

Max Müller oublie ici le point fondamental de son étude ; il ne prouve pas que *fartemim* vienne de *prathama* et qu'il ait jamais eu le sens de premier. Ce savant aurait dû d'abord savoir, en effet, qu'il ne suffit pas de constater des ressemblances verbales entre des mots des langues sémitiques et des langues indo-européennes pour qu'on puisse déclarer qu'un mot d'une langue de la première famille provient d'un mot de la seconde. On peut de la sorte aboutir à des résultats superficiels qui ne seraient satisfaisants que pour l'oreille. D'après le procédé employé ici par Max Müller, nous pourrions soutenir que le nom de *Validé*, donné par les Turcs à la sultane *mère*, est un mot que la langue arabe a emprunté aux Français, et que de la sorte « sultane validé » signifie « sultane validée ou rendue valide » (?). En suivant la même méthode nous serions autorisés à confondre les Chaldéens avec les *Culdéens*, religieux bretons, dont le nom signifie « serviteurs de Dieu » (en irland. *ceile Dae*). Ce mot suffit pour faire comprendre que Max Müller, en rapprochant *fartemim* de *frathama*, n'a abouti qu'à établir un parallélisme purement superficiel. L'étymologie qu'il appuie n'est pas plus sérieuse que la dérivation d'après laquelle le mot hébreu proviendrait du français « fortes mains, » c'est-à-dire « les puissants. » Du reste, cette étymologie ridicule pourrait être suppléée par une étymologie plus scientifique en apparence et qui vaudrait celle des sanscritistes. On pourrait, en effet, avec tout autant de raison, prétendre que *fartemim* vient du latin *fort-is* ou plutôt du fran-

çais « fort, » car l'hébreu forme des mots en ajoutant un *m* servile à la fin et ce suffixe indique des augmentatifs, des intensifs, ou la possession d'une qualité à un degré supérieur. On aurait eu de la sorte un mot *fortam* qui aurait signifié « excessivement fort. » De sorte que *fortamim* ou *fortemim* aurait désigné des « hommes très forts, » des hommes puissants. Sans doute ce ne sont là que des jeux de mots, des rapprochements plus ou moins ingénieux mis à la place de l'étymologie. Mais nous devons porter le même jugement à propos des écarts où la prédilection pour le persan ou pour le sanscrit, jointe au desir de tout expliquer par le persanisme ou par l'indianisme, a entraîné de doctes linguistes.

Peut-être aussi s'est-on trop pressé de déclarer que le mot *farṭemim* n'offrait pas d'étymologie hébraïque. L'araméen *farat*, פְּרַת (*rupit, disrupit*) est un équivalent de l'hébreu פָּרַץ (il a détruit, brisé, abattu). On a découvert depuis peu l'assyrien *paraẓu* qui correspond à l'hébreu *faraẓ* et a le même sens, et il est à remarquer que le צ assyrien se transforme quelquefois en ט. Const. L'Empereur rattache *farṭemim* à *faraẓ*. Cette étymologie est très satisfaisante. Aussi ne pouvons-nous qu'être étonné, en voyant que Fürst, qui dérive le nom de l'Euphrate (פְּרָת) de la même racine et qui fait de ce fleuve un « fleuve impétueux, destructeur » (*der hervorbrechende, reissende Strom*), ait traduit le substantif singulier *farṭam* par « premier, noble. » (Vordester, *Erster, dah. Edler ; — Hebr. und, Chal. Handwörterbuch.*) Ce savant a évidemment en vue la dérivation sanscrite dont nous avons déjà parlé. Mais il nous semble que *farṭam* peut tout aussi bien signifier « impétueux, briseur, destructeur. » Le mot *farṭemim* aurait été ainsi synonyme de *gibborim* (גִּבּוֹר, fort, puissant, vaillant, héros guerrier), nom par lequel on désigne « les forts, » les « vaillants de l'armée, » (*gibborey haḥaïl*). Nous pourrions proposer d'autres étymologies sémitiques. Mais celle-ci suffit pour montrer que le mot employé par Daniel (sing. *farṭam, bellator summus*) aurait, sans recourir au persan et au sanscrit, un sens très satisfaisant en hébreu. Il est naturel que Nabuchodonosor ait choisi des otages dans les familles des plus « puissants guerriers » ou des hommes les plus renommés pour leur bravoure. Il s'agit, en effet, ici, des hommes les plus influents du pays. Les traducteurs se sont contentés d'indiquer un sens général (Kimchi) : princes, grands nobles ; (Jarchi) : chefs ; (Aben-Erza) : préfets ; on a pu dire aussi que c'étaient les « premiers » du royaume. Mais aucune de ces traductions n'exprime l'idée fondamentale du mot *farṭemim*.

Le mot *baṭpag* est le second mot que l'on prétend provenir du sanscrit. Max Müller n'hésite pas : « *Pathbag is of Persian origin* (p. 569). Mais encore ici, ce savant fait fausse route. Il s'est demandé s'il ne rencontrerait pas dans le sanscrit un mot qui offrirait quelque ressemblance avec le mot hébreu ; et il n'a pas manqué d'en trouver un. La langue française lui aurait présenté le mot « pâte-bague » ou pâte en forme de bague (gimbelette) qui aurait pu être pris pour signifier en général un mets exquis. Cette étymologie est ridicule. Mais nous ne croyons pas que le rapprochement admis par Max Müller soit meilleur.

Déjà, avant lui, Bohlen avait rattaché *paṭbag* au persan *pad-bah* (aliment du père) et ce mot avait dû signifier « nourriture de roi ; » et, au figuré, « mets délicats. » Lorsbach y voyait le mot persan *pot* (idole), associé à l'arabe *baj* (nourriture), et le tout signifiait « mets des dieux » ou mets offerts aux idoles. Hitzig (*Das B. Daniel*, p. 8) rattache ce mot au sanscrit *praṭibhâga* et il admet ainsi l'étymologie proposée par Gildemeister (*Zeitschrift für Künde des Morgenlandes*, IV, p. 214), lequel a trouvé que *pratibhâga* signifie un « tribut de fruits, de fleurs, etc. » que l'on fournit quotidiennement au *rajah* pour les dépenses de sa maison. Toutefois, Hitzig a remarqué très justement que ce mot aurait pris un sens un peu différent. Max Müller emboîte le pas de Gildemeister. Nous voilà donc en présence de deux homonymies qui diffèrent pour le sens. Quant à la composition de *pratibhâga*, Max Müller remarque, avec raison, que la préposition *prati* correspond au zend *paiti* (vers) et que *bâg* signifie « tribut » en persan (sanscr. *bhâga*, portion). Ainsi, avec tout ce travail nous arrivons à un mot sanscrit qui signifie « vers tribut, » ou « tribut quotidien. »

Il nous semble que sans aller aux Indes ou en Perse, nous pouvons donner du mot *paṭ-bag* (I, 5, 8, 13, 15, 16 ; XI, 26) de Daniel une étymologie moins forcée. En effet, en hébreu *paṭ* (פַּת) signifie morceau (*frustum, portio* ; Genèse XVIII, 5 ; Juges, XIX, 5, etc.) et *bag* (בַּג) a le sens de nourriture. Le mot *bag* se lit dans Ezéchiel (XXV, 7). En marge on dit qu'il faut lire : *baz* (בַּז). Les deux formes sont, en effet, très faciles à concilier. Ainsi *paṭ-bag* signifie « portion de nourriture » et ce sens, adopté par Jachides, s'agence parfaitement avec le contexte, dans lequel il s'agit de la nourriture que l'on ôtait de la table du roi pour la servir à ses pages. Le contexte (V, 10) ou תַּאֲכָל [de la nourriture] est substitué à פַּתְבַּג et ce qui est dit aux versets 13, 15, 16, indique très bien que c'est la « nourriture

ordinaire » du roi qui est assignée à ces jeunes gens. Le texte mentionne expressément et séparément les « aliments » et la « boisson » du roi.

Nous reconnaissons cependant que ce mot a pris, sous le règne des Perses le sens de *cibus expetitus et gratus, cupediæ, dapes*. Saint Ephrem et Barhebræus l'emploient, en syriaque, pour désigner des friandises, des mets exquis (pâtisseries, confitures). Mais c'est a tort que Gesenius, Lengerke, Winer, Rosenmüller, Maurer adoptent ce sens pour le mot de Daniel. Reuss a, au contraire, très bien reconnu qu'il ne s'agit pas là de « friandises ; » mais il a le tort d'ajouter : « Le mot du texte est d'origine étrangère et s'explique par l'étymologie aryenne » (p. 232). Cette assertion est inexacte.

Toutefois, nous devons admettre, d'un autre côté, que, sous la domination persanne, le mot araméen *paṭ-bag* a été confondu avec un mot persan qui pouvait signifier, comme le veut Lorsbach, « nourriture d'idole » ou de dieu. Ce mot persan signifia cette sorte de pain qu'on appelait ποτίβαζις, que Scaliger suppose identique avec ποτίβαγις ou πατίβαγις (*Animadv. ad Euseb. Chron.*, p. 112), et qu'il déclare n'être pas autre chose que le *paṭ-bag* de Daniel. Nous ne croyons pas que ces mots ne soient qu'un même mot. Les mots se transforment si facilement en passant d'une langue à une autre. Le *potibazis* persan a désigné un gâteau que nous trouvons décrit ainsi dans Athénée (*Deipn.*, liv. II), d'après Dinon (ἐν τρίτῳ Περσικῶν) : « Un pain d'orge ou de froment grillé et une couronne de cyprès et du vin préparé dans un œuf d'or, dans lequel le roi lui-même boit. » Scaliger a simplement supposé et n'a pas même essayé de prouver que le *paṭ-bag* de Daniel signifiait cette espèce de composition et non pas tout bonnement « portion de nourriture » comme l'entendent les Juifs (1). Mais en cela il se trompe. Daniel ne refuse

(1) Itaque *pathbag* non solum cibum significat, ut interpretantur Judæi, sed et omnia quæ recensentur a Dinone, in quibus corona, quod ad superstitionem Chaldaicam pertinet. Ideo Daniel et socii maluerunt abstinere quam iis uti. Nam si solus πύρινος ἄρτος aut κρίθινος fuisset, non magis respuissent quam eorum legumina cocta. — On ne s'explique pas comment Scaliger a pu supposer qu'il ne s'agissait, dans le texte de Daniel, que du refus de manger du pain d'orge ou de froment orné d'une couronne infectée de paganisme : il s'agit d'un changement complet de régime ; Daniel et ses amis ne veulent ni de la nouriture ni de la boisson qui passaient de la table du roi à celle de ses officiers.

pas seulement la nourriture royale à cause de la couronne qui s'y serait trouvée et cette nourriture n'était pas un gâteau d'orge ou de froment; mais à cause des viandes et autres aliments qui pouvaient être proscrits par la loi de Moïse ou qui avaient été offerts aux dieux.

Ainsi, il faut distinguer entre *paṭ-bag* mot araméen employé par Daniel, et ποτίβαζις (*paitibâg*) des Perses, qui se rattache au sanscrit *pratibhâga* et qui avait le sens indiqué plus haut. Peut-être même pourrait-on adopter, pour ce composé persan, l'étymologie indiquée par Lorsbach. En tout cas, le *paṭ-bag* de Daniel a une étymologie hébraïque conforme au sens général du texte; et rien ne prouve que ce mot ne soit pas distinct du mot persan. Ce sont deux mots qui n'ont rien de commun qu'une homophonie accidentelle.

Le mot *piṭgam* (Dan. III, 16; IV, 14) signifie « décret » et il a été identifié avec le grec φθέγμα (voix, cri, parole). Il se trouve dans Esdras (IV, 17; V, 11) avec le sens de « réponse; » (V, 7) avec le sens de « lettre; » et VI, II, rendu par « parole. » En hébreu, on le trouve dans Esther (I, 20) avec le sens de « décret » et dans l'*Ecclésiaste* (VIII, 11) avec le sens de « sentence. » Le rapprochement du mot sémitique avec le mot grec se faisait très naturellement. Mais on a trouvé que, puisque ce mot se trouve dans les livres d'Esdras, d'Esther et de l'Ecclésiaste, il ne pouvait pas être allégué pour prouver la composition récente du livre de Daniel. On comprit, d'ailleurs, que le rapprochement avec le grec était purement superficiel. Aussi Gesenius put-il très bien repousser l'opinion d'Eichhorn et de Rosenmüller qui toutefois était hésitant, et motiver le rejet de l'étymologie grecque par cette raison que la signification de φθέγμα ne s'harmonise pas avec le sens du mot araméen (*cujus ne significatio quidem cun linguæ Chaldaicæ usu convenit*). Mais en évitant Charybde, il tomba dans Scylla, et il se raccrocha à un mot persan *pedan* qui signifie, dit-il, parole, édit. Max Müller a adopté cette étymologie, mais il arrive à un résultat différent. « Dans *piṭgam*, dit-il, la première partie est encore la préposition *paiti* (vers) et *gam* signifie « aller » en sanscrit; d'où il suit que *pratigama* peut avoir eu le sens de « messager, » quoique ce composé ne se trouve pas dans ce sens en sanscrit. » Il ajoute toutefois que *pratigama* a existé en persan avec le sens de messager (*in the sense of messenger*), puisque la persan moderne nous offre le mot *paiâm* (*nuntius*). Nous admettrons aussi volontiers que cette dernière forme suppose la forme intermédiaire *paighâm*. Mais en

somme, on nous met en présence un « messager » et il nous faut un décret. On nous dira sans doute qu'il est aisé de passer d'un messager à un « message » et qu'un message contient quelquefois « une réponse, une lettre, un ordre. » Mais il nous faut ici quelque chose de plus précis : il s'agit d'un décret du roi, d'un décret des Veillants. Ainsi, toute cette érudition persane ou sanscrite passe à côté du texte.

Il ne serait pas d'ailleurs difficile d'opposer à l'étymologie sanscrite une étymologie tirée des langues sémitiques, qui n'exigerait pas des combinaisons aussi compliquées. Ainsi, une association de l'hébreu *fataḥ* (*aperuit*, *expandit*, *explicuit*, arabe *jus dixit*; éthiop. *judicavit*), avec l'omission du *ḥ*, et de l'araméen *gama'* (*decidit*, *decrevit*) qui nous donnerait un composé *pïṭḥ-gama* (décret-promulgué) qui serait facilement devenu *piṭḥ-gam* et *piṭgam*, en conservant le sens de décret, décision, jugement rendu, réponse. Aussi ne sommes-nous pas étonné que Fürst (*Hebr. concord.*), se soit prononcé carrément contre l'origine persane du mot *piṭgam*. Pusey, qui a admis trop facilement les étymologies aryennes, reconnaît que *piṭgam* s'était tellement ancré dans l'araméen qu'il était devenu un des mots les plus fréquemment employés dans cette langue (p. 38).

Vêtements. — Il y a désaccord entre les critiques au sujet des mots que Daniel emploie pour désigner les vêtements de ses trois amis. Le sens des expressions dont il se sert n'a pas été conservé par la tradition. Aussi n'est-il pas étonnant que ces mots soient expliqués de diverses manières par les érudits et par les ignorants; car, plus on manque de monuments authentiques dont on pourrait tirer des conclusions, et plus on est prodigue d'hypothèses. On verra qu'elles n'ont pas été d'un grand secours pour nous faire connaître comment étaient vêtus les trois Hébreux. Daniel désigne leurs vêtements par les mots *sarbalin*, *pattiš* et *karbela'*. Mais ces noms se rattachent seulement à des racines sémitiques qui n'offrent que le sens général de « couvrir » ou d' « étendre. » Il est, d'ailleurs, évident que, par l'étymologie seule, il n'est pas toujours facile de découvrir la nature d'un objet. Le mot *pantalon* pourrait signifier qui « pend aux talons (*vestis talaris*), vêtement qui descend jusqu'aux talons » et un vêtement des talons, c'est-à-dire une chaussure. C'est également en vain que l'on essaierait d'expliquer par l'étymologie le mot turc *caftan* que les Algériens donnent à une longue robe et qui aurait désigné, en arabe et en persan, une cotte de maille, une armure. D'un autre côté, il est d'autant plus difficile

d'arriver à un bon résultat, que les peuples ont confondu deux mots différents en un seul qui a eu ainsi des sens divers. C'est ce que nous allons voir pour le mot *sarbal.*

Le mot *sarbalin* a été traduit par « sandales » (Septante et, au v. 27, par σαράβαρα). Aquila et Théodotien ont conservé le mot araméen (σαράβαλα). Symmaque le traduit par ἀναξυρίδας (hauts de chausses). Calmet y voit des chausses et Cahen de larges pantalons. Mais cette traduction se rattache, nous allons le voir, à un mot persan différent du mot de notre texte.

Jachides et Aben-Esra ont, au contraire, traduit le mot araméen d'après la tradition juive, et ils lui donnent la signification de « manteau. » Gesenius indique les deux sens en vogue : *femoralia* vel *pallia.* Les deux significations sont vraies, mais elles se rapportent à deux mots qui, quoique offrant une certaine analogie de son, diffèrent du tout au tout. Ces mots sont le mot *sarbal* de Daniel et le mot *šulwâr* des Perses.

1° Le mot *sarbal* se rattache à l'araméen *sarbal* (*texit; operuit;* arabe *induit*). Le sens de « couvrir » est aussi donné à ce nom dans les Targums et dans le Talmud. La *Pešito* a conservé les mots *sarbal, šarbolo* que Barhebræus traduit par « vêtement flottant. » Le syriaque a fait de ce substantif un verbe et on dit au participe passé *mešarbelin*, auquel on donnerait aujourd'hui, paraît-il, le sens de « vêtu de pantalons, » tandis qu'il signifie : « Vêtu d'un vêtement flottant, » d'un manteau (qui couvre).

Le mot araméen *sarbal* a, en effet, ce dernier sens. Gesenius a très bien vu que ce mot signifie « manteau » et que cette signification est indiquée par la Gemare et par des textes juifs (cfr. *Thesaur. ling.* Hebr. et Chald., 971). Lengerke reconnaît aussi que Frähn [*Zu ibn Fosslan*, p. 112, not. 126] donne à ce mot une origine sémitique, et il aurait même pu ajouter que cet orientaliste prouve que ce mot a le sens de « manteau. » Le rabbin J. Lévy dit [dans son *Chaldäischer Wörterbuch uber die Targumim*, 1868] que *sarbela'* ou *sarballa'* signifie « un manteau large et enveloppant [*ein weiter, hüllenartiger Mantel*].

2° D'un autre côté, il est certain que, chez les Perses, le mot *salwar, šalvar*, ou plutôt *šulwar* et *šurwar* avait le sens de « pantalons » (du persan *šul*, femur, sanscr. *kšura*, latin *crus, cruris*).

Il est seulement fâcheux que l'on ait confondu ce mot avec l'araméen *sarbal*, et que l'on ait donné à ce dernier mot la signification du mot persan. Dès lors, *sarbal* transformé en *šulwâr* ou *šurwâr* et en *sarabara*. Cette dernière forme, adoptée par les LXX, se rattache sans doute à *šurwar*. Dès lors, Suidas a pu dire

que ce vêtement était persan et qu'il désignait des pantalons : Σαραβάρα, ἐσθὴς Περσική· ἔνιοι δε λέγουσι Βραχία. Hésychius n'a fait aussi que répéter, à ce sujet, l'opinion des anciens qui ne voyaient le mot araméen de Daniel qu'à travers le mot perse. C'est le sens que Symmaque avait donné à ce mot. De sorte que, d'après des auteurs graves et nombreux, l'araméen *sarabal* signifia des « hauts de chausses » ou « pantalons » larges et sinueux, enveloppant les jambes et descendant jusqu'aux pieds (1). Tertullien accepta ce sens qui fut aussi adopté par saint Jérome.

Mais il est facile de voir qu'il y a là une confusion qui s'explique très simplement. La philologie rend, en effet, parfaitement compte du passage de *sarabal* à *salwar*. L'identité de ces deux mots ayant été trop légèrement admise, on a eu deux significations différentes pour le mot araméen *sarbal*, l'une primitive, et l'autre secondaire et accessoire.

Aussi Gesenius a-t-il très bien remarqué que les deux significations données à ce mot ont quelque fondement : *Femoralium* et *pallii* significationes auctoritate sua non carent. » C'est évident, puisqu'il y a deux traditions et que chacune est fondée en raison; seulement la seconde ne s'appuie que sur un mot persan qu'on a confondu à tort avec un mot araméen.

On s'explique très bien, du reste, la formation d'un mot araméen שרול qui aurait été formé après la conquête persane et qui aurait eu le sens de « pantalons » (2). Nous comprenons de la

(1) Il s'agit de pantalons longs et larges qui sont en usage en Orient. Le mot *schalwâr* ayant été identifié à tort avec le mot araméen de Daniel, prit la forme de celui-ci, tout en gardant sa signification propre, et passa dans le grec (σαράβαρα, σαράβαλλα) et dans le bas latin (*saraballa, sarabara*). De là vinrent l'espagnol *zaragüelles* (sorte d'anciennes culottes plissées, pantalons trop larges) et le portugais *ceroulas* (caleçons) qui se rattachent à l'arabe *serûal* ou *serûal*. L'autre forme persane s'est mieux conservée dans les mots suivants : [turc] *chalvâr* (haut de chausses, chausses, caleçons, culottes larges pour cavaliers; [tatar] *chalawar* (espèce de culottes); [magyar] *salavari*, grec moderne σαλβάρι. Le russe *saravary* et le bavarois *scharivari* offrent une forme mixte.

(2) C'est ainsi que nous expliquerions comment saint Jérôme a pu dire que, dans la langue des Chaldéens, *saraballa* signifiait les jambes et des pantalons : « Linguâ autem Chaldæorum *saraballa crura* hominum vocantur et *tibiæ*, et ὁμωνύμως etiam *braccæ* eorum quibus crura teguntur et tibiæ, quasi crurales et *tibiales* appellatæ sunt. » (In Dan., c. III, n. 21). Saint Jérôme a adopté l'opinion de

même façon que cette même signification soit passée dans l'arabe *servâl* (pluriel *serâvîl*), dont le port est défendu par Mahomet à ceux qui font le pèlerinage de la Mecque.

Mais il n'en est pas moins vrai qu'on a eu tort de confondre le mot sémitique *sarbal* avec le mot persan *šalwâr*, comme l'ont fait Lengerke et toute l'école pseudo-libérale. Il faut se tenir en garde contre ces confusions de mots appartenamt à deux langues différentes et qui offrent néanmoins des affinités morphologiques. C'est ce qu'a très bien compris Dozy, lorsqu'il dit à propos du mot arabe *sarbal* : « Je n'oserais pas affirmer, ainsi que l'a fait M. Freitag, que ce mot soit une altération du mot persan *šalawar*, du moins il a un tout autre sens (*Dict. du nom des vêtements chez les Arabes*, p. 202), et il remarque ensuite que, d'après Cañes, le mot *sarbal* désigne « une chemise ou tunique blanche dont se revêtent les soldats et les cochers pour ne pas salir leurs habits. » (*Ibid.*) C'est donc là, en effet, le sens général du mot *sarbal* : il a désigné un manteau. De sorte que nous devons, à cet égard, nous en tenir au résultat des recherches de Gesenius qui a très bien marqué, dans le passage suivant, la différence d'origine et de signification du mot araméen *sarbal* et du mot persan *šalwâr* : De origine et mutua necessitudine horum vcc. si quæris, nil dubito, quin סַרְבָּל *pallium* vocabulum semiticum sit (a radice סִרְבֵּל texit) idque prorsus diversum a zend *sâravâro*, pers. *šalwar*, grec σαραбάρα, arab. *serval* quod *braccas Persicas* significat et indogermanicæ originis est, licet in etymo definiendo, aliqna difficultas supersit (*Ibid.*, p. 971).

Il est étonnant que Max Müller se soit fourvoyé dans ces rapprochements de mots araméens avec des mots sanscrits. Il affirme, sans en apporter la moindre preuve, que *sarbal*, comme l'arabe *servâl*, est d'origine persane (*sarbal*, like the Arabic *servâl... is of Persian origin*). Toute la preuve qu'il donne de cette assertion toute gratuite se réduit à ceci que le mot persan pour pantalons est *šulwâr*, et que dans *sarbal*, le *r* et le *l* ont changé de place (*In sarbal, the* r *and* l *changed places*). Ainsi, avant d'opérer cette transformation, Max Müller a dû supposer qu'une certaine ressemblance de formes verbales suffit pour prouver la communauté d'origine et l'identité de signification. Mais c'est là une hypothèse que la vraie philologie repousse et qu'elle doit rejeter

ceux qui avaient déjà depuis longtemps donné au vieux mot araméen de Daniel le sens d'un mot persan venu dans l'Asie centrale à une époque postérieure à celle du prophète.

sous peine de retomber dans les rêves de la philologie de la prétendue Renaissance.

Evidemment, il est facile de transformer un mot en un autre mot. Quoi de plus simple que d'identifier les mots « culotte » et « calotte? » Cependant, celui qui admettrait l'identité de ces deux mots ou qui donnerait au premier le sens du second, ou réciproquement, se tromperait étrangement. De même aussi, entre « chapeau » (*chapo*) et « sabot » (*sabo*), il n'y a pas une grande différence, et il ne serait même pas nécessaire de recourir à une métathèse pour identifier ces deux mots. Il ne s'ensuivrait pas cependant qu'un chapeau est un sabot. Cette observation suffit pour montrer que les étymologies acceptées par Max Müller n'ont pas été faites suivant une méthode vraiment scientifique.

Du reste, sans sortir de notre sujet, il est facile de voir où mènent ces transformations de mots qui ne sont pas sérieusement justifiées. Le mot *sarbal*, transformé en σαράϐαρα (vêtement persan : pantalons larges) a été identifié aussi au mot zend *çâravâro* qui signifie couvre-chef (couvre-tête; du sanscr. *çara*, tête). Saint Isidore donne les deux significations (1).

Pour montrer enfin comment il est facile de faire des jeux de mots dans les rapprochements des langues, nous offrons aux rationalistes un moyen de reporter à une époque encore plus récente la composition du livre de Daniel. Ils ne pourront s'empêcher de reconnaître que *sarabal* est le mot latin *cerebell-are* (dérivé de *cerebrum*, cerveau), qui signifiait casque, armet, morion, armure de tête, coiffe de mailles (Veget). D'où il suivrait que Daniel a écrit à une époque où il lui aurait été possible de vivre dans un milieu latin. Ce raisonnement vaut celui des persanomanes. — Et c'est sur de pareilles arguties qu'on veut s'appuyer pour contester l'authenticité de cet admirable livre!

Nous avons vu qu'on ne peut soutenir en aucune façon que le mot *sarbal*, employé par Daniel, ait été emprunté aux Perses : *sarbal* et *šalwâr* sont deux mots différents qui offrent deux significations différentes et bien tranchées.

Que Lengerke ne vienne donc pas nous dire qu'Hérodote ne parle pas des « pantalons » dans la description qu'il donne de

(1) *Sarabara* sunt fluxa et sinuosa vestimenta de quibus legitur in Daniele : *et sarabara eorum non sunt commutata* (III, 21) et Publius : *ut quid ergo in ventre tuo Parthi sarabara suspenderunt?* Apud quosdam autem *sarabara* quædam capitum tegmina nuncupantur, qualia videmus in capite Magorum picta., *Etymol.* l. XIX, c. 23.

l'habillement des Babyloniens (I, 195), et que, par conséquent, Daniel, donnant à ceux-ci des pantalons (*sarbalin*) comme ceux des Perses, contredit le témoignage du « père de l'histoire » (dass er den Babyloniern *Beinkleider* [*sarbalin*], gleich den Persern giebt, gegen das Zeugniss des Herodot) » (p. XXXIX). En traduisant *sarbalin* par « pantalons, » Lengerke et Hitzig mettent eux-mêmes dans le texte l'inexactitude qu'ils lui reprochent.

Est-il étonnant qu'il n'y ait pas accord entre Daniel et Hérodote, lorsqu'on veut expliquer les mots araméens de Daniel par des mots persans dont le sens est tout différent. Hérodote mentionne une tunique de lin qui allait jusqu'aux pieds (κιθὼν ποδηνεκὴς λίνεος), puis une autre tunique de laine (κιθὼν ἄλλος εἰρίνεος), un petit manteau ou collet (χλανίδιον), des sandales et des mitres. Or, Daniel ne dit pas un mot qui contredise le témoignage de l'historien grec. Les termes qu'il emploie n'ont jamais désigné des *inexpressibles* : il n'indique qu'un manteau et des tuniques. Il plait, il est vrai, à Lengerke, qui ne voit le mot araméen de Daniel qu'à travers un mot persan, de venir nous dire que les renseignements relatifs à l'habillement contenus dans le livre de ce prophète ne s'accordent pas avec d'autres informations dignes de foi sur le costume des Babyloniens. Mais a-t-il commencé par exposer le sens de ce mot dans la langue de Daniel? En aucune façon : il a voulu expliquer ce mot par un autre mot d'une langue différente, et il ne s'est pas même demandé si cette assimilation était exacte ; il a identifié l'araméen *sarbal* (manteau) avec le persan *šalwâr* (pantalons), et il est étonné de trouver des étrangetés dans un texte qu'il a ainsi modifié. Mais en s'en tenant aux sens de l'expression employée par Daniel, on voit qu'il n'indique aucun vêtement qui ne se retrouve mentionné par Hérodote.

La description donnée par le prophète s'accorde, d'ailleurs, aussi avec les résultats des découvertes récentes. On sait, d'après ces découvertes, que les Babyloniens riches portaient une longue robe, une tunique à manches qui descendait jusqu'aux talons ; au-dessous, une tunique qui allait jusqu'aux genoux et un manteau noué sur l'épaule droite. La tête était entourée d'une bandelette qui tenait lieu de turban. Toutefois, il faut remarquer que, sur les cylindres, l'habillement est moins compliqué : on n'y trouve quelquefois qu'une seule tunique (voy. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 4e monarch., ch. VI).

Les deux autres mots mentionnés par Daniel semblent indiquer les deux tuniques décrites par Hérodote. Le mot *pattîš*

(*qetib*) ou *pētēš* (*qeri*) a été assimilé au grec πέτασος (chapeau), et on aurait pu y voir tout aussi bien le mot languedocien *petas* (pièce destinée à rapiécer, haillon). Lengerke et Hitzig ont trouvé très satisfaisante la réfutation qu'Hævernick a faite de l'hypothèse hellenistique de Berthold. Ce mot a, d'ailleurs, été mal rendu par « pantalons, caleçons, » ou par tiares (Théodot., Vulgate). Lengerke et Hitzig le traduisent très bien par « pourpoint » (*Wams*). D'après Hitzig, il s'agirait de la tunique de lin qui descendait jusqu'aux talons. Ces deux critiques admettent que *pattiš* a une étymologie hébraïque et qu'il se rattache à la racine פָּטַשׁ (il a étendu en martelant, il a étendu) = פָּשַׁט (il a étendu). Gesenius remarque qu'il faut accepter l'interprétation juive (*kuṭoneṭ*, tunique, robe) qui est aussi adoptée par la *Pešito ;* et il ajoute : *et amplioris vestis significatum postulat quoque etymon.*

Daniel mentionne ensuite les *karbalin* (tuniques, robes). Tel est, en effet, le sens du mot כַּרְבֵּל dans le premier livre des Croniques (XV, 27). On trouve *kirbel* (fut revêtu, *part. passif*) dans I, Chron. XV, 27. En assyrien, *karbal* a le sens de « couvrir, habiller, vêtir. » La *karbela'* était une des deux χιθῶνες dont parle Hérodote. Lengerke y voit un « manteau. » Mais ceux qui transforment ce vêtement en chaussures (LXX et Théod. περικνημίδες ; Vulg. *calceamenta*) ou en turbans (Jachides) s'éloignent de la tradition maintenue dans le livre des Chroniques. Il est d'ailleurs probable que Daniel a surtout voulu mentionner les vêtements les plus apparents et les plus importants : il a désigné le manteau et les deux tuniques. Il termine cette description en disant : et tous leurs ornements (*lebûšeyôn*). Le mot לְבוּשׁ indique des vêtements de luxe. C'est ce qu'a très bien compris Lengerke, qui traduit ce mot par *Prachtgewänder*. Il s'agit là, en effet, des ornements et des insignes propres aux trois fonctionnaires.

Ajoutons à la liste des prétendus mots persans, le nom que Daniel (V, 7, 16, 29) emploie pour désigner un « collier. » D'après les rationalistes, le mot *hamnic*, הַמְנִיךְ ne peut être qu'un mot grec ou un mot persan ; Simonis s'exprimait ainsi : *Vox est peregrina*, scil vel *Græca* (ut alia plura in Daniele) eademque cum μηνίσκος vel μανιάκης, quorum illud *Diminutivum* est, a μήνη, *luna*, hoc a μάνος *ornamenti collaris* specie..... vel *Persica*, a *man*, *manah*, *maneh*, *mine*, *meihena*, in linguis Orientalibus *luna*, Græc. μήνη, Hebr. מֵינָה, cum ךְ *Diminutivo* (*Lexic. man. Hebr.*). C'est aussi l'opinion de toute la savante école du rationalisme. Gesenius

y voit le grec μανιάκης, diminutif de μάνος, μάννος, μόννος (unde ipsum lat. *monile*); avec une syllabe *ik*, *k*, *ke*, terminaison diminutive chez les Perses et chez les Allemands. Il sait aussi que *mani* en sanscrit a le sens de *monile* (collier), et il pense que le nom du « collier » provenait du nom de la « lune » que portait le collier : Non improbabilis multorum opinio, monilis notionem secondariam esse, et *man*, *mon* proprie *lunam* significari in collari gestatem. Lengerke ne pouvait pas manquer de savourer toute cette érudition, et il déclare que le mot *hamnik* est d'origine persane (*ist persischen Ursprunges*). Il le dérive de μήνη, lune, et il lui donne le sens de petite lune (*die Bedeutung..... ist : Kleiner Mond*). Max Müller a aussi versé dans cette ornière. Il dérive *hamnik* du sanscrit *mani* (joyau) et du suffixe dérivatif *ka* (*Hamnik* derived from sanskr. *mani*, a jewel, with a secondary derivative *ka*, *manika*).

En somme, le mot araméen *hamnika'* dériverait d'un mot persan ou sanscrit signifiant « lune » et « joyau. » Seulement, ces savants ayant les yeux dans les dictionnaires grecs, persans ou sanscrits, ont négligé de regarder le texte. Lengerke lui-même reconnaît qu'il y est question d'un collier (*Halskette*, chaîne du cou). On n'y parle ni d'une petite lune ni d'un petit joyau. Il est vrai qu'on se permet de supposer que le collier devait sans doute son nom à une petite lune ou à un petit joyau qui s'y trouvait. Mais on ne nous dit pas sur quoi repose cette supposition. C'est de la pure fantaisie. En nous en tenant au texte, nous voyons très bien qu'il ne s'agit pas d'une bague, d'un bracelet ou de pendants d'oreilles, mais d'un collier, c'est-à-dire d'un objet analogue à celui que nous désignons par le nom de « grand cordon » (de la Légion d'Honneur). Ainsi il ne s'agit pas d'un diminutif, mais d'un augmentatif. Or, nous n'avons pas besoin de faire intervenir la lune dans l'explication du mot *hamnik;* et il n'est pas nécessaire de courir en Perse ou en Grèce : nous avons l'hébreu *men*, מֵן qui signifie « corde, cordon. » D'un autre côté, le suffixe *k*, ךָ, dénote en araméen l'abondance, l'intensité de l'idée exprimée. C'est précisément un suffixe augmentatif qu'il nous faut ici, car il ne s'agit pas d'un petit cordon (bague, bracelet), mais d'un grand cordon ou d'un collier. Ainsi, nous pouvons parfaitement nous dispenser d'expliquer le mot araméen de Daniel par le grec, par le persan ou par le sanscrit.

Noms de fonctionnaires. — Daniel mentionne sept classes d'officiers convoqués pour assister à la dédicace de la statue (III, 3). Il ne s'est pas, du reste, proposé de donner les noms de tous les

dignitaires de l'empire. Ainsi, il ne mentionne pas les *haddabrin* (conseillers), qui sont seulement indiqués (24) comme faisant partie de la suite du roi. Il n'y est non plus question ni des classes des sages, ni du Rubu-Emga, ni du chef des eunuques, ni du chef des exécuteurs. La cérémonie a surtout pour objet de s'assurer de la fidélité des chefs préposés au gouvernement et à l'administration des provinces soumises à Nabuchodonosor.

Il serait difficile de définir, d'après l'étymologie du nom de ces officiers, le caractère propre de leur emploi. Chez nous la même difficulté se présenterait pour des noms tels que maréchal, sénéchal, amiral, et même pour des noms tirés de notre propre langue (colonel, général). En ce qui concerne les noms cités par Daniel, la tradition relative à la plupart d'entre eux était déjà interrompue au second siècle avant notre ère, et la sagacité des modernes ne saurait y suppléer.

De plus, avant d'examiner ces noms, il convient de rappeler que nous ne possédons qu'une partie du dictionnaire araméen, et que les mots assyro-accadiens sont loin d'être complètement déchiffrés. Nous avons vu que, pour d'autres noms de fonctionnaires, des noms accadiens ou même des composés hybrides s'étaient conservés chez les Assyriens (v. p. 107-110). De sorte que, en rencontrant des noms à la physionomie peu sémitique, nous aurions, avant de recourir au persan, à nous demander si ces noms n'offrent pas des éléments d'origine étrangère, empruntés à l'accadien.

Nous ne devons pas oublier non plus que l'araméen ou langage vulgaire de la Babylonie a abrégé, contracté, défiguré beaucoup de mots (p. XIII). C'est ainsi que nous avons eu *miramolin* au lieu de *amir al-mûminin*; et *šah* (persan moderne, *roi*) au lieu de *ḫšayatiya*, que l'on trouve dans les inscriptions cunéiformes. De sorte que la plus grande réserve doit être recommandée au critique qui veut se prononcer en connaissance de cause.

Remarquons aussi que la réunion provoquée par Nabuchodonosor comprenait des étrangers de toutes langues (III, 4) et de toutes couleurs. Une partie des spectateurs était formée de chefs de Susiens, d'Arabes, et des nombreuses tribus qui s'étendaient du Tigre aux bords de la Méditerranée. Dès lors, il peut se faire que quelques fonctionnaires soient mentionnés par Daniel sous le nom qu'ils portaient dans les diverses contrées soumises à Nabuchodonosor. C'est ainsi que l'on pourrait convoquer à Paris des beys (de Tunis), des *huyens* (préfets) et des *phu-loc* (du Tonkin), des *damels* (du Sénégal), des marabouts, des cadhis, des

préfets, des généraux, etc., et y joindre des spahis, des zouaves, etc.

De sorte qu'il peut se faire que quelques-uns des noms des chefs rassemblés dans la plaine de Doura se rattachent à une langue indo-européenne. Daniel aurait cité des noms appropriés à certaines contrées et synonymes du mot *šiltoney* (gouverneurs). Il y avait là une réunion des gouverneurs de provinces, et ils se nommaient ici « satrapes, » là *sagans*, ailleurs *paḥot*. C'est une remarque qui pourrait s'appliquer peut-être aussi au mot *'aḥašdarpnin*

Le mot *'aḥašdarpnin* (satrapes), mentionné par Daniel, pourrait avoir été employé, dans la chancellerie babylonienne, avant la conquête persane. La Susiane appartenait à Nabuchodonosor, et comme elle avait été occupée par des tribus aryennes, il peut se faire que le roi de Babylone eut maintenu aux gouverneurs qu'il y avait établis les noms sous lesquels ils étaient connus dans le pays. Daniel nomme ces *'aḥašdarpnin* les premiers, parce que sans doute, à l'époque de la dédicace de la statue, Nabuchodonosor se glorifiait d'avoir reconquis cette contrée qui avait fait partie de l'empire d'Assyrie et dont les Perses s'étaient emparés pendant que Nabopolasar et Cyaxare détruisaient Ninive. Dans ce cas, un mot persan aurait passé dans l'araméen sous la forme *'aḥašdarpnin* que les LXX, ayant en vue un mot perse, ont rendu par σατράπας. Lengerke prétend que le mot *'aḥašdarpnin* est formé d'après le grec ἐξατράπης. Mais le mot persan auquel on rattache le mot satrape commençant par *ḥš*, il n'est pas nécessaire de recourir au grec pour expliquer la transcription hébraïque *'ahaš* ou *'ahš*. Elle provient de la difficulté qu'avaient les Sémites de commencer un mot par *ḥš*. C'est ainsi que de *spiritus* nous avons fait « esprit. » D'ailleurs, à l'époque où Lengerke fait vivre l'auteur du livre de Daniel, il y avait longtemps que les Grecs employaient le mot σατράπης. Bérose, entre autres, donne ce titre au roi d'Egypte Nécho. De sorte que si cet auteur avait écrit sous la domination grecque, il aurait eu recours au mot satrape que Bérose et les LXX ont employé, et il aurait mentionné des *satrapaya'*.

D'un autre côté, il ne sera pas inutile de remarquer que le mot *'aḥašdarpnin* se lit dans les livres d'Esdras (VIII, 36) et d'Esther (III, 12) composés sous des rois de Perse. On ne peut qu'être étonné, en effet, de voir que les auteurs de ces deux livres n'aient pas adopté une transcription plus appropriée au mot persan auquel on rattache *'aḥašdarpnin*. Il nous semble que s'ils avaient

cru que ce mot fut un mot persan, ils l'auraient écrit en hébreu sous la forme *'aḥaštarpnin.*

Nous pouvons donc nous demander si le mot mentionné par Daniel ne serait pas araméen ou même peut-être assyro-accadien et s'il n'a pas donné aux Perses l'occasion de le remplacer par un mot d'un son approchant, différant de signification, mais servant toutefois à désigner une même classe de fonctionnaires.

Il ne nous en coûte pas d'avouer que nous n'avons pas du mot *'aḥašdarpnin* une étymologie sémitique meilleure que quelques-unes des étymologies persanes qui ont été proposées. David Kimchi l'explique par אחש (qui n'est pas un mot hébreu et qu'il traduit par גדול grand) et דרי פנין (*manentes in facie regis*). De sorte que ce mot signifierait : *Magnates qui (in aula) in regis conspectu degunt.* En traduisant le passage d'Esdras (VIII, 36), l'auteur de la Vulgate avait peut-être cette étymologie en vue. Il commente ainsi le mot du texte : *Satrapæ qui erant de conspectu regis.* Dans le livre d'Esther (I, 14), il est fait mention de sept seigneurs qui « voyaient la face du roi, » et qui avaient coutume de s'asseoir les premiers après lui. Ce serait peut-être aussi, d'après la même étymologie, que, dans Esdras, les LXX traduisent *'aḥašdarpnin* par διοικεταὶ (chambellans) τοῦ Βασιλέως.

En réunissant quelques mots assyriens (*aḥais*, hardiment; *dûru*, rempart; *paan*, hébr. פָּנִין, face,) nous obtiendrions un mot qui signifierait « audacieux remparts de la face. » En somme, il peut se faire qu'il y ait eu des chefs appelés « remparts de la face » (du roi), comme il y a un ange appelé *male'ak* ou *sar panim* (*angelus, princeps facierum*, quod semper videat faciem Excelsi).

Nous n'attachons pas une grande importance à ces étymologies, et nous sommes loin de les considérer comme certaines. mais elles suffisent pour montrer que le mot *'aḥašdarpnin* pourrait bien avoir une étymologie tirée du sémitisme ou de la langue d'Accad. Elles suffisent pour qu'il soit interdit à Lengerke et aux autres de son école de soutenir que le mot araméen du texte est un mot persan. Rien ne prouve que le mot *'aḥašdarpnin* n'est pas un mot araméen, assyrien ou accadien, employé à la cour de Babylone.

D'un autre côté, nous reconnaîtrons très volontiers qu'il y a un autre mot qui n'est pas celui de notre texte et qui est persan. Mais, auparavant, il est bon de jeter un coup d'œil sur les étymologies persanes du mot *'aḥašdarpnin*, proposées par les critiques. D'après Hottinger et Geier, ce mot vient des mots persans *derban* (portier) et *'aḥaš* (majesté). De sorte que *'aḥašdarpnaya'* si-

gnifie *majestatis janitores* (les attachés de la porte du roi), c'est-à-dire les courtisans les plus élevés en dignité, qui étaient en même temps gouverneurs de provinces.

Mais Gesenius remarque contre Louis de Dieu que *'aḥas* ne signifie pas « majesté, » mais simplement « prix. » Castell, remplace le mot *derban* par le mot *derbend* (serviteur), et il veut que ces fonctionnaires soient des « suprêmes ministres du roi, » c'est-à-dire les chefs des gardes du roi (*præfecti satellitum*). Pfeiffer unit le mot *'aḥaš* au mot *sitrap* (satrape), forme qui n'a jamais existé dans la langue persane. Rosenmüller accepte les deux étymologies *'aḥaš derban* et *aḥaš sitrap*.

On a, en effet, assimilé le mot *'ahašdarpnin* à un mot persan qui contient le mot *ḥaštra*. D'après cette hypothèse, Bohlen dit que *'aḥašdarpnin* signifie *domini ex militum stirpe oriundi*. Mais Pott lui objecte, avec raison, que ce mot ne pourrait avoir ce sens que s'il était identifié à *Kshatriyapati*. Quant à lui, il y voit « guerrier dominant » (*Krieger beherschend*). Mais Lengerke trouve que ce sens n'est pas adapté à l'office, car le satrape n'était qu'un gouverneur civil (*nur Civilgewalt besass*). Il lui reste toutefois la ressource de revenir à Pott, et celui-ci lui apprend que *'aḥašdarpnin* pourrait signifier : *Regis ostiarius* ou *regiæ aulæ custos* : de *csathra* (le roi) et *der-ban* (gardien de porte). Lengerke reconnaît que le mot *der* pourrait bien se trouver dans ce mot. Mais il trouve meilleure une autre étymologie donnée aussi par Pott : *Regem tuens*. Enfin il donne sa préférence à l'étymologie proposée par de Sacy qui dérive le mot satrape de *kschetr* (royaume) et *bân* (surveillant, gardien). D'autres ont rattaché satrape à *chata* (ombrelle) et *pat.* (chef). Ce composé signifierait : ayant le privilège de l'ombrelle, du dais. Anquetil-Duperron voyait dans ce même mot le pehlvi *satter pai* qui signifie « ciel des étoiles fixes. »

Mais il reste à prouver que le mot *'ahašdarpnin* provient de *ḥšatrapâvan*. Et voilà l'opération fondamentale que la critique rationaliste a omis de faire. Sans doute les quatre lettres שדרף (*šdrp*) se retrouvent dans ces deux mots. Mais il nous semble que la transcription araméenne aurait retenu le *t*. Nous ne voyons pas quel intérêt les Sémites auraient eu à modifier ce nom. Au contraire, il est facile de voir que les Perses ont pu vouloir modifier, en lui donnant un sens, un mot dont la forme étrange étonnait leur oreille. Ils ont inconsciemment peut-être vu, dans *'aḥšdra*, leur mot *ḥšatra*, et ils ont rapproché l'araméen *panin* du mot *pavân*. De sorte qu'ils ont très facilement persisé le

mot araméen, au moyen d'une légère modification. Nous admettons donc l'étymologie persane du mot *ḫšatrapavan* (gardien de province, de royaume). Mais nous ne regardons pas comme prouvé que le mot araméen provienne de ce mot persan. A notre avis ce sont deux mots parfaitement distincts.

Mais, d'un aure côté, en supposant que cette dérivation fut prouvée, il ne s'ensuivrait pas que le nom persan n'aurait pas pu être usité à Babylone, du temps de Daniel, pour désigner les gouverneurs de quelques provinces. Nous avons vu que, dans ce cas, il pourrait être question des gouverneurs de la Susiane.

Le mot *signaya'* désigne des présidents, des préfets. Adoptant aveuglément les opinions de Bohlen, Lengerke a prétendu que le mot *segan* (*Vorsteher*) est d'origine persane (*ist persischen Ursprungs*) et signifiait « royal. » Max Müller croit que ce mot est très vraisemblablement lié au persan moderne *shahneh* (préfet) ; mais il avoue que l'étymologie de ce mot n'est pas claire (but the etymology of the word is not clear). Peut-être, en effet, le mot persan *shahneh* n'est-il qu'une forme persanisée de l'araméen *sagan*, Quoiqu'il en soit, ces étymologies persanes de mots assyriens ou accadiens sont aussi fondées que celles qui rapprocheraient le mot *segan* des mots français « sage, seign-eur, *secon*-d » (assistant, aide). On sait aujourd'hui que le mot assyrien *sakan* signifie « vicaire, » et que le כ assyrien se rend en araméen par ג. Dès lors, on pourrait admettre qu'un *segan* était un vicaire ou un lieutenant du roi qui présidait à sa place. D'un autre côté, le mot *sak* est accadien et signifie « chef, capitaine. » La Bible mentionne un *rab saqeh*, dont le titre n'est rien autre que l'assyrien *rab-sak* (= grand-chef), composé hybride qui désigne le grand maître de l'état-major. C'est croyons-nous, avec raison, que l'on a identifié le mot *segan* (dont la vocalisation massorétique est arbitraire) avec le mot Ζωγάνης que Bérose, cité par Athénée (*Deipnos*, XIV, 4), donne au chef des fêtes Sacées ou Saturnales babyloniennes, dans lesquelles les esclaves devenaient des chefs ou des maîtres.

Les *paḥavata'* (hebr. פֶּחָה, préfet, prince, plur. פַּחוֹת). Ce mot était déjà dans l'hébreu du temps de Salomon. C'était le titre de gouverneur dans des contrées étrangères sur lesquelles régnait ce roi. Les *paḥoṭ* sont mentionnés, III Rois X, 15, 20, 24, ; Jérem. LI, 23 ; Ezech. XXIII, 6, 23, et associés à des rois de l'Arabie. Les LXX et Théodotien traduisent ce mot par τοπάρχας (préfets locaux), et saint Jérôme par *judices*. Ce mot a le sens de

gouverneur civil, de gardien du pays dans Aggée (I, 1, 4) et dans Néhémie (V, 14, 18).

D'après Pusey ce mot n'aurait pas d'étymologie sémitique possible. Cependant le mot *pĕḥah* (*dux*, *præfectus*; *jussor*, *imperator*) peut fort bien se rattacher à la racine arabe *paḥa* (il a voulu). Ewald admettait, lui-aussi, une étymologie sémitique. Schrader et Norris sont du même avis. En tout cas, le mot employé par Daniel se retrouve fréquemment dans les inscriptions assyriennes avec le sens de gouverneur, satrape. Ainsi l'inscription de Khorsabad emploie *paḥati* pour désigner des préfets. Il importe donc peu que ce mot soit ou ne soit pas un mot aryen. En supposant qu'il vint du persan, puisqu'il est employé dans l'hébreu et dans les inscriptions assyriennes bien avant la Captivité, on ne peut pas se fonder sur l'emploi de ce mot par Daniel pour nier l'authenticité de son livre.

Ne trouvant pas d'étymologie sémitique de ce mot, Pusey a pensé que c'était un nom étranger adopté par Salomon lorsqu'il organisa les conquêtes qu'il avait faites en dehors de la Palestine (1). En tout cas, il ne s'ensuivrait aucunement que ce mot se rattache au persan ou au sanscrit. On ne nous donne, du reste, à ce sujet, que des étymologies de fantaisie. Les uns rattachent *paḥah* au persan *pochten* qui signifie ordinairement « cuire, » mais qui a, quelquefois, le sens de « faire, soigner. » D'autres ont recours au sanscrit *pakša* (côté), pracrit *pakkha* et Benfey s'arrête au persan *paik*, moderne *paigâh*. Max Müller propose de le rattacher au persan *pesh* (devant), *peshva* (gouverneur); mais il transforme trop facilement le *h* en *š*. Il reconnaît cependant que si *pĕḥah* était en relation avec *pašah* (le persan moderne pacha), l'histoire de cette transformation serait très curieuse. Evidemment, on peut se livrer à des amusements philologiques. Mais il faut aboutir à quelque chose de sérieux. Or, à l'époque où Salomon employait le mot *peḥah*, les Perses, au lieu de *šâh* (un des composant de *pacha*) disaient *ḥšâyathiya*. Il est dès lors facile de voir qu'il n'y a qu'une coïncidence fortuite entre le mot araméen de Daniel et le mot persan.

On a rendu *'adargazraya'* par officiers de l'armée, grands juges. Ce mot peut désigner des « juges supérieurs. » Il offre

(1) It seems to me most probable, that Salomon adopted the title, as it already existed in the Syrian territories, for it is not said that he « placed *Pechahs*, » but only that they paid him gold. Thus the name « Rajah » is continued in our Indian dominions » (*Dan.* p. 571).

les deux mots araméens *'adar* (magnifique, grand) et *gezar* (il a coupé, tranché, décidé, décrété). Il semble qu'il s'agit là de juges d'un ordre supérieur. Gesenius blâme ceux qui ont voulu rattacher le mot araméen au persan *adar* (feu) et il s'en tient à la signification que nous avons indiquée (*judices primarii*).

Daniel mentionne ensuite les *gedabraya'* que l'on suppose avoir été des surintendants du trésor public. On a, en effet, identifié ce mot avec le mot *gizzabraya'* d'Esdras (VII, 21) que l'on traduit par « trésoriers. » En admettant que le mot araméen de Daniel ne soit qu'une variante de celui d'Esdras, nous faisons la partie aussi belle que possible aux persanomanes, et pourtant ils n'y gagnent rien. Ils nous disent donc que *gisbar*, composé de *giz* pour *ginz* (en persan « trésor ») et de *war* (qui possède, ayant, possédant, doué de), signifie trésorier. Il est vrai que Max Müller donne à *bar* le sens de « gardien » et qu'il prétend que ce mot est évidemment persan (*Bâr* is clearly Persan). C'est beaucoup s'aventurer, car *bar* n'est pas exclusivement persan. Il se retrouve, par exemple, dans l'accadien avec le sens de « fort, puissant, haut, élevé, sommet. » Le suffixe *bar* fait aussi partie du nom du héros babylonien Istubar.

Quant à *giz* ou *ginz*, on s'est trop hâté d'en faire un mot d'origine persane. On a bien dit, il est vrai, que dans le persan moderne, *genz* signifie « trésor ». Mais Max Müller a lui-même des doutes, et il ne sait s'il faut en faire un mot sémitique ou un mot aryen (it is doubtful whether gins is of Semitic or Aryan origin). Il reconnaît que Dietrich en fait un mot emprunté aux Sémites par les Persans. On a, d'ailleurs, vainement essayé de rattacher le mot persan *genz* au sanscrit *ganja*. Max Müller assure que ce dernier mot n'est entré que tardivement dans le sanscrit et qu'il a été probablement emprunté au persan. Gesenius n'hésite pas à faire de l'araméen *genaz* (trésor) un mot sémitique qui a passé dans le persan (transiit hoc vc. etiam in linguam persicam). On aurait voulu expliquer le persan *genz* en recourant à de prétendues anciennes formes de ce nom (gaitha, *gaetha*). Mais Max Müller trouve que Haug qui visait le mot *geda*— de Daniel s'est trompé à ce sujet et que ce mot signifie seulement « claies, propriété, » et non pas « trésor. »

D'un autre côté, nous devons remarquer que l'hébreu *genez* (trésor) signifie aussi « coffre, boîte » et que ce mot se rattache à l'araméen *genaz* (il a caché, il a amassé, économisé, mis dans le trésor). En syriaque on désigne quelquefois Dieu par le mot *genizo'* qui signifie « le Caché. » Cette même signification se

retrouve dans l'arabe où la même racine signifie « couvert, ramassé. » Le trésor était surtout un objet « caché, amassé. » Peut-être aussi le nom du coffre ou de la caisse a-t-il servi à désigner le contenu.

Une difficulté resterait toutefois dans la présence du mot persan *war*. Mais rien ne nous dit que ce suffixe n'ait pas remplacé l'accadien *bar*. Car la vocalisation de *gza* peut fort bien avoir indiqué jadis un substantif qui aurait eu le sens de « trésorier. » De sorte que *gizabraya'* aurait signifié « trésoriers élevés » ou trésoriers supérieurs. Plus tard, les Perses ont interprété ce mot à la persane et assimilé *bar* à *war*. Les Araméens auraient eux-mêmes adopté ce sens et l'on comprend ainsi que la *Pešito* donne à *gidzabro* le sens de « trésorier. »

Notons, en passant, que, en assyrien, *gz* qu'on a pu prononcer *giz* ou *gaz*, signifie « combattants » et que dans la même langue *gada* a le sens de « couper, trancher. » Le mot *gedabraya'* ne désignerait-il pas des « guerriers supérieurs ? »

Enfin, il pourrait se faire que, dans *gedabraya'*, le *d* fut un infixe formatif qui représenterait un ת servile. Dans ce cas, *gedabar* se rattacherait à l'hébreu *gabar* (il a été fort, puissant ; il a vaincu) et désignerait de puissants guerriers (des *gibborim*).

Le mot *deṭabraya'* que nous traduirions par « légistes supérieurs » peut se rattacher à l'accadien *bar* (élevé, haut) et à l'hébreu *dat* (loi). Ce dernier mot offrirait peut-être une contraction d'un mot araméen qui aurait eu le sens de légiste. On peut aussi considérer le ת de *deṭabraya'* comme une lettre insérée dans ce mot pour distinguer cette classe de fonctionnaires de celle des *haddabrin* dont il est question plus loin. Dès lors *detabraya* se rattacherait tout simplement au verbe *dabar* (il a parlé, dit, ordonné), Nous laisserons donc Max Müller prétendre que *dethabar* est clairement un composé persan (is clearly a Persian compound) et nous nous contenterons de dire que cette étymologie n'est pas plus certaine que toutes celles qu'il a proposées pour expliquer les autres mots araméens de Daniel. Sans doute, dans le persan moderne, *dâd* signifie « don, loi, religion » et *dâvar* (juge) est une corruption de *dâdvar*. Mais l'identité de ce mot avec celui du texte n'est nullement prouvée.

Le mot *ṭifṭaya*, que Théodotion et la Vulgate n'ont pas traduit, peut désigner des jurisconsultes ou des juges. Il se rattache à l'hébreu *fatah* (il a ouvert, parlé, étendu, expliqué) et à l'arabe *feti* qui, à la quatrième conjugaison, signifie *edocuit responso judicioque*, il a donné une sentence juridique. Le substantif

a été formé au moyen du préfixe ת que l'on emploie en hébreu et en assyrien. C'est de la même racine que proviennent le participe *mufti* (qui enseigne, qui donne une réponse décisive) et le mot *fetva* (sentence, réponse prononcée par le mufti).

Benfey avait voulu expliquer le mot araméen de notre texte par le sanscrit *atipati*. Mais Max Müller dit que ce mot n'a jamais existé dans cette langue et que du moins il n'y a jamais signifié « supérieur » (*Oberherr*). Nous avons vu que l'étymologie sémitique est parfaitement satisfaisante.

Le dernier nom des fonctionnaires mentionné ici par Daniel est celui des *šiltoney* (gouverneurs) des provinces (*medînata'*). Ce mot n'offre aucune difficulté. Il se rattache à l'hébreu *šalat* (il a été le maître, il a gouverné, il a dominé sur) que l'on retrouve dans l'araméen et dans l'assyrien (*salaṭ*, préfêt). Le subst. *šilton* signifie « gouverneur. » (Cfr. le mot arabe *sultan* = dominateur, souverain). L'expression du texte embrasse peut-être une catégorie de fonctionnaires qui exercèrent leur emploi de gouverneurs dans les contrées araméennes.

Plus loin (III, 27 [94]), Daniel mentionne des *haddabrey malka'*. Cette expression semble désigner les « conseillers du roi » ou ceux qui exposaient les ordres du roi et rédigeaient ses ordonnances (de *dubar*, il a parlé). On trouve, dans un Targum, *medabṛey* qui signifie « guide, instructeur. » Les LXX se contentent de traduire : « les amis du roi. » Théodotion s'en tient aussi à des généralités et il traduit par μεγιστᾶνες αὐτοῦ (III, 24), δυνάσται τοῦ βασιλέως (III, 27), οἱ τυραννοί μου (IV, 33) et par ὕπατοι (VI, 7).

Impertinence de Lengerke à propos des noms de fonctionnaires. — D'après ce critique, tous ces noms seraient-ils authentiques, nous ne pourrions pas nous en servir pour prouver l'authenticité du livre. Mais, dans ce cas, il faut bien sans doute admettre que ces noms ne pourraient pas être allégués comme preuves d'inauthenticité. Au lieu de conclure ainsi et de faire un aveu de son impuissance, Lengerke ajoute : Nous devons admettre avec Bleek et Rosenmüller, que l'auteur a vraisemblablement (*warscheinlich*) entassé (*zusammengehäuft*) tous les mots qui se sont offerts à lui quelque part comme désignations de fonctionnaires, de commandants et les a jetés ensemble (*zusammengeworfen*) pêle-mêle, sans réflexion (*ohne Bedenken*). C'est pourquoi on y trouve des noms de fonctionnaires babyloniens mêlés avec des noms propres à la domination persane et peut-être avec d'autres encore (p. 117). Enfin le critique reproche à Daniel d'avoir, à côté de noms réels de classes déterminées de fonction-

naires, placé d'autres noms qui sont purement des désignations générales de chefs et non de telle ou telle fonction bien définie.

Ces objections ont été déjà discutées et repoussées. Nous avons vu qu'il n'y a pas de noms persans de fonctionnaires parmi ceux qui sont énumérés dans Daniel. Dans le cas où il y en aurait, une explication très raisonnable s'est présentée à nous : ces noms désigneraient des fonctionnaires établis dans les contrées aryennes soumises à Nabuchodonosor. Quant à l'accusation d'avoir rassemblé sans scrupule tous les noms qui désignaient des fonctionnaires dans la contrée où est placé le théâtre de ce qui est raconté dans le chapitre III[e], nous attendons au moins une apparence de preuve. La critique honnête de Lengerke et de ses semblables ne se préoccupe pas de prouver. Il suffit d'introduire dans l'accusation un *warscheinlich* (1).

On ne peut, d'ailleurs, qu'être étonné de voir qu'avec une science incomplète, telle que celle que l'on avait vers 1830 et telle que celle qu'on a encore aujourd'hui des choses babyloniennes, on se croie en état de juger un écrivain qui vivait il y a 2,500 ans, et que l'on ne se donne pas même la peine d'étudier d'une façon consciencieuse. Daniel est condamné parce que les critiques rationalistes n'ont pas pu déterminer, d'après des étymologies fantaisistes, la nature des charges occupées par quelques fonctionnaires. On raisonne comme si le prophète avait dû faire entrer dans sa composition des renseignements techniques. Or, même avec des étymologies vraies, on ne pourrait, en dehors de l'enseignement traditionnel, définir le rôle des *visirs* (portefaix), des *cadiaskers* (juges d'armée), des *defterdars* (teneurs de livres) et de tant d'autres fonctionnaires de l'empire ottoman. Qu'on essaye de définir la dignité de *dey* par l'étymologie arabe (qui appelle, convoque). Sera-t-on plus avancé en apprenant que, d'après Defrémery, ce nom, d'origine turque, signifie « oncle

(1) A propos des noms de fonctionnaires cités par Daniel, Reuss, qui traduit ces noms au hasard, se permet de supposer, en digne disciple de Lengerke, que Daniel a agi de même. Voici comment il s'exprime à propos de sa traduction du troisième verset de ce chapitre : « La traduction est ici faite un peu au hasard, la plupart de ces termes ne se rencontrant pas ailleurs. Mais nous n'avons pas besoin d'être trop scrupuleux à cet égard, l'auteur les ramassant également de côté et d'autre et les prenant dans des sphères différentes. Ainsi, le premier nom, dont on a fait le mot *satrape*, est positivement d'origine persane, et par cela même inconnu du temps d Neboukadneççar. » (p. 238.)

maternel ? » On arrivera tout simplement à conclure que le titre de parent du souverain donnait un rang très élevé, mais on n'aboutit pas à déterminer ainsi les fonctions d'un dey. Il nous semble aussi qu'un critique serait aussi fort embarrassé s'il voulait définir, d'après l'étymologie des noms, les fonctions de maréchal, de ministre, de général, de colonel, de capitaine, de lieutenant, d'officier, de caporal, de sergent, de préfet, de premier président, etc. Ces réflexions suffisent pour juger une critique qui ne pouvant pas définir, d'après les noms, l'état des fonctionnaires convoqués auprès de la statue, en conclut que Daniel ignorait lui-même ce qu'ils ignorent : nous ne savons pas ; donc, Daniel ne savait pas. Le lecteur voit suffisamment ce qu'il faut penser de l'impartialité d'une critique qui affecte un tel parti pris.

N'ayant pas suffisamment analysé les prétendus mots persans ou sanscrits et ayant accepté la thèse passée à l'état de dogme chez les rationalistes au sujet des mots aryens qui désigneraient des fonctionnaires mentionnés par Daniel, Fr. Lenormant qui, à propos de trois mots grecs, a imaginé que le texte araméen des chapitres II à VII ne sont probablement que la traduction d'un texte hébraïque primitif (p. 84), n'a pas manqué de recourir aussi aux mots persans pour étayer son opinion. « Ce premier texte hébraïque, dit-il, doit avoir été écrit sous les Achéménides, sans qu'on puisse en préciser davantage la date ; et cette époque est indiquée d'une manière tout à fait caractéristique par la substitution de titres perses aux titres assyriens en désignant certains fonctionnaires administratifs, titres dont les formes perses ont été conservées par le traducteur araméen, qui pourtant travaillait sous les Seulécides » (*De la Divin.*, etc., p. 221). Mais la thèse des persanomanes a disparu devant les progrès de la philologie. Dès lors, une substitution des « titres perses aux titres assyriens » étant du domaine de la fantaisie, l'hypothèse de la perte d'une partie hébraïque du livre de Daniel qui aurait été remplacée par une traduction araméenne, disparaît avec la légende chimérique qui lui servait de fondement.

L'étymologie du mot Mel^{z}ar. — En terminant la revue que nous faisons des objections relatives à quelques mots persans qui se trouveraient dans le livre de Daniel, nous devons examiner encore le nom de *Mel^{z}ar* donné à un officier mentionné dans le premier chapitre. Il ne s'agit pas là d'un nom propre, comme quelques-uns l'ont supposé, mais bien d'un nom appellatif. Le ה préfixé à ce mot n'est pas l'article, et les LXX donnent la vraie

leçon, 'Αμελσὰρ, qui suppose la forme אבלצר dans le texte hébreu. On comprend, d'après le contexte, que ce nom doit signifier « sommelier, maître d'hôtel, intendant, gardien des provisions de bouche. »

On n'a pas manqué de chercher ce mot dans le persan. Bohlen l'explique par les mots persans *mul* (vin) et *sar* (prince), et il fait du *melżar* un préfet du vin : *vini princeps*. Gesenius et Lengerke adoptent cette étymologie, et pour eux *melżar* signifie *cellarius*, *Kellermeister*. Mais il n'en est pas moins vrai que *mulsar* est un mot fictif que l'on n'a pas trouvé dans les livres persans. On a objecté aussi que le *ż* ne correspond pas au *sin* des Perses. Haug, de son côté, a eu recours au persan moderne *mel* (liqueur spiritueuse, vin ; zend *madhu* = grec μέθυ, boisson enivrante, vin) et *çara* correspondant au sanscrit *çiras* (tête). De la sorte, le mot *melżar* signifierait encore le chef ou l'intendant de la boisson. Lorsbach explique ce mot par l'arabe *mâl* (richesse mobiliaire) et le persan *sar* (prince). On a eu aussi recours à l'hébreu. En faisant intervenir *mûl* (il a coupé) et en substituant *sar* (prince) à *zar*, on fesait du *melżar* un écuyer tranchant. Ceux qui ont dérivé ce mot de *mèlē'* (implens) et *'ożar* (apothecam cibariam ; magasin, grenier, trésor) arriveraient, au moyen d'une contraction, à faire du *melżar* un officier chargé des approvisionnements.

Mais il est évident qu'une étymologie babylonienne doit être préférée à toutes celles qui précèdent. On a cru avoir trouvé une forme du mot *melżar* dans le mot *mażżaru* (préfet), que l'on a lu dans des inscriptions babyloniennes (*mażżar bâbi* = préfet de la porte, portier). Dans ce cas, le double צ aurait été divisé et aurait donné un résultat analogue à celui qui a été obtenu en formant le mot βάλσαμον de l'hébreu *bassam* (baume, aromate).

Toutefois, ce n'est pas là la véritable étymologie que nous cherchons, et ici c'est encore à l'intervention de l'accadien que nous devons un résultat plus sérieux. Lenormant a, en effet, reconnu que « le *amil ussur* ou trésorier » est « un personnage bien connu par les documents assyriens originaux » (*De la Divination*, etc., p. 196). En effet, en assyrien, *améli, amilu* signifie « homme, » et ce mot provient de l'accadien *mulu* (homme), *mul* (seigneur, maître). La seconde partie du mot nous offre une forme *ussur* de l'hébreu *'ożar* (magasin, grenier, trésor). En résumé, le mot *amelżar* ou, d'après la vocalisation des textes cunéiformes, *amil-ussur* signifie « l'homme du trésor, » le trésorier, ou encore : « l'homme des approvisionnements. »

Les noms propres assyro-babyloniens. — Ces noms ont soulevé des objections philologiques et des objections historiques. Nous ne nous occupons ici que des premières en tant qu'elles visent l'orthographe des noms propres, l'exacte reproduction de ces noms et, par suite, l'authenticité et l'ancienneté du livre. Cette objection est ainsi exprimée par Kuenen : « Notez aussi que le célèbre roi des Chaldéens, même dans l'édit qu'on lui prête, s'appelle Nébucadnetzar ; or, on sait aujourd'hui que la forme originale est Nébucadretzar, c'est ainsi qu'on le trouve écrit dans Jérémie, et aussi sur les inscriptions de Behistoun (Spiegel, *die Alpers.* [*sic*] *Keilinschr.* p. 10 svv.). Comment expliquer cette forme nouvelle dans un écrit de Daniel, le contemporain et le serviteur de ce roi ? N'est-ce pas là une preuve suffisante de la récente origine du livre ? »

Nous répondons : non, ce n'est pas là une preuve suffisante. — L'objection prouve seulement, en effet, que Kuenen a vu une difficulté et qu'il n'a pas su la résoudre. Nous serons plus heureux que lui et nous montrerons que l'ancienneté du livre est confirmée par le choix des noms propres qui s'y trouvent mentionnés.

Remarquons d'abord que tous ces noms appartiennent à l'onomastique chaldéenne. Fr. Lenormant l'a constaté d'une façon satisfaisante : « Tous les noms propres, dit-il, quand les fautes des copistes ne les ont pas trop altérés, sont parfaitement babyloniens, et tels qu'on n'eût pas pu les inventer en Palestine au second siècle avant notre ère, comme *Balatsu-uṡur* (protège sa vie !), nom donné à Daniel, ou *Abad-Nabu*, nom donné à l'un de ses compagnons... Quelques autres noms sont plus corrompus, il est vrai ; mais du moins on ne remarque dans le livre aucun de ces noms propres d'autres temps et d'autres pays que les auteurs de compositions de basse époque s'en vont chercher maladroitement dans des écrits connus qui révèlent tout de suite la fraude » (*De la Divin.*, etc., p. 182). En effet, nous ne voyons là que des noms assyriens ou sémitiques, sauf les noms de Darius le Mède et de Cyrus, qui s'expliquent parfaitement lorsqu'on connaît l'origine aryenne des personnages qui portent ces noms.

Le même critique complète sa pensée à ce sujet dans les lignes suivantes : « Le texte de Daniel parvenu jusqu'à nous est de plus criblé de fautes de copistes, qui se reconnaissent et se corrigent aisément dans un certain nombre de noms propres. Ainsi nous avons, non seulement la faute de Nabucadnétzar

pour Nabucadrétzar (Nabuchodorossor), qui s'est introduite aussi dans les Rois et dans les Chroniques, tandis que Jérémie (LXII, 28) et Esdras (II, 1) gardaient seuls la vraie leçon, mais encore Abad-Négo pour Abad-Nébo, Belschatzar pour Belscharatzar (Belsarossor). Le nom de Mischach, donné à un des jeunes compagnons de Daniel, est évidemment aussi l'altération, sous la main des copistes, d'une forme originaire où le dernier élément de son nom juif de Mischaël avait été remplacé par l'appellation de quelque Dieu babylonien, peut-être Mischa (marda)ch (assyrien *Massa-Marduk*). Je suis tenté d'attribuer la même origine à l'impossible Schadrach, qu'on pourrait peut-être, en y introduisant une correction, ramener sans trop de difficulté à un nom babylonien réel » (*ibid.* p. 177, 178). En note, à propos de ce dernier nom, le savant assyriologue ajoute cette remarque : « Il est cependant possible que ce soit le nom élamite Soutrouk ou Soudrouk, lequel paraît, à cette époque, s'être naturalisé en Babylonie. »

La thèse du savant assyriologue sur le sémitisme babylonien des noms propres mentionnés par Daniel est incontestable. Nous ne sommes pas toutefois de son avis au sujet des fautes de copistes. D'abord, Nebucadnetzar offre une vocalisation massorétique qui ne doit pas être considérée comme faisant partie du texte (v. p. XII). Ensuite pour le changement du *r* en *n*, il n'est pas certain qu'il y ait là une faute d'orthographe. Elle nous révèle un fait intéressant au point de vue de la prononciation de l'assyrien ou de l'araméen vulgaire de Babylone en ce qui touche à la confusion et à l'équivalence du *n* et du *r*. Les altérations des autres noms s'expliquent sans avoir recours à l'hypothèse suggérée par Lenormant.

Il ne sera pas sans intérêt de remarquer d'abord les détériorations qu'ont dû subir ces noms par l'usure du temps. Les assyriologues ont cru à tort que la langue savante et sacrée était, du temps de Daniel, la langue vulgaire des Babyloniens, et il ne leur venait pas à l'esprit que l'onomastique des noms propres avait été profondément bouleversée. C'était là une erreur. En passant dans l'araméen vulgaire, les noms ne pouvaient manqner de subir des transformations (p. XIII). Le même phénomène s'est reproduit chez nous, ainsi que nous l'avons déjà indiqué (p. XIV) pour les noms propres qui nous viennent des idiomes tudesques : Hruodprecht, Hruodbrecht sont devenus Robert ; Dietrich et Friederich se sont abrégés en Dietz et en Fritz. Lenormant avait déjà signalé de pareilles transforma-

tions. « Nous constatons, dit-il, un exemple... de la chute d'une partie des lettres intérieures d'un nom propre assyrien dans un passage d'Esdras (IV, 10) que l'on peut aujourd'hui corriger avec certitude. Le nom du roi Assourbanipal y est devenu Asnapar : אסנפר de אם [רב] נף [ל] » (*De la Divin.* etc., p. 178). Il ne faudrait pas croire que cette transcription écourtée du nom assyrien provienne d'Esdras ou des copistes. Elle devait avoir passé dans les habitudes des Babyloniens. C'est ainsi que Daniel a dû écrire les noms propres qui interviennent dans son livre non, d'après l'assyrien archaïque, mais selon l'usage de l'araméen vulgaire qui avait opéré des retranchements et des contractions. D'ailleurs, il dut y avoir chez lui des modifications voulues de ces noms.

Altérations voulues des noms idolâtriques. — Ces noms, en effet, ont été altérés à dessein, et parce qu'ils comprenaient des noms de dieux païens. Or, d'après le commandement de Dieu, les Juifs ne prononçaient pas les noms des dieux du paganisme : « Ne fais pas mention du nom d'autres dieux et ne le laisse pas être entendu de ta bouche (*Exod.* 23, 13 ; *Jos.* XXIII, 7). Cet usage existait même avant la défense exprimée dans la loi mosaïque. Car c'est ainsi que nous devons expliquer le changement que, d'après le texte biblique, les hommes pieux avaient fait subir au nom de *Bab-el* (porte de 'El), en accadien *Ka-dingirra*. Pour attester leur mépris pour le polythéisme qui s'était implanté en Chaldée, ils rattachèrent ce mot à une racine qui lui faisait signifier « Porte de la confusion » et qui avait l'avantage de rappeler aussi une confusion de langues qui s'était opérée dans ce pays. C'est également pour un motif analogue que le Prophète Osée (X, 5) appelle le veau d'or que Jéroboam avait fait mettre à *Beth-el* (Maison de 'El) « les veaux de *Beth-aven* (maison d'iniquité).

En arrivant dans la Babylonie, les Juifs captifs durent donc s'efforcer de modifier la forme et la signification des noms. La première partie du nom de Nabuchodonosor ne fut pas prononcée Nabû (nom d'un dieu babylonien) mais *nabu*, *nebo* qui n'avaient aucun sens. Le nom de Blša'żżaar n'offrait aucun sens pour les Juifs. Ce mot ne semblait pas commencer par Bel (nom du dieu babylonien), mais par Belš, ou *Balš*. De sorte que plus tard il se prêta à une fusion d'où sortit le nom de Balthasar. Les noms de Sidrach, Misach et Abdenago ont été altérés à dessein dans le but de ne pas prononcer les noms des dieux étrangers dont ces noms babyloniens ont été composés. Mais il ne nous

sera pas difficile de les reconstituer, et nous constaterons que Lenormant a eu raison de dire que ces noms sont parfaitement babyloniens.

Retranchements voulus. — Mais parmi les abréviations et les mutilations des noms propres babyloniens, il faut signaler la suppression du nom du dieu. Ce nom est souvent sous-entendu On trouve, en effet, dans les inscriptions assyriennes des *Habal-użur* (protège fils), *Nażir-habal* (protège fils), Sar-użur pour Nirgal-sar-użur (Nirgal protège roi), *Irib-ahi* (a augmenté les frères). Mais pour la plupart de ces noms, nous ne saurions indiquer le nom divin qui est suprimé : la multiplicité des noms babyloniens nous en empêche. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que Daniel profita de cet usage babylonien pour retrancher de son nom chaldéen le premier composant, le nom du dieu Bel. Car le nom complet que le prophète avait reçu était *Bel-balat-su-użur* (Bel, protège sa vie !)

Caractère religieux des noms babyloniens. — La plupart des noms propres de l'Assyrie et de la Babylonie offrent un caractère religieux. On trouve des noms composés avec les noms des dieux Assur (Assur-bâni-pal ou Assur-bâni-habal = Assur a bâti, formé, engendré fils ; Assur-nażir-habal = Assur, protège fils), Bel (Bel-ibus = Bel a créé (fils), Bel-sar-użur = Bel, protège roi), Nabû (Nabu-habal-użur = Nabopolassar = Nabu, protège fils ; Nabu-nazir = Nabonassar = Nabû, protège), Nergal (Nirgal-sar-użur = Nériglissor = Nergal, protège roi), etc.

Les noms propres mentionnés par Daniel nous offrent ce caractère. Nous allons les examiner afin de montrer que l'auteur du livre ne nous offre pas des noms de fantaisie.

Noms royaux. — Le premier de ces noms qui se présente à nous est celui de Nabuchodonosor qui se trouve écrit dans l'Ecriture : נבוכדנאצר (1) (quelquefois avec l'omission de l'א) et נבוכדראצר (Jérémie et Ezéchiel ; Daniel). Esdras (II, 1), donne à ce nom la terminaison *żor* ou *żour* (צור) et Jérémie (XLIX, 28), donne aussi une forme offrant la même terminaison (נבוכדראצור) (2).

(1) La ponctuation massorétique donne *Neboukadnеżżar* et celle des LXX Ναβουχοδονόσορ.

(2) A cette forme se rattachent le Ναβουκοδρόσορος de Strabon (XV, 1, 6), le Ναβουχοδρόσορος de Mégasthène, le Ναβουκοδρόσσορος d'Alexandre Polyhistor (cfr. Eusèbe, *Chron. Armen.*, I, 44, 58 et ss.), et le Nabucodrossor d'Eusèbe (*ibid.*). Le texte de Ptolémée nous offre

Les deux formes de ce nom que nous trouvons dans la Bible se justifient facilement. La forme *kudur* est assyrienne et archaïque ; la forme *codon* ou *coudoun*, qui offre le même sens, paraît être araméenne.

La forme du nom dans les Inscriptions assyriennes est *Nabû-Kudurri-użur*. Ce nom est composé : 1° du mot Nebo ou plutôt *nabû* (en caractères cunéiformes, *nabiuw*) qui, en assyrien, signifie annonceur, proclamateur, révélateur, prophète, et qui désignait le dieu de la révélation, des sciences, de l'écriture ; 2° du mot *Kudurri* que M. Oppert a expliqué par l'arabe *kdr* qui aurait le sens de « jeune homme » et mieux par « l'hébreu כתר le grec κίδαρις (*Expéd. en Mésop.*, I, p. 180). Le mot arabe n'a ce sens ni en arabe ni en assyrien. Mais il est très vrai que *kudurru* ou *kuduru* (tiare, mitre, couronne ; soumission) est l'équivalent de l'hébreu *keter* (כֶּתֶר, couronne, diadème ; de *kaṭar*, il a entouré) (1), en grec κίδαρις, κίταρις (2) ; 3° de *użur* avec un א qui est le préformant de l'impératif *użur* (protège ; de *nazaru*, il a protégé). De sorte que le mot *Nabu-kudurru-użur* signifierait : Nabû, couronne protège! Schrader s'arrête à cette traduction et ajoute qu'elle donne suffisamment à entendre qu'il s'agit du porte-couronne (*den Kronenträger*) et aurait un sens analogue à celui de Belsażżar (Bel, protège le roi). (*Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften*, p. 125) (3).

les variantes suivantes : Ναϐουπαλάσαρος (d'après le Syncelle) et Ναϐοχολάσσαρος (ms. de Paris). Evidemment, la forme de ces derniers noms est altérée.

(1) Cfr. l'hébreu *kaddur* (כַּדּוּר, cercle, sphère, balle) ; et les verbes חָדַר (il a entouré) et גָּדַר (il a entouré d'une haie, d'un mur).

(2) Le mot κίδαρις, *cidaris*, indiquait une espèce de turban ou de diadème des rois de Perse. Mais ce mot perse était un emprunt fait à la Babylonie et il désignait la *tiare* ou la coiffure des souverains. Le roi des rois posait sur son front la cidaris ou le diadème.

(3) Il est bon de remarquer ici que l'on a trouvé en Asie un sceau qui représente la tête de Nabuchodonosor coiffée d'un casque. Tout autour on voit des caractères cunéiformes, qui se traduisent ainsi : « A Mérochach, son maître, Nabukudurrużur, roi de Babylone, pour sa vie a fait (ceci). » Le travail de ce camée est très apprécié ; et on a voulu y voir la représentation d'un Nabuchodonosor plus moderne et des traces du « génie grec. » Mais ce n'en est pas moins un travail babylonien. Il faudrait cependant savoir aujourd'hui que les artistes chaldéo-assyriens ont été les prédécesseurs et les maîtres des Grecs qu'ils égalent bien souvent.

Fr. Delitzich (dans la Préface du livre de Daniel, édit. de S. Baer, Leipzig, 1882), dit que le mot *kudûru* désigne le chapeau ou bonnet semblable à la tiare, que les ouvriers avaient coutume de mettre sur la tête, afin de mieux porter les fardeaux et aussi afin de mieux couvrir la tête et le visage contre les ardeurs du soleil. C'est pourquoi l'ouvrier se nommait *liṭu* (voilé). Le même critique remarque que le synonyme de *kuduru* est *musikku* (hébreu מְסַךְ, couverture, ce qui couvre). Les rois arabes conduits à Ninive apparaissent comme portant le *kudûru* et traînant des briques. D'où il suit que le *kudûru* était la marque de la servitude et de la corvée. En définitive, *Nabû-kudurru-uṣur* signifierait « Nebo, garde le couvre-chef des ouvriers ou, en d'autres termes, protège le gros travail. » Le nom ferait allusion aux travaux de reconstruction de Babylone que, d'après Muerdter (*Compendium Historiæ Babyloniæ et Assyriacæ*), le père de Nabuchodonosor avait déjà entrepris lorsqu'il donna ce nom à son fils.

Mais, sans nous arrêter à cette explication qui ne nous paraît pas satisfaisante, nous reconnaîtrons que *kudûru* a eu le sens de « couvre chef » des ouvriers et des esclaves et qu'il a pris ensuite le sens de « serviteur. » C'est ainsi que l'on dit une « blouse » pour un « ouvrier » et que l'on oppose aux « chapeaux noirs » ou aux bourgeois les « casquettes » radicales. En susien, *cudur* signifiait « serviteur, » et nous retrouvons ce mot dans les noms de Codor-Lahomor (serviteur de Lagamaru ou de Lagamar, dieu d'Elam), mentionné dans la Genèse (XIV, 4), et de Cudur-Mabug. Nabuchodonosor signifierait donc : Nabû, protège (ton) serviteur !

Nous ne savons si dans la prononciation araméenne de ce nom, il s'opéra un passage de la liquide *r* en la liquide *n*. Mais nous trouvons dans le *Diction. Heptagl.* de Castell la racine araméenne *kedan*(כְּדַן, *in servitutem redegit, mancipatus est, subjugavit*) et d'un autre côté le mot assyrien *kidin* signifie « serviteur, » asservi, réduit en servitude. Ainsi, on trouve le nom de Kidin-Aku (= serviteur d'Aku : l'accadien Aku désigne le dieu que les Sémites babyloniens nommaient *Sin* = Lunus). Dès lors, le nom de Nabuchodonosor avec un *n* nous donne une forme équivalente à celle que nous avons déjà examinée. Ce second nom signifie comme l'autre : Nabû, serviteur protège !) Peut-être cette forme du nom fut-elle adoptée parce qu'elle offrait une signification plus intelligible, plus précise que la forme archaïque.

On peut toutefois se contenter d'admettre que le *r* de la forme

assyrienne a été adouci en *n*, qui est aussi une liquide, afin que cette consonne put mieux s'harmoniser avec la dentale *d*. Mais, comme on l'a très justement remarqué, cet adoucissement, qui offre de nombreux exemples, dut se produire du vivant du roi dont le nom était dans toutes les bouches, et non pas dans une période postérieure, lorsque sous les Perses ou sous les Grecs, la cause qui avait produit ce changement n'agissait plus.

Esdras a la forme avec *n* cinq fois et la dernière fois dans un décret de Cyrus. Daniel et Esdras s'accordent donc pour donner une forme identique. Cette même forme se rencontre six fois dans le second livre des Rois, dont la composition date au moins de la dernière période de la Captivité. Remarquons, enfin, que Daniel et Esdras s'accordent pour employer une forme abrégée: ils omettent le א.

De toutes ces observations, il suit évidemment que l'usage de la forme Nebuchdnżżr, qui se rencontre dans un contemporain de Daniel, ne saurait être regardé comme une preuve que ce livre n'a pas été écrit par le prophète. Rien ne s'oppose à ce que la forme la plus récente du nom de Nabuchodonosor, la forme araméenne, se trouve dans un écrit de Daniel, le contemporain et le ministre de ce roi. Nabuchodonosor lui-même a dû, pour le même motif, prendre dans l'édit (ch. III. 98 [31]; IV, 34), c'est-à-dire dans un document araméen, la forme araméenne de son nom.

Un pseudo-Daniel aurait eu, du reste, soin d'adopter une forme qui était conservée chez les écrivains profanes et qui avait même été employée si fréquemment par Jérémie (Nebucdr vingt-cinq fois, et Nebuchdn deux fois); de sorte qu'il n'aurait pas pu l'ignorer. Jérémie donne même la forme Nebuchdrzzur.

Le vrai Daniel, au contraire, a dû transmettre la prononciation de ce nom en vogue dans le milieu où il se trouvait, tout en sachant très bien que, en style archaïque et dans les inscriptions, ce nom offrait un *r* au lieu d'un *n*. Nous pouvons donc répondre à Kuenen que la forme adoptée par Daniel, contemporain et fonctionnaire de Nabuchodonosor, est très régulière, et que le prophète a pu très bien négliger la forme savante du nom de ce roi, afin de s'en tenir à la forme qui était plus usitée, de son temps, dans le public araméen et juif pour lequel il écrivait. Il n'y a donc rien dans ce fait qui permette de trouver là une preuve de l'origine récente du livre de Daniel.

De l'analyse que nous venons de faire il résulte donc que le nom de Nabuchodonosor a une étymologie babylonienne que les

inscriptions nous ont dévoilée. Nous pouvons, dès lors, donner congé à ceux qui ont voulu expliquer ce nom par des dérivations sémitiques forcées (Nebo est un dieu splendide; Nebo, puissance ou Force du feu) ou par la langue des Perses. On est allé jusqu'à y voir le mot persan *chodan* (= le *Wodan*, *Gwodan* des Tudesques). Ainsi Gesenius traduit par *Mercurii dei princeps* (de *Nebo* = Mercure, *Chodna* ou *chodan* = dieu au pluriel de majesté; et *zar*, prince); et Lorsbach par : « Nebo est le prince des dieux. » Bohlen voit dans ce nom : Nebo (est) dieu du feu. D'autres, « Prince du Dieu Nebo (Stuart), c'est-à-dire dévoué ou appartenant à ce dieu; ou : Nebo-Dieu-prince. On fait aussi entrer dans ce nom un mot persan et le mot sémitique *sar* (שַׂר prince).

Court de Gebelin trouve dans le nom de Nabuchodonosor les mots : « *Nebo*, *nabo*, qui désigne le « ciel, » tout ce qui est haut, élevé, sublime » (cfr. le mot indien *nabab*); *chod*, *god*, *gad* (la bonté, le bon, le très bon, Dieu); *don*, *adon* (maître, seigneur); *asur*, *assur*, *esar*, *osor* (haut, puissant; cfr, *Osiris*), et le nom du roi de Babylone signifierait : « le seigneur du ciel, très grand et très bon. » D'après Luzzato, ce même nom serait formé de la préposition sanscrite négative *na* (non) et du mot *bha* (paraissant ou splendide). Ainsi : *Non clarus*, *non apparens*, *non visus*. Puis ce critique ajoute : « Le titre d'invisible ne sied-il pas bien au *Deus Maxumus* des Chaldéens? » Un autre explique Nabu par le sanscrit *napat*, zend *napâ* (petit-fils, descendant), qui s'amalgame avec le perse *Khodâ* (qui s'est créé lui-même) et avec *rossor* de la racine *ruç* (briller), et Nabuchodonosor signifierait « le dieu lumineux petit-fils de l'eau. » Toutes ces étymologies sont aussi bonnes que celle qui s'arrête au slave *Nebugodnoizar* (*cœlo dignus princeps*). On pourrait tout aussi bien recourir au bas-breton *nab* (ciel), *Kâdour* (combattant, guerrier, soldat) qui, avec le gaélique et irlandais *osar* (plus jeune), pourrait signifier : jeune combattant du ciel!!

Le nom de *Bls'azar* est ponctué par les Massroites *Belš'aššar* (בֵּלְשַׁאצַּר) (ch. IV, 1; VII, 1; VIII, 1; et sans א au ch. V, 30). Les LXX, Théodotion (Βαλτάσαρ) et à leur suite la Vulgate (Balthasar) ont confondu ce nom du fils de Nabuchodonosor avec le surnom de Daniel (Balthasar), quoique le texte maintienne très soigneusement la distinction entre les deux noms.

D'après une inscription récemment découverte et où il est fait mention d'un fils de Nabonid, le nom complet du roi était Bel-sar-uzur ou en assyrien Bil-sar-uzur (= Bel, protège roi). En donnant ce nom, Nabuchodonosor invoquait la protection de Bel pour le trône et pour l'empire, et demandait la continuation de

cette faveur à travers les âges. Dans ce texte, ce nom est exprimé par trois monogrammes : le premier désigne le dieu Bel ; le second signifie *sar* (roi), et le troisième exprime le mot *uẓur* (protège). On a obtenu *Belša'ẓẓar* par la suppression de la lettre ר d'après l'usage qui la faisait disparaître après le שׁ et on l'a remplacée en doublant le *ẓ*.

Daniel ne désigne pas ce roi sous le nom d'Evil-Mérodach qui rappelait un acte, une apothéose et une intention idolâtrique. Jérémie et les Rois ont, au contraire, mentionné ce nom, parce qu'il offrait en hébreu le sens de Fou-Mérodach (*'ěvil*, sot, fou). En assyrien, ce nom signifiait « fils de Mérodach » (*habilu, ablu*, fils ; en construction *habal, abil* (prononcé *pal*, *bal*) ; cfr. assyr. *abil*, אַהֲבַל, j'ai produit, formé ; hébreu *boul* בּוּל et יְבוּל (production ; fruit ; et le nom d'Abel. Il ne nous semble pas que, dans ce nom, le mot *avil* provienne de *amîlu* (homme) qui devint plus tard *avîlu*.

Le nom de Marduk ou Maruduk, qui n'avait aucun sens chez les Hébreux, provient de l'accadien *amar-utuki*, *amar-uduki* (de *ut, ud, utuki*, soleil, en accadien). Ainsi Evil-Mérodach signifie : « Fils du soleil. » Bohlen a fait de Mérodach un « mangeur d'hommes ! » (de *mrod* ou *mord*) = sanscr. *marta* (mort, mortel), persan *mord* et grec βροτός pour μροτός (mortel, homme) ; et *ak*, forme primitive du radical sanscr. *aç* (manger). Titre qui convient, dit-on, admirablement au dieu de la mort et de la guerre !!

Les noms d'Aspenaz et d'Arioch. — *Aspenaz* [1, 3]. Ce nom du chef des eunuques ou du préfet du palais a été rapproché de Askenaz (Genèse, X, 3) et on a même essayé de le confondre avec lui. Hitzig le rattache à l'hébreu *'ešek* (אֶשֶׁךְ, *testiculus*) et à *naz*, racine zende, qui signifie « extermination, destruction. » De sorte que le chef des eunuques aurait été désigné tout simplement par un mot qui signifiait « eunuque. » Mais il est facile de voir que l'on compose arbitrairement le nom d'Aspenaz avec deux racines appartenant chacune à une langue différente. Rædiger (dans Gesen. *Lex. Man.*) dit que ce mot signifie « nez de cheval, » du persan *aspa* (cheval) et du sanscrit *nâsâ* (nez). Mais à quoi bon vouloir introduire au palais de Nabuchodonosor un chef du harem qui aurait conservé un nom étranger à l'onomastique babylonienne. Sans doute le but du criticisme est de montrer que les noms mentionnés par Daniel appartiennent à une époque postérieure au temps de la Captivité. Mais le procédé qu'ils emploient est bien enfantin ; car quelle valeur peut

avoir un argument tiré d'étymologies qui ne sont que le produit de la fantaisie et du caprice? (1)

(1) Un exemple curieux de ces divagations des savants critiques nous est fourni par un érudit très connu des orientalistes, M. Halévy qui rattache le mot Aspenaz à un mot que les Persans auraient emprunté au latin. Ayant la naïveté d'accepter aveuglément la fausse, légende qui fait dater le livre de Daniel de l'an 160 avant notre ère, et après avoir reconnu que la forme du nom d'Aspenaz est authentique, mais que son origine et sa signification sont problématiques, M. Halévy incline à croire que ce nom cache le mot persan *aspandj* (avec chute de l'*elif* initial, *sipandj*) « hôtel, lieu où l'on reçoit des hôtes. » Puis, il ajoute : « L'auteur hébreu aurait ainsi appliqué à l'officier qui introduisait les hôtes étrangers dans le palais royal le nom de l'asile où ceux-ci étaient reçus et hébergés. » (*Journal asiat.*, juillet 1883, p. 283.)

Cet orientaliste ne peut, du reste, s'empêcher de remarquer que « la présence du mot *aspandj* dans le livre de Daniel, si elle est acceptée, rendra impossible l'étymologie admise jusqu'à ce jour, pour le mot en question et qui le dérive du latin *hospitium*. » Il en donne la raison que voici : « Il est clair qu'à la date où le livre de Daniel a été composé, environ 160 avant l'ère vulgaire, l'emprunt d'un mot romain par les Perses constitue une impossibilité historique » (p. 283). C'est très bien. Mais nous nous demandons ce que viennent faire ici, à propos du nom babylonien d'Aspenaz, le persan *aspandj* et le latin *hospitium*? Nous n'avons pas à nous occuper de la question relative à l'identification de ces deux mots et à l'emprunt fait par les Perses. Il est, toutefois, curieux de voir ce savant à la recherche d'une explication persane du mot *aspandj*, et désolé de n'en pas trouver. Après avoir constaté que ce mot n'offre « malheureusement pas » une explication en langue perse, il ajoute : « Je ne parle pas de l'étymologie qu'en donnent les Persans modernes, et qui n'est qu'un calembour populaire. Peut-être faut-il voir dans *aspandj* un composé de *asp* « cheval » et d'une disinence *andj*. L'ensemble a pu signifier primitivement le relais de poste dans lequel les voyageurs changeaient de chevaux et se procuraient les aliments dont ils avaient besoin. On sait que les relais de poste ont été institués par les Achéménides, et les Grecs les mentionnent sous le nom de Ἄγγαρα. » (*Ibid.*, p. 284.)

Contentons-nous de faire remarquer que la dérivation du nom d'Aspenaz du persan *aspandj* est ce qui préoccupe le moins ce savant. C'est cependant le point capital. Il est vrai que M. Halévy ne donne tout cela que comme des conjectures et qu'il se console en disant : « La science ne débute-t-elle pas toujours par des conjectures? » (*Ibid.*) Sans doute, l'hypothèse a quelquefois son utilité. Mais pour quelques hypothèses heureuses, que de suppositions absurdes, que d'inepties remplissent les écrits des savants et encombrent inutilement la science!

Nous ne relevons pas ici ce qui est dit de l'époque où aurait apparu

Avant d'avoir recours à des étymologies extravagantes, il aurait été bon de voir si les langues sémitiques n'offraient pas quelque dérivation sortable. Or, il eût été facile de se contenter à cet égard. Sans nous arrêter à Saadia, qui prétend que le nom d'Aspenaz signifie « homme dont le visage est triste, » nous pourrions, avec Simonis, interpréter ce nom par *Auxilium agile, alacer* : du syriaque אֲשֵׁף (secours) et de l'arabe *naz*, agile, prompt. Ce nom indiquerait un aide actif, entreprenant. Peut-être pourrait-on aussi rattacher ce nom à אַשָּׁף (magicien, astrologue) et Aspenaz aurait signifié « enchanteur habile. »

Toutefois, nous reconnaissons volontiers que F. Lenormant a été plus heureux et qu'il nous a donné du nom d'Aspenaz une étymologie babylonienne beaucoup plus satisfaisante. Après avoir signalé la chute d'un *r* final conservé par les Septante, qui ont toutefois laissé tomber le *š*, 'Αβιεσδρὶ ou 'Αβνεσδρί, le savant assyriologue a pu restituer les deux formes אשפנזר et אשבנזר dans lesquelles on trouve un échange de *p* et de *b* qui se présente fréquemment. Lenormant est arrivé ainsi à identifier le nom d'*'Ašbnzr* avec le nom babylonien *Assa-ibni-zir*, « la Dame (Istar de Ninive) a formé le germe » (*De la Divin.*, etc., p. 182).

Arioch (II, 14-25). Ce nom se retrouve dans la Genèse (XIV, 1) comme étant celui d'un roi d'Ellasar (אַרְיוֹךְ). On a proposé une étymologie aryenne : *âryakâ* (vénérable; de *arya*, seigneur, maître) et une étymologie sémitique (אַרְיֵ lion, avec un suffixe araméen). Mais on a pu enfin obtenir une étymologie babylonienne. En effet, le nom du roi mentionné dans la Genèse et le préfet des prétoriens de Nabuchodonosor est identique au nom Eri-Aku ou Eriv-Aku (= serviteur de Lunus : *eriv*, esclave; *Aku* est le dieu Lune ou un dieu plus élevé).

Noms babyloniens de Daniel et de ses compagnons. — Balthasar ou plutôt *Blṭš'žar*, dont les Massorètes ont fait *Belṭša'žžar* (בֵּלְטְשַׁאצַּר), nom qu'il ne faut pas confondre avec le nom du fils et successeur de Nabuchodonosor (*Belša'žžar*). La forme babylonienne de ce nom est *Balâṭsu-užur*. M. Oppert (*Journal asiat.*,

le livre de Daniel. Vers l'an 160 avant notre ère, ce livre était dans le Canon des saints Livres depuis 300 environ (Voy. § IX).

Le cliché relatif aux Perses instituteurs des relais de poste pourrait aussi être supprimé avec avantage. Les Achéménides ont en cela, comme en bien d'autres choses, maintenu les institutions assyro-babyloniennes. En cherchant bien, on trouvera même que le prétendu mot persan 'άγγαρος n'est tout simplement qu'un mot araméen dont on a dénaturéé le sens.

1864, p. 54) et Schrader (*die Keilinschriften und das A. T.*, p. 278) ont très bien traduit ce nom par : « Protège sa vie. » Le substantif *balaṭ* signifie « vie, » et *su* est le suffixe de la troisième personne qui ici se change en *šu* (bien indiqué par l'hébreu שׁ) et *uẓur* est l'impératif kal de *naẓâru* (hébreu נָצַר, il a gardé, protégé, veillé sur).

Evidemment, le nom du dieu invoqué a été supprimé. *Bâlâtšu-uẓur* est abrégé pour *Bel balatšu-uẓur* (Bel, protège ou conserve sa vie !) (cfr. Oppert., *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, Paris, 1877, p. 282) (1).

On a trouvé dans les inscriptions Šamaš *balaṭšu-ikbi* (Šamaš ou [dieu] Soleil a ordonné sa vie). C'est donc très justement que (ch. IV, 5) le nom de Balthasar est rattaché à Bel. Schrader qui prétend que le faux Daniel du second siècle s'est trompé en rattachant ce nom à Bel (*Die Keilinschriften*, etc., p. 429) s'est lui-même fourvoyé. Le roi de Babylone a en vue le nom complet de Daniel et celui-ci ne mentionne que son nom abrégé et dégagé de tout paganisme. Le vrai Daniel n'a pas eu besoin d'expliquer cela, parce que ces détails étaient connus de ses contemporains. D'un autre côté, un Machabéen n'aurait pas supposé le nom du dieu Bel dans le nom de *Blts'aẓar*. Les LXX ne l'y ont pas vu et c'est pourquoi ils ont transcrit ce nom par *Baltasar*.

On doit donc renoncer à décomposer ce nom en *Bilat-šar-uẓur* (Beltis, protège [le] roi !) (H. Rawlinson, *Journal of the R. A. Society*, 1864, p. 236). Il n'est pas question ici de la déesse Bilat, épouse du dieu Bil (Bel).

A plus forte raison faut-il jeter au panier les étymologies sémitiques imaginées avant les découvertes assyriologiques et les rêveries encore plus ridicules des persanomanes. Saadia voyait dans ce nom : Bel a caché le trésor : בל מש אצר (de מָשָׁה, être caché, cacher ; et de אֹצָר, trésor). A une époque où les études assyriologiques étaient peu avancées, Fr. Lenormant le traduisait par : « Bel garde les secrets » (de l'hébreu מִישָׁא, caché) Rosenmüller, Gesenius et une foule d'autres critiques traduisent *Blts'zar* par *Beli princeps*; introduisant le mot bel (בֵּל contract. de בַּעַל=בֵּעֵל) ; identifiant צַר avec שַׂר (prince), et in-

(1) *Balatu*, « vie, » ou plutôt « durée de vie. » Le verbe assyrien בלט est une forme de la racine hébraïque פָּלַט, il a échappé, il s'est sauvé, et, par suite, il a été conservé à la vie, il a survécu. *Balatu* signifierait plus expressément « la conservation de la vie. »

troduisant entre ces deux mots sémitiques le persan *tscha* (טָשָׁא) qui est la marque du génitif dans les livres zends. Ce nom aurait le sens de « prince que Bel favorise » ou « Prince (favorisé) de Bel. » Lengerke adopte cette étymologie (*Fürst des Belus*). L'introduction d'un mot zend dans un nom babylonien ne pouvait que lui sourire, car il pouvait conclure de cette anomalie à la modernité du livre de Daniel. Mais il faut que le rationalisme en prenne son parti : le persan et le sanscrit n'ont rien à voir dans le livre de ce prophète.

Un autre persanomane, Hitzig, est encore plus ridicule. Il ne voit dans le nom babylonien de Daniel que le sanscrit *Palatschâçara* qu'il traduit par : *Ernährer und Verzehrer* (nourrisseur et consommateur ou mangeur). Il trouve, dans אצר, le mot persan *adjer*, sanscrit *âçara* (feu), de *aç* (*verzehren*, manger, consommer) et il imagine que טַשְׁ est le mot sanscrit et zend *tscha* qui signifie « et. » Il va de soi que *Bal* n'est que le sanscrit *pâla* (protecteur, gardien), par le changement du *b* sanscrit en *p*. Bohlen avait auparavant expliqué le même nom par le persan *bolesch adser* qui devait signifier : Sa victoire (est) le feu. Ces fameux critiques auraient pu l'expliquer par le français (Bel ou Beau, tâche assure : c'est-à-dire Bel, assure la tâche que j'ai à remplir dans ce monde, etc.).

Schadrach, surnom d'Ḥananiah. Simonis donne à ce nom le sens de *strenuus, sedulus* (du chaldaïque שְׁדַר, *conatus est, contendit ;* — ou : il a été courageux). Saadia l'explique par « sein, tendre » (שַׁד רַךְ). D'autres ont trouvé que ce nom offre une grande ressemblance avec *Ḥadrak* (חַדְרָךְ, Zach. IX, 1), nom d'une divinité syrienne qui personnifiait l'année ou les saisons (de חָדַר, il a entouré ; forme de l'araméen et du rabbinique חֲזַר, il s'est tordu, il a formé des sinuosités ; on a donc supposé que Schadrach était identique à Ḥadrach par le changement de ח en שׁ qui n'est pas impossible (le verbe שָׁזַר en arabe et en hébreu est l'équivalent de חדר et signifie retordre, tourner). Mais ces étymologies n'ont pas paru satisfaisantes.

On a cherché aussi vainement des étymologies persanes. Lorsbach compose un mot *schadarech* qui signifierait « petit ami du roi ; » et Bohlen traduit Schadrak par « joyeux en chemin, » c'est-à-dire « compagnon gai » ou par « lumière du chemin. » Inutile de s'attarder à discuter ces fantaisies du criticisme.

Une opinion plus sérieuse est celle qui rattache le nom de Schadrach à un *Sutur-cit* que l'on a découvert récemment et dans lequel *Sutur*, élément de *Sutr-ak,* signifie probablement « adora-

teur, » et entre comme élément dans divers noms des rois de la Susianne. On sait, d'ailleurs, que *cit* désigne le « dieu soleil, » en cassite. D'autre part, *ak* signifie « Seigneur » et Nebo reçoit l'épithète de *ak*. Dès lors *Sutur-uk* pourrait signifier « adorateur du Seigneur. »

Mais les inscriptions assyriennes nous donnent un secours plus puissant pour résoudre l'énigme que Keil déclarait naguère insoluble. On a trouvé, dans des noms d'hommes, le nom du dieu Lunus, *Aku*, en accadien, équivalent du sémitique *sin* (lune). Ainsi Kidin-Aku signifie « serviteur du dieu Aku. » Franz Delitzsch observe que le nom du dieu a pu très bien être représenté par *ak* et que, dans ce cas, la première partie du nom de *Schadr-ak* ou שׁדר exprime un rapport avec ce dieu. Or, on trouve, dans les Inscriptions de Nabuchodonosor (Bors., II, 25 et Bab., II, 29), le verbe *šadaru* (préterit *išdur*), synonyme des verbes *ḳibu* (commander, ordonner) et *nabû* (parler, dire, énoncer). Ainsi שׁדרך serait le même que le babylonien, *Šudur-Aku* (*jussum, mandatum* [dei] *Aku*. Il faut remarquer, en effet, que de ce *šadâru* est dérivé le nom de *šudru* (était construit de *šudur*), c'est ce que confirme l'inscription du roi Raman-Nirâri I (IV, R., 44-45) où on lit (l. 31) le mot *šuduršunu* (= *jussu eorum* [*deorum*). Le nom de Shadrach offrirait ainsi un nom qui aurait un sens analogue aux noms babyloniens suivants : Kibit-Ištar (*Jussum Astartes*), *Tem-Ilu* (Decretum Dei : têmu = טְעֵם) (Préface de Franz Delitzch au livre de Daniel, édit. de Baer, Leipzig, 1882, p. XII).

Misach est une transformation de Mîšael (qui est comme Dieu) en *Mî-ša-Aku* (qui est comme Lunus). Toutefois, il est bon de remarquer que le pronom interrogatif ordinaire des Babyloniens était *mannu* que l'on trouve dans des noms propres : *Mannu-kî-Ramân* (qui est comme Raman ou Rimnon), *Mannu-kî-ilu* (qui est comme Ilus ou dieu). Mais le fonctionnaire qui changea les noms a fort bien pu connaître la signification hébraïque du nom de Mišael et la conserver en l'adaptant au nom d'un dieu païen.

D'après Simonis, ce nom aurait signifié « agile, prompt » (de la racine inusitée יָשַׁךְ, arabe וּשׁך, il a marché vite, il a été prompt). Mais dans ce cas, ce nom n'aurait aucun rapport avec Mîšael et il n'offrirait pas une intention idolâtrique que présentent les autres noms des collègues de *Misach*.

Quant aux étymologies persanes, elles n'offrent que des élucubrations de fantaisie. D'après Lorsbach, *Mischach* n'est rien autre que le persan *mis-schah* (hôte du roi). Bohlen laisse le

choix entre deux étymologies : « rameau de vigne » et « agneau. » Dietrich veut que ce nom soit le sanscrit *meshaka* (petit agneau). Hitzig l'explique par le sanscrit *méschah* (= *Widder*, bélier) ; le ךְ ne serait ici, comme dans Schadrach, qu'un renforcement du *h*, et ce nom aurait trait au dieu Soleil. Lengerke dit que Mischach doit être expliqué par le persan, et il laisse le choix entre « hôte du roi » (d'après Lorsbach) et les deux étymologies données par Bohlen. Il avait là deux bons garants ! Du reste, à propos de l'étymologie qui rattache le nom de Mischach à *mis* (ami) et à *shah* (roi), Max Müller dit très justement que ce composé voudrait dire « roi de l'ami » (*King of the friend*). Mais qu'importent aux persanomanes les règles de la grammaire ! Tout n'est-il pas permis pour jeter du discrédit sur le livre de Daniel? L'opinion qui rattache ce nom à l'accadien *mas* (génie qui habite sur les montagnes) ne paraît pas fondée.

Abdenago. Rosenmüller pense que *nego* (נְגוֹ) est ici pour *nogah* (נֹגַהּ), splendeur, lumière du soleil ou de quelque constellation. De la sorte, Abed-nago signifierait serviteur de Nago (le soleil, l'étoile du matin ou l'éclat du feu). D'autres pensent, avec raison, que le vrai nom était *Abed* ou *Abd-Nebo* (serviteur de Nebo, Nabû). Mais ils croient que la transformation de Nebo en Nego provient d'une erreur de copiste. Nous pensons, comme nous l'avons déjà indiqué (p. 139), que ce changement a été fait avec intention et pour ne pas donner occasion aux Juifs de prononcer le nom d'un dieu du polythéisme. Du reste, le nom d'Abed-Nebo est vraiment babylonien et sir H. Rawlinson l'a rencontré dans une tablette des archives des rois assyriens, datée de la dernière année du règne de Sennachérib (683 av. J.-C.).

Conclusion. — Tous ces noms propres sont donc significatifs en langage assyro-babylonien. Max Müller a très bien reconnu qu'il était impossible d'en donner une étymologie tirée du sanscrit. Renan a toutefois prétendu que les noms propres assyriens sont « étrangers aux Sémites » (*Hist. des lang. Sémit.*, p. 63). Il trouve, par exemple, que le nom de Mérodach « est certainement iranien » (p. 61) et que « les noms de ceux que reçoivent Daniel et ses compagnons, à la place de leurs noms juifs n'ont rien de sémitique » (p. 65). Puis, il ajoute avec la gravité qu'on lui connaît : « Ce livre, assez moderne, paraît écrit sans aucun sentiment de la réalité historique » (*Ibid.*) Renan a été comme ébloui par la vaste érudition persane de Bohlen, de Lorsbach et de Gesenius. Mais nous avons pu voir que les tentatives de ces

érudits n'obtiendraient aujourd'hui, des vrais savants, qu'un haussement d'épaules.

Nous avons exposé, du reste, les vues étymologiques des persanomanes afin de montrer combien les rationalistes qui, pour déconsidérer le livre de Daniel, ont tâché de les expliquer par le persan ou par le sanscrit, ont perdu leur temps et leur peine. Toutes ces explications, plus ou moins ingénieuses, ont le tort grave, en effet, d'être des conjectures qui ne reposent que sur des rapprochements arbitraires, sur des assonnances que rien ne justifie. Les noms propres du live de Daniel sont babyloniens : c'est chez les Babyloniens qu'il a fallu en puiser l'étymologie.

D'un autre côté, la savante critique s'est démolie elle-même à propos de ces noms, car si la Perse a pu introduire des éléments de sa langue dans les noms des rois assyro-babyloniens de Sargon (1), de Nabuchodonosor, de Balthasar, on ne saurait trouver étrange que quelques noms de fonctionnaires babyloniens soient composés d'éléments empruntés au persan. Les mots qui entrent dans les noms propres sont, en effet, eux aussi des mots appellatifs. En un mot, si l'idiome des Perses a pu donner des noms propres aux rois d'Assyrie et de Babylone, il n'y aurait rien d'étonnant qu'il y eût aussi quelques mots perses dans l'idiome des Assyro-Babyloniens. Dès lors, la fameuse objection tirée des mots persans, dont on a fait tant de bruit, s'en va à vau-l'eau et c'est ce qu'elle a de mieux à faire.

Nous aurons peut-être fatigué le lecteur par des détails bien minutieux et par une discussion qui a pu paraître fastidieuse. Mais, pour répondre aux attaques du rationalisme, il fallait

(1) Pour avoir une étymologie du nom de Sargon, Gesenius s'adressa à Bohlen qui lui en envoya deux : en écrivant ce mot *sarguna*, il signifie en persan : *Caput pulchritudinis ;* ce sens se modifie si l'on introduit dans ce nom le sanscrit *guna (virtus, robur, sapientia)* (*Thesaurus*, p. 972). Luzzato, qui a écrit un livre pour expliquer par le sanscrit ce qu'il appelait les restes de la langue assyrienne, ne veut pas voir dans le nom de Sargon le sanscrit *çira* (chef); mais il y trouve le sanscrit *sâra (eximius, egregius, optimus).* Puis il dit que le persan *guna* ne signifie pas « beauté, » mais « couleur, forme, et que le sanscrit *guna* n'a pas le sens que lui donne Bohlen, mais seulement celui de « qualité, » et spécialement de bonne qualité, vertu. De sorte que Sargon signifierait « très-bon, qualité, » expression dont on forme « un composé possessif en suppléant l'idée de possession. » Luzzato traduit donc le mot Sargon par : « Doué de très bonnes qualités. » *Le sanscritisme de la langue assyrienne*, Padoue, 1849.

prendre corps à corps les faits allégués. Nous avons pu voir que là encore les adversaires de Daniel n'ont rassemblé que des fantômes qui s'évanouissent devant un examen attentif. Dans toute cette campagne, on ne saurait assez le répéter, les rationalistes ont fait preuve d'une légèreté exceptionnellement fâcheuse et d'une façon étrange de comprendre les devoirs du critique.

Noms propres hébreux des amis de Daniel. — *Daniel.* Ce nom a été expliqué p. 14.

Ananias ou plutôt Ḥananiah (חֲנַנְיָה), nom très usité chez les Juifs. Il signifie Grâce de Dieu, comme *Hanni'el.* On le traduit aussi par : Dieu a été gracieux envers moi, Dieu m'a gratifié ou celui qui est agréable à Dieu ; ou encore : Celui que Jéhovah a gracieusement donné. Mais ces traductions se préoccupent trop peu du sens littéral et des règles de la construction hébraïque.

Mîsael = Michael et signifie : « Qui est semblable à Dieu ? » Ce nom est pour מִישָׁוָאֵל (de שָׁוָה qui a le sens d' « être semblable, pareil, égal ; » le ו a disparu, comme dans יָמִים (jours) pour יוֹמִים). Cahen y a vu : Celui qui est Dieu (מישהואאל) et d'autres : Celui qui vient de Dieu ou celui qui est à Dieu.

Azarias ou, en réalité, *Ḥazarîah* (עֲזַרְיָה), signifie « secours, aide ou salut de Dieu. » D'autres traduisent : Jéhovah m'a secouru, Jéhovah aide, Dieu est mon secours. Mais ce nom est parallèle et équivalent à Ḥazrîel (secours de Dieu).

§ III

STYLE ET ESTHETIQUE DU LIVRE

Le style est tel qu'il devait être à l'époque de Daniel chez un écrivain qui possédait à la fois l'hébreu et l'araméen et qui donnait à ces deux langues le caractère qu'elles avaient de son temps (voy. sur le caractère des deux langues familières à l'auteur du livre, § II). Ce style porte, en effet, un cachet d'hébraïsme et d'araméisme, qu'on ne retrouve plus après la période qui finit à Esdras. Mais cet archaïsme n'est pas pédanterie de savant, fantaisie de dilettante ou d'antiquaire.

Envisagé comme œuvre simplement ou humainement littéraire, le livre de Daniel offre un style admirable de netteté et de vigueur ; il a l'inspiration, il a le mouvement, l'entrain, la verve. L'auteur a le don de voir et de bien voir, le don de peindre, le don de faire vivre. Il sait joindre la splendeur du

coloris, la richesse des images à la grandeur et à la magnificence de la pensée ! La noblesse du style et la composition savante du livre décèlent une main habile, un esprit puissant, un maître écrivain autant qu'un maître peintre. Le mérite de l'auteur sur ce point est généralement reconnu : certaines de ces pages sont écrites avec une vigueur de touche que plus d'un peintre lui envierait.

L'auteur possède à un haut degré une des plus précieuses qualités de l'écrivain, cette soudaineté d'expression qui saisit en quelque sorte les impressions avant quelles ne soient effacées. On sent que Daniel les transmet à ses lecteurs tout entières et telles qu'il les a éprouvées. C'est avec le même bonheur de style, la même vérité de coloris qu'il nous promène tour à tour du palais de Nabuchodonosor à la maison de Suzanne, du trône du grand monarque à l'étable où il se croit transformé en taureau. Quant au tableau du festin de Balthasar, nous pouvons assurer qu'on ne trouverait au théâtre rien de plus dramatique : toute la scène, entre le roi et Daniel, est menée de main de maître et les plus grands auteurs n'hésiteraient pas à la signer. Ce tableau seul mériterait au livre de Daniel le nom de chef-d'œuvre. Ce qui le suit n'est pas moins beau. Dans les descriptions relatives au règne de Darius le Mède, Daniel déploie sous nos yeux des tableaux variés et d'une grande richesse de couleur. Il a su nous faire voir tous ses personnages ; il a su les fixer dans une attitude qu'on ne peut pas oublier. Chaque scène existe par elle-même et concourt à l'ensemble : elle fait connaître la mission du prophète pendant la Captivité.

La grande qualité de Daniel — qualité très-rare dans tous les temps — c'est qu'il s'est fidèlement attaché à la vérité historique. Ses personnages ne sont pas des personnages du second siècle transportés dans des décors du sixième : ce sont des hommes de leur temps, vivant et parlant d'une façon normale. Aucun de ces personnages n'est entaché de « modernité. »

Une preuve de l'antiquité du livre de Daniel se trouve, du reste, dans la ressemblance qu'offre ce livre avec les écrits de ses contemporains. Ce prophète vivait dans la même époque qu'Ezéchiel et Zacharie. Ce dernier était probablement plus jeune que Daniel, et Ezéchiel était sans doute plus âgé. Or, il est facile de voir que, sous divers rapports, pour la manière et pour le style, Daniel se rapproche des prophètes qui vivaient de son temps et qui ont connu le même milieu babylonien. En les comparant entre eux, on peut voir que Daniel porte le sceau, la

marque de fabrique de cette période et l'on trouve ainsi, dans cette circonstance un témoignage en faveur de l'âge et de l'authenticité du livre qui porte son nom.

En effet, ces trois prophètes nous offrent des symboles et des visions ; tous les trois ont formé leur style et leur manière de voir dans un pays où les symboles, les visions et les songes étaient fort goutés et admirés. La caractéristique des Chaldéens était l'usage des représentations symboliques. Les découvertes modernes, faites à Ninive et dans la Babylonie, nous offrent, en abondance, des formes symboliques, des images très variées, et surtout des animaux gigantesques composés d'une façon extraordinaire. Ces représentations d'animaux aux formes bizarres avaient naturellement frappé l'esprit des Hébreux transportés en Mésopotamie. Les enfants d'Israël déportés dans ce pays s'étaient familiarisés avec ces objets et il n'est pas étonnant qu'on trouve dans Daniel des représentations pareilles à celles qu'on trouve dans les cylindres babyloniens. On peut voir que de tels objets étaient familiers à Ezéchiel, à Daniel et à Zacharie et qu'ils s'en servirent pour former leur goût et pour colorer leur style. En comparant les écrits de ces trois prophètes, on ne peut s'empêcher d'y reconnaître une ressemblance de style, de manière et de symbolisme.

D'un autre côté, il est également facile de voir qu'on ne trouve pas, dans la Bible, d'autres prophètes chez lesquels l'emploi des symboles soit aussi fréquent et d'un genre aussi extraordinaire. Le symbolisme est, en effet, plus prédominant dans Daniel et dans Ezéchiel que dans Isaïe ou dans Jérémie. Si l'on compare la théophanie d'Isaïe (VI) avec celles d'Ezéchiel (ch. I) et de Daniel (VII, VIII), on ne pourra pas s'empêcher de trouver que la différence est frappante. Chez aucun des prophètes palestiniens, on ne trouverait rien de semblable aux chapitres d'Ezéchiel (I, XL-XLVIII), de Daniel (VII-XII) et de Zacharie (I-VI). Le goût littéraire de ces derniers, leur esthétique, s'est évidemment formée en Babylonie, et elle s'est développée dans un style et un symbolisme semblables chez tous les trois. Une couleur étrangère, babylonienne, semble s'être répandue sur leurs écrits. Tous ces contemporains de la Captivité semblent avoir les originaux de leurs symboles, dans les objets de l'art babylonien : le monstrueux se présentait partout à leurs yeux. On comprend qu'ils sont en dehors du cercle d'action de la Judée. Lorsqu'on les lit, on sent qu'on n'est plus dans le milieu propre aux prophètes palestiniens. Tous les prophètes sont animés d'un

même esprit, mais ils ne portent pas le même vêtement. Aussi ne craignons-nous pas de dire qu'à en juger d'après la forme, un écrivain palestinien du temps des Machabées n'aurait pas pu donner à son œuvre un cachet aussi correctement babylonien que celui que nous trouvons dans le style de Daniel.

Lorsque, du reste, on se demande comment il se fait que les trois prophètes qui se rattachent à la période de la Captivité offrent une ressemblance si surprenante par rapport à leur goût, à leur symbolisme, on n'a pas à chercher bien loin la solution de ce problème. Il suffit de comprendre que ces prophètes ont subi pour le style l'influence du milieu dans lequel ils se trouvaient. Il y a partout, en effet, des liens qui établissent une certaine relation entre les lignes du paysage et les sensations, les idées et les sentiments. Les yeux de l'écrivain sont remplis de ces lignes et la composition s'en ressent. On a dit que l'esprit se modèle sur le relief des lieux où il vit ; et cette observation est vraie à certains égards : l'homme est porté à modeler l'expression de sa pensée d'après la nature qu'il contemple et il arrive naturellement que « l'habitude du regard fait celle de la pensée. » Aussi pouvons-nous dire que, parmi les diverses causes qui ont contribué à la composition du livre de Daniel, il faut placer le paysage où l'auteur a vécu.

D'un autre côté, nous devons reconnaître que l'inspiration divine s'est subordonnée à la manière de voir et de penser des prophètes. Dès lors, nous ne sommes pas étonnés de trouver une certaine ressemblance dans le style des prophètes qui ont séjourné dans la Babylonie. L'esprit divin a, en effet, employé dans les songes et dans les visions extatiques, des images dans le genre de celles qui étaient familières à ces prophètes à l'état de veille et il a agi sur leur imagination pour en former de nouvelles combinaisons. Lorsque Dieu parle à l'homme, il parle à la manière de l'homme (*more humano*) ; l'Esprit de Dieu se révèle au prophéte en employant sa langue, son style. Ainsi chaque prophète est inspiré selon la diction qui lui est particulière et, de la sorte, la diversité de style ne cause pas la moindre altérationt à l'égard des choses inspirées de Dieu. Le style d'Ezéchiel est au-dessous de celui d'Isaïe ; la prophétie d'Amos n'est pas écrite d'une manière aussi élégante que celle de ce dernier. Mais la révélation n'en est pas moins divine, qu'elle que soit la forme particulière des instruments dont elle fait ses organes. Aussi le rationalisme s'est-il vainement efforcé de diminuer l'autorité des prophètes, parce que chacun d'eux a un style

propre et qui varie suivant que les prophètes sont plus ou moins éloquents. Saint Jérôme a très bien remarqué que cette diversité de style qui vient du propre fond de l'écrivain sacré ne nuit aucunement à l'inspiration prophétique. Ce saint docteur dit très justement que Jérémie, avec son style simple et rustique, n'en est pas moins prophète qu'Isaie qui écrit d'une manière si pure et si élégante. Il suffit que Dieu n'abandonne pas complètement la parole au choix du prophète et qu'il veille à ce qu'il n'emploie aucun mot qui ne soit propre à exprimer les idées qu'il lui inspire. Le Saint-Esprit s'accommode ainsi à l'humanité en l'inspirant. Il importe peu, en effet, au point de vue de l'inspiration, qu'une chose soit exprimée en hébreu ou en grec ou dans un style plus ou moins classique, pourvu qu'il n'y ait rien que de vrai dans le fond et dans la forme.

Nous ne faisons, du reste, aucune différence, quant au mérite du style et à l'intérêt des épisodes, entre ce qu'on a appelé la première et la seconde partie du livre de Daniel. On trouve même dans la partie historique l'abondance de diction qui approche de celle d'Ezéchiel. Le parallélisme poétique est rare et faiblement marqué dans Daniel ; mais le génie poétique se mêle à toutes les parties de l'œuvre.

En résumé, l'originalité et le charme particulier des récits et des descriptions du prophète sont incontestables. Ecrivain très personnel, Daniel sent vivement et sait décrire : il rend d'une façon frappante et intense les impressions qu'il a ressenties. C'est, de plus, un peintre, un coloriste. Il a un style qui porte sa signature et une langue qui rend admirablement ses idées, ses sensations, ses figurations des hommes. En un mot, l'homme qui a osé s'attaquer à de pareilles scènes de l'histoire mérite de joindre au titre de prophète le nom d'artiste. Son livre nous frappe par ses qualités supérieures d'observation pénétrante, d'analyse psychologique très fine : c'est une œuvre de grande marque. Mais entre toutes ces qualités littéraires, mouvement de la phrase, variété imaginative, choix juste du mot, la meilleure, à notre gré, est de nous révéler une âme éprise du divin : son œuvre a un charme pénétrant, le charme d'un sentiment sincère et d'une piété imperturbable.

Plagiats de Daniel. — Quoique tout, chez Daniel, ait un cachet personnel, on n'en a pas moins essayé de le représenter comme un écrivain servile et un penseur banal. Ainsi on trouve qu'un Daniel authentique n'aurait pas fait d'emprunts à Ezéchiel. « Si, dit Lengerke, le livre est authentique, il doit avoir été

écrit par le même homme qu'Ezéchiel mentionne (XIV; XXVIII). Mais comme l'auteur a souvent imité Ezéchiel, la supposition de l'identité de cet auteur avec l'ancien Daniel est absolument contradictoire » (p. LXXV).

Il serait cependant difficile de montrer qu'il y eut là la moindre contradiction. Comment prouverait-on, en effet, que le Daniel du temps d'Ezéchiel n'aurait pas pu écrire le livre qui porte son nom, et qu'il n'aurait pas pu l'écrire par la raison qu'Ezéchiel est utilisé dans ce livre? Et que le vrai Daniel n'a pas pu vouloir mettre à profit un auteur contemporain lorsque l'occasion s'en est présentée?

D'ailleurs, rien ne prouve que Daniel ait emprunté à Ezéchiel. Si l'un a mis l'autre à contribution, ne serait-ce pas Ezéchiel qui aurait eu une réminiscence de quelque expression de Daniel, ce qui ne paraîtrait pas étrange après ce qu'il dit de ce prophète?

Mais enfin, en quoi donc consistent ces prétendus plagiats? En quoi Daniel a-t-il utilisé Ezéchiel (*Er benutz den Ezechiel*)? Lengerke trouve que Daniel lui doit tout le songe (*das ganze Traum*) du quatrième chapitre. Dans ce chapitre, Nabuchodonosor a la vision d'un grand arbre; or, il est aussi parlé, dans Ezéchiel, d'un grand arbre (1); donc Daniel a utilisé Ezéchiel; donc tout le songe du chapitre IV est composé d'après Ezéchiel (*Ist nach Ezechiel componirt*). A ce compte, il n'y a plus moyen de parler de rien; chez les deux prophètes, il est question d'un arbre; Ezéchiel voit un arbre qui symbolise le règne du Messie; dans le songe du chapitre IV du livre de Daniel, un arbre est présenté comme un symbole du roi de Babylone. Pour expliquer cette coïncidence est-il nécessaire de supposer que l'un des deux prophètes a copié l'autre? Evidemment non. En examinant le style de chacun de ces écrivains, on voit qu'aucun d'eux n'a utilisé l'autre. Tous deux ont puisé dans une même source symbolique qui leur était commune.

Les autres prétendues imitations d'Ezéchiel que Lengerke reproche à Daniel sont encore plus vagues et plus insignifiantes.

(1) Transcrivons ce passage : « Voici ce que dit le Seigneur Dieu : Je prendrai de la moelle du plus grand cèdre et je la placerai : je couperai du haut de ses branches une branche tendre, et la planterai sur une montagne haute et élevée; je la planterai sur la haute montagne, elle poussera un rejeton, elle portera du fruit, et deviendra un grand cèdre. Tous les oiseaux habiteront sous ce cèdre, et tout ce qui vole fera son nid sous l'ombre de ses branches. » (Ch. XVII, 22, 23.

Laissons ce critique prétendre que le chapitre VIII, 26 est une imitation d'Ezéchiel, XII, 17 ; que chapitre VIII, 2, est un emprunt d'Ezéchiel, I, 1 ; et que chapitre X, 6 est à comparer avec Ezéchiel, chapitre I, en particulier v. 7, 13, 24. Il n'y a dans tous ces passages que des rapprochements qui s'expliquent par une manière de penser commune. Ce qui le prouve c'est que Lengerke ne manque pas de retrouver ici des ressemblances et des conformités analogues entre Daniel, Esdras, Néhémie, le livre des Chroniques et Esther et « avec Jérémie que le pseudo-Daniel imite afin de passer pour un contemporain de Jérémie. » Il n'y a dans tout cela que la constatation d'un fait que nous avons déjà établi, savoir que tous ces écrivains presque contemporains parlaient une même langue et exprimaient quelques-unes de leurs pensées d'après une même conception fondamentale (voy. p. 79).

Il en est de même des rapprochements qui ont été signalés entre Daniel et Néhémie. Lengerke prétend que la prière du chapitre IX contient des imitations verbales de Néhémie (IX). Nous ajouterons qu'elle offre aussi des analogies avec la prière d'Esdras (ch. IX). Ces trois hommes de Dieu confessent leurs péchés et ils s'identifient avec leur peuple. Il est facile d'expliquer la parenté de certaines expressions par l'identité des situations et par la communauté de pensées qui se produisit pendant la Captivité dans les esprits religieux et dévoués à Dieu. Impossible de trouver là un rapport de dépendance directe de Daniel à l'égard de Néhémie. Aussi, abandonnant à ce sujet, par extraordinaire, son maître Lengerke, Reuss avoue que « des analogies de ce genre ne tirent pas à conséquence, et cela d'autant moins qu'il ne serait pas facile de décider la question de priorité » (p. 221). Le même critique nous offre encore une observation que nous croyons utile de reproduire. « On a aussi, dit-il, fait valoir dans le même sens (contre l'authenticité) quelques passages qui semblaient être des réminiscences de certaines paroles des anciens prophètes, par exemple, une expression assez particulière d'Esaïe X, 23, qui est reproduite deux fois, chapitre IX, 27 et I, 36. Mais, dût-il même être prouvé que l'auteur la prise dans le texte d'un prédécesseur, cela ne nous permettrait pas d'invoquer le fait contre l'authenticité du livre, car il n'y a rien que de très naturel à ce qu'un prophète ait lu les écrits de ses devanciers » (p, 220).

Mais en dehors de ces considérations, il suffit de lire quelques lignes de Daniel pour comprendre que son œuvre a de tels mé-

rites d'ordre supérieur qu'il n'est pas possible de prendre l'auteur pour un plagiaire. On trouve à chaque page un écrivain puissant et original, plein de sève et d'élan, un penseur à qui ne manquent ni l'imagination ni la fécondité. Sa langue n'est pas celle d'un auteur qui écrit d'après des modèles d'une langue morte : tout en employant la langue des hommes de son temps, il a une langue à lui et son style s'est formé librement.

Objection tirée de la différence du style de ce livre et de celui des écrivains de la Captivité. — On attaque ce livre à cause de son caractère mystérieux. Lengerke lui reproche ses visions symboliques (ch. II), l'apparition d'un ange (ch. X), la description de l'Ancien des jours et du jugement; les anges gardiens qui veillent sur les nations; les supputations énigmatiques qui contrastent avec les écrits des autres prophètes; on ne trouve pas chez ceux-ci les expressions : un temps, temps et demi-temps; on n'y parle pas de soixante-dix semaines d'années, et on n'y trouve pas la signification apocalyptique donnée au mot « Bête. » Seul, Daniel emploie les expressions « l'Ancien des jours, » et Fils de l'Homme. » Nous reviendrons, dans notre travail, sur toutes ces expressions. Pour le moment, contentons-de faire remarquer de nouveau que le livre de Daniel revêt un caractère particulier (voy. p. 48-50). De sorte que nous ne pouvons pas trouver étonnant que son style diffère sur certains points de celui des écrivains de l'exil. Daniel a précisément pour mission de remanier la langue prophétique et d'en tirer, avec une virtuosité toute inspirée, des effets nouveaux. Il n'est donc pas étonnant que, comme tout écrivain, Daniel ait des idiotismes ou des manières de s'exprimer qui lui sont particulières.

Dans son livre, l'avenir nous est exposé sous une forme symbolique ou figurée (ch. II, VII, VIII). Mais ces visions symboliques sont parfaitement adaptées au milieu babylonien. Daniel a saisi le réel tel qu'il s'est manifesté dans ce milieu. On a dit, il est vrai, que cette méthode de représenter de grandes scènes par des images et par des symboles n'est parvenue à la connaissance des Juifs qu'après leur contact avec les Grecs. Mais cette assertion n'a été avancée que dans l'espoir de donner ainsi au livre de Daniel une date récente. Seulement, on a négligé d'indiquer les écrivains grecs qui ont écrit dans le goût et dans le style prophétique de Daniel. Il serait difficile de trouver un rapport entre les allégories tournées à la grecque et les symboles, les emblêmes, les énigmes propres au génie oriental et adoptées par Daniel. On ne saurait attribuer ce style symbo-

lique à la culture grecque. Aussi avons-nous souvent l'occasion de constater que les Juifs d'Alexandrie n'ont pas compris le livre de Daniel.

Accusation d'obscurité. — Ce style symbolique ne jette pas sur le livre une obscurité qui ne puisse être dissipée par une lecture assidue et réitérée. Les voiles sont très transparents et Daniel les soulève suffisamment.

D'un autre côté, il est vrai que Daniel a un dictionnaire à lui et qu'il s'exprime, par exemple, sur le Messie, dans un style qui lui est propre. A une époque où l'on se préoccupait tout particulièrement de la venue prochaine du grand Libérateur, le prophète eut l'inspiration de noms nouveaux (Fils de l'Homme, Saint des saints; *Mašiaḥ Nagîd*, *Palmoni*, etc.) pour concentrer l'attention des Juifs sur cet objet capital du mosaïsme.

Quelques mots ont paru difficiles à traduire parce qu'ils appartiennent à l'araméen babylonien et qu'ils n'ont pas eu cours en Palestine. Tel est, par exemple, le mot *apadnô* (ch. XI, v. 45), sa tente, son palais. Mais il n'y a rien là qui prouve l'obscurité du livre de Daniel. D'autres expressions (comme IX, 26 ואין לו) offrent aujourdhui des difficultés. Mais, en faisant la part des responsabilités, nous montrerons que la faute n'en est pas à Daniel. Le prophète a toujours donné à l'expression de sa pensée cette transparence qui n'appartient qu'aux maîtres. Chez lui, le don souverain des idées est toujours servi par les qualités de clarté et de netteté qui le mettent dans tout son jour et le font briller aux yeux.

Prétendue monotonie et répétitions reprochées à Daniel. — On a trouvé que Daniel n'emploie pas des moyens assez variés. Lengerke lui reproche une trop grande monotonie dans l'invention (*die Eintönigkeit in der Erfindung*). » Ainsi les mêmes choses arrivent à Daniel et à ses amis ; les mages sont au bout de leur science, afin que Daniel puisse avoir l'occasion de les surpasser (ch. II, IV, V). Les trois amis de Daniel sont jetés dans la fournaise, afin qu'un ange puisse avoir l'occasion de s'interposer en leur faveur. Il en est de même pour Daniel dans la fosse aux lions (ch. VI). Daniel jeûne (IX, X) afin qu'un ange puisse intervenir. Partout, Daniel acquiert de nouveaux honneurs (II, 48, 49 ; III, 30 ; V, 29 ; VI, 29). Les chapitres II-VI finissent tous par des louanges du Dieu des Juifs, arrachées à des despotes païens. Tout le livre, depuis le chapitre VII jusqu'à la fin, n'a qu'un but et un seul objet : la mort d'Antiochus et le commencement du règne du Messie. Les rois païens promul-

guent tous des édits, afin que Jéhovah soit universellement adoré. Et tout cela est dit, d'un bout à l'autre, à peu près avec les mêmes mots et les mêmes expressions. » (p. LXXIV et LXXV.)

En examinant de près cette objection, nous constaterons aisément que rien n'est plus éloigné de la vérité que l'accusation qu'elle exprime. Qu'on lise, en effet, les chapitres II-VI et on ne trouvera pas deux récits qui soient semblables. Une plus grande variété de circonstances ne saurait être trouvée nulle part au sujet d'événements qui ont tous un même but, le déploiement de la souveraine puissance, de la gloire et de la miséricorde de Jéhovah. En parcourant les prophéties, on verra que chacune d'elles diffère de l'autre. Le second chapitre offre des symboles entièrement différents des autres; le ch. VII a des monstres différents; le ch. VIII a un autre groupe de symboles différents de ceux qui précèdent. Le chap. XI laisse les symboles disparaître et prend la forme d'un récit historique. Le passage du chap. IX (24-27) diffère, à tous les points de vue, des autres parties du livre.

Il y a aussi une forte dose de dramatique dans les changements de scènes et de personnes et dans leurs discours. L'auteur ne laisse pas traîner son récit; la narration est fréquemment entrecoupée de sentiments qui y ajoutent un grand intérêt pour les esprits religieux (II, 19-23). Dans l'interprétation des visions et des songes, il y a des passages qui atteignent au sublime (II, 27-45; IV, 19-27; V, 17-28). Dans les chapitres prophétiques, il y a des passages qui atteignent le sommet du sublime (VII, 9-12; VIII, 23-25; X, 5-9; XI, 40-45; XII, 1-3).

Nous admettons donc très volontiers que les récits de Daniel sont animés d'un même esprit et tendent tous au même but; nous admettons, en un mot, que la même main se reconnaît partout dans le choix des pensées et dans le coloris du style. Mais nous soutenons en même temps que la variété dans la description est aussi grande qu'on peut la concevoir dans un ouvrage où sont racontés des événements analogues, tendant au même but et offrant une « identité de ton » ou une grande uniformité de pensées et de sentiments. Il ne faut pas oublier, en effet, que le livre de Daniel se compose d'une série de morceaux historiques et prophétiques reliés entre eux par l'unité d'une conception fondamentale et par le cadre historique dans lequel se meut l'auteur. Aussi trouvons-nous que Reuss est dans le vrai, lorsque, à propos des cinq récits d'autant d'événements remar-

quables de la vie de Daniel ou de ses trois amis, il s'exprime ainsi : « Ces récits sont indépendants les uns des autres et diffèrent entre eux tant pour la forme que pour le contenu. Ils se rattachent aussi à trois règnes successifs, mais ils sont reliés entre eux par le point de vue religieux qui les domine et par leur caractère essentiellement apologétique et polémique. » (p. 206.)

Ainsi il n'est pas étonnant qu'il y ait un ton uniforme, un même but dans les récits de Daniel : ils sont choisis et présentés selon l'idée mère qui a présidé à la composition de tout le recueil. Tous les faits racontés rentrent donc dans la couleur générale du livre. Tous les récits finissent en glorifiant Dieu, et nous ne saurions le trouver étrange, puisqu'ils ont été choisis pour ce motif et parce qu'ils offraient ce même spectacle édifiant. Les critiques ne devraient pas oublier que le livre de Daniel est le recueil de quelques grandes merveilles que Dieu opéra pendant la Captivité pour conserver son peuple pur de la souillure du polythéisme. Nous apprenons donc, par ce recueil, que, à plusieurs reprises, les despotes païens furent obligés de louer le Dieu d'Israël. C'était là un sujet d'une grande importance pour les pauvres Juifs qui étaient à leur merci. Aussi Daniel tient-il à leur montrer qu'il dépend de leur Dieu d'adoucir et d'humilier les maîtres qu'il leur a donnés. Il importait souverainement de montrer aux exilés la supériorité de Jéhovah sur ces rois qui tenaient en leur pouvoir les vies et la fortune de la nation juive.

Lengerke peut ne voir dans tous ces faits que Daniel s'exaltant lui-même et glorifiant le Dieu des Juifs et les Juifs eux-mêmes, au détriment des dieux païens. Les Néopaïens du rationalisme peuvent trouver là une occasion de regretter la défaite de leurs dieux. Mais Daniel avait le droit d'exprimer d'autres sentiments. Il a voulu nous faire connaître l'action divine manifestée, dans quelques événements, pendant la Captivité. C'est là le fond de son livre. Il n'est pas étonnant que nous retrouvions dans ces récits une remarquable uniformité de but.

Cette objection ne prouve, d'ailleurs, rien contre l'authenticité du livre. L'auteur n'a pas assez varié ses moyens; donc son livre n'est pas authentique ! En supposant que le reproche d'une trop grande monotonie fût fondé, il n'y aurait rien qui motivât une preuve d'inauthenticité du livre. On pourrait tout aussi bien accuser Isaïe d'uniformité lorsqu'il prophétise si souvent contre l'Assyrie et contre Babylone. Des répétitions pourraient être aussi reprochées à Jérémie et à Ezéchiel, lorsqu'ils

parlent si fréquemment de maux qui menacent Jérusalem. Pour qu'un ouvrage soit authentique, il n'est pas nécessaire qu'il soit exempt de redites et qu'il offre beaucoup de variété dans les faits racontés.

Daniel offre, d'ailleurs, dans chacun de ses fragments, toute la variété que le sujet comporte. Tous les tableaux sont variés, d'un ton cru, mais d'un dessin vigoureux, et les personnages sont remarquablement campés. Lengerke aurait sans doute voulu, par exemple, que la salle du festin de Balthasar eût été transformée en bocage et que ce changement eût amené la description d'un décor et d'accessoires conformes à la tradition pastorale ; il aurait trouvé de son goût que Daniel eût intercalé des idylles et ajouté quelques toiles d'un genre plus égayé. La monotonie du livre eût été rompue, si on y avait trouvé au chapitre III, par exemple, une description détaillée des musiciens et des chanteurs : un tableau de jeunes gens blonds à la crinière crépelée et de jeunes filles harnachées de brocart, les tempes serrées par de hauts diadèmes d'argent; et, au milieu, le chef du chœur avec sa belle barbe, sa chevelure bouclée, battant la mesure de ses deux mains, contractant les sourcils aux endroits tragiques et souriant aux endroits gais. Mais ne nous arrêtons pas davantage à ces balivernes. Daniel ne les a pas mises dans son livre parce qu'elles n'y auraient pas été à leur place.

En résumé, Daniel est un personnage bien entier et tout d'une pièce. Un critique mal avisé seul peut s'étonner qu'il garde toujours la même attitude. Le prophète a surtout choisi des tableaux qui ont une couleur religieuse ; il nous a transmis des récits dans lesquels règne le même esprit et dans lesquels, bien que sous des formes diverses, nous retrouvons les mêmes idées sur la supériorité de Jéhovah. Mais cette monotonie ne fatigue jamais celui qui les contemple avec un esprit de science et de foi. N'oublions pas, du reste, que cette prétendue monotonie ne prouve rien contre l'authenticité de notre livre.

D'ailleurs, avant d'accuser Daniel de monotonie, Lengerke aurait bien fait de jeter un coup d'œil sur celle qui règne dans l'*Iliade* d'Homère et dans les poèmes hindous. Il eût pu voir aussi que la monotonie (*die Eintönigkeit*) doit être réservée pour son œuvre qui se réduit à un certain nombre de mouvements élémentaires, peu différents, et répétés d'un bout à l'autre du livre avec une régularité de tic.

La partie plus spécialement déclamatoire de l'objection de

Lengerke n'a donc pas le don de nous émouvoir le moins du monde. Les faits racontés par Daniel cessent-ils d'être vrais, parce qu'ils amènent des résultats analogues? Les sages de Babylone se trouvent, à plusieurs reprises, en présence de difficultés qui ne rentrent pas dans le cercle ordinaire de leurs opérations. Le même fait ne peut-il pas s'être reproduit plusieurs fois dans des circonstances différentes? Qu'y a-t-il là d'invraisemblable? Dieu préserve ses fidèles serviteurs au milieu de grands dangers et il intervient par des miracles. Est-ce Lengerke qui pourrait empêcher Dieu d'intervenir quand il lui plaît? Le professeur de Kōnigsberg a-t-il jamais prouvé l'impossibilité du miracle? A-t-il combattu victorieusement contre la réalité historique de certains miracles et, en particulier, des miracles attestés par Daniel? Il n'a rien fait de tout cela. En ce qui concerne la mission des anges qui apparaissent et qui viennent en aide à Daniel et à ses amis, Lengerke n'a jamais fait voir que les récits de ces apparitions prouvent l'inauthenticité du livre de Daniel. Nous examinerons, du reste, en son lieu, les objections qui visent le côté surnaturel de ce livre, et nous verrons combien pèsent peu les raisonnements de la savante critique.

§ IV

UNITE DU LIVRE ET D'AUTEUR

Bertholdt, suivi par Augusti, avait imaginé de couper Daniel en morceaux : il divisait le livre en neuf parties, c'est-à-dire en autant de parties qu'il y a de chapitres (prenant les ch. X, XI et XII pour un seul chapitre), et il assignait chacune de ces parties à neuf auteurs qui avaient vécu à des époques différentes (*Dan.*, I, 49 et suiv.; *Einleit.*, p. 1543 et suiv.). Cette manière de voir était si extravagante qu'elle ne trouva pas d'écho même chez les critiques dits libéraux. D'ailleurs, tout en attribuant la composition du livre à neuf auteurs différents, Bertholdt s'était vu contraint d'admettre que chaque auteur des parties ajoutées au noyau primitif avait connu le travail de ses prédécesseurs, et que chacun de ces écrivains avait imité le style et le langage du premier. Il admettait donc l'unité de style et de langage qui pénètre tout l'ouvrage; il reconnaissait dès lors l'unité du livre, et il montrait par là-même l'arbitraire de sa théorie.

Un peu de réflexion suffit, d'ailleurs, pour montrer qu'il n'y a

pas entre ce qui est dit, ch. I, 21, et le texte du chapitre X, 1, la prétendue opposition sur laquelle s'appuyait Bertholdt (*Einleit.*, p. 54) pour attribuer la composition du livre à des auteurs différents. Dans le premier passage, Daniel remarque que, après avoir été emmené à Babylone la première année de la Captivité, il vécut jusqu'à la première année du règne de Cyrus et put voir ainsi la fin des 70 fameuses années : il ne dit pas qu'il ne vécut *que* jusqu'à cette première année du roi Cyrus. Par conséquent, il ne se contredit pas en disant qu'il eut une vision dans la troisième année du règne de ce prince.

C'est aussi sans raison que l'on a supposé que le VI[e] chapitre aurait été écrit après la mort de Daniel, parce que ce chapitre finit par ces mots : « Et Daniel prospéra sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus le Perse. » Mais il n'y a rien là qui indique une multiplicité d'auteurs ou de documents provenant de sources différentes. Daniel indique seulement qu'il fut dans les honneurs non seulement sous des rois chaldéens, mais aussi sous un roi d'origine Mède et sous un roi des Perses.

Eichhorn se contentait de deux auteurs, un pour la partie historique, l'autre pour les prophéties, et il prétendait que les portions chaldaïque (ch. II-VI) et hébraïque (VII-XII) appartenaient à deux auteurs différents (*Einleitung ins Alte Test.*, § 615). Mais, outre qu'il met sans motif le chapitre VII, écrit en chaldaïque, dans la section hébraïque, il s'est laissé guider par un criterium qui est loin d'être sérieux ; et il aurait pu voir facilement que les deux parties du livre se pénètrent et se complètent, de telle sorte que la partie historique appartient également à Daniel.

Spinoza reconnaît que Daniel a écrit ce que son livre contient à partir du chapitre VIII. « Il n'y a aucun doute, dit-il, qu'à partir du chapitre VIII ce livre ne soit l'ouvrage du prophète dont il porte le nom » (1). Puis, sans autre explication, il se

(1) Transeo ad Danielis librum; hic sine dubio ex cap. 8, ipsius Danielis scripta continet. Undenam autem priora septem capita descripta fuerint, nescio. Possumus suspicari, quandoquidem præter primum Chaldaïce scripta sunt, ex Chaldæorum chronologiis..... Hoc tamen notare saltem possumus, hæc capita Chaldaïce scripta esse, et nihilominus æque sacra esse, ac reliqua Bibliorum. *Tractat. Theologico-polit.*, cap. X.

Spinoza veut aussi que l'auteur du livre de Daniel soit le même qui a écrit les livres d'Esdras, d'Esther et de Néhémie. Mais, selon son habitude, il ne donne à ce sujet que des affirmations en l'air. Du reste, pour juger la force d'esprit de ce Juif et la gravité des motifs qui le dirigent, il suffit de transcrire ici ce qu'il dit du livre

pose cette question : « Mais d'où a-t-on tiré les sept premiers chapitres ? » On pourrait se demander quelle mouche le pique et pourquoi il émet un doute à propos de ces chapitres. La réponse qu'il donne semble indiquer que c'est la présence de l'araméen qui l'offusque. Il aurait pu comprendre que, si quelqu'un dût connaître les deux langues, c'est Daniel qui avait appris l'hébreu en Palestine et qui continua à le parler avec ses compatriotes, tandis qu'il parlait araméen avec les Babyloniens. L'inspection des chapitres écrits dans cette dernière langue lui aurait appris que Daniel l'emploie parce qu'il s'agit d'événements intimement liés à la monarchie chaldéenne et pour mieux reproduire les pensées des personnages qui figurent dans ces récits. Au lieu d'entrer ainsi dans la pensée de l'auteur, Spinoza a recours à sa propre imagination, et il dérive ces chapitres d'une source de son invention. « Nous pouvons conjecturer, dit-il, que ça été des annales chaldéennes, tous ces chapitres, excepté le premier, ayant été écrits en chaldéen. » Ce raisonnement ne laissera pas que de paraître singulier : ces chapitres sont écrits en chaldéen ; donc ils viennent des Chroniques des Chaldéens. Il ne vient pas même à l'esprit de cet écrivain que Daniel, vivant à Babylone, peut très bien avoir écrit, dans la langue chaldéenne que ses compatriotes comprenaient suffisamment, l'histoire de quelques événements survenus de son temps dans ce pays. Il est bon toutefois de transcrire ici le jugement que porte Spinoza sur l'inspiration de ces chapitres : « Nous pouvons du moins noter ici que les sept premiers chapitres, écrits en chaldéen, n'en sont pas réputés moins sacrés que tout le reste de la Bible » (*Ibid.*).

d'Esther : « Je n'hésite pas à le rattacher à celui d'Hezra, la conjonction par où il commence ne pouvant s'interpréter dans un autre sens : *Hunc autem Danielis libro primus Hezræ ita annectitur, ut facile dignoscatur eumdem Scriptorem esse, qui res Judæorum a prima captivitate successive narrare pergit; atque huic non dubito annecti Librum Ester ; nam conjunctio, qua is liber incipit, ad nullum alium referri potest..... Quatuor igitur hos libros, nempe Danielis, Hezræ, Esteris et Nehemiæ ab uno eodemque Historico scriptos esse affirmamus : quisnam autem is fuerit, nec suspicari quidem possum* (*Tract. Theologico-politic.*. cap. X).

Toutes ces suppositions et tous ces doutes ne l'empêchent pas de partir de là pour dire que « ces livres ont été écrits longtemps après que Judas Machabée eût rétabli le culte du temple ». Il va sans dire qu'il ne donne à cette nouvelle conjecture aucun autre fondement que son imagination.

Isaac Newton a très bien compris, de son côté,. l'importance des prophéties de Daniel, et il n'a jamais eu l'intention d'attaquer en aucune manière la crédibilité ou le caractère inspiré de ce livre. Mais tout en soutenant que les six derniers chapitres contenaient des prophéties écrites par Daniel à différentes époques, il a supposé que les six premiers chapitres offrent une collection de récits historiques dus à des auteurs différents. Ce savant homme s'est laissé guider ici par de bien faibles motifs. Il dit que le quatrième chapitre est un décret de Nabuchodonosor ; que le premier chapitre a été écrit après la mort de Daniel, puis que l'auteur dit que Daniel vécut jusqu'à la première année de Cyrus ; et il ajoute que, pour la même raison, le cinquième et le sixième furent écrits après la mort du prophète, puisqu'ils finissent par ces mots : « Ce Daniel prospéra sous les règnes de Darius et de Cyrus. » Cependant, Newton veut bien supposer que ces paroles ont pu être ajoutées par le collectionneur des fragments, qu'il croit être Esdras (1).

Ce serait le cas de répéter ici le mot : *quandoque bonus dormitat Homerus!* Les objections que Newton nous présente sont, en effet, facilement réfutées. L'édit du roi (ch. IV) nous a été conservé par Daniel qui était chef des *ḥartummayga*, des scribes et notaires royaux, et qui a écrit ce document sous la dictée du roi. C'est Daniel qui l'a conservé et qui nous en garantit l'authenticité. Daniel en fut le rédacteur et il en est l'éditeur responsable et inspiré. Quant aux trois autres chapitres, Daniel qui prophétisa encore la troisième année du rège de Cyrus a pu très bien écrire lui-même qu'il vécut jusqu'à la première année du règne de ce roi, c'est-à-dire jusqu'à l'heureuse année de la délivrance de ses compatriotes. Rien ne s'oppose, d'ailleurs, à ce qu'il ait écrit « qu'il prospéra sous le règne de Darius et de Cyrus. » (Voy. notre Commentaire, I, 21 et VI, 28.)

(1) The book of Daniel is a collection of papers written at several times. The six last chapters contain prophecies written at several times by Daniel himself; the six first chapters are a collection of historical papers written by others : the fourth chapter is a decree of Nebuchadnezzar : the first chapter was written after Daniel's death ; for the author saith, that Daniel continued to the first year of Cyrus (après la prise de Babylone), and for the same reason, the fifth and sixth were also writen after his death, for they end withs these words : « So this Daniel prospered in the reign of Darius, and in the reign of Cyrus the Persan; » yet these words might be added by the collector of the papers, whom I take to be Ezra (*Opera*, Ve vol., p. 302, 303).

Le désir de répondre plus facilement à quelques objections, qui n'offrent cependant aucun fondement, et une fausse interprétation du rôle de la Grande Synagogue dans la canonisation des saints Livres qui avaient paru depuis la Captivité, ont amené le Dr Haneberg à adopter le préjugé qui voudrait attribuer une partie du livre de Daniel à des auteurs imaginaires. Nous ne saurions admettre les assertions qu'il émet dans le passage suivant : « Nous devons dire d'avance que, d'après notre opinion, le livre de Daniel, tel que nous l'avons, n'a pas été rédigé par Daniel lui-même. C'est un recueil de documents sur Daniel, ses actions, ses visions. Les Juifs attribuent la collection des pièces qu'ils admettent à la grande Synagogue, c'est-à-dire au sanhédrin qui, à partir du temps d'Esdras, dirigea la nation dans ses plus importantes affaires. Ce recueil fut augmenté plus tard. Par là tombent d'elles-mêmes certaines objections, nommément celles qu'on tire de la suite non chronologique des pièces isolées. Quand on pourrait démontrer qu'on voit paraître des mots grecs dans Daniel, cela prouverait seulement que les collecteurs ont vécu sous l'influence grecque. En attendant, les traces qu'on prétend découvrir de la prédominance de la langue grecque ne sont nullement probantes. Les noms des instruments de musique, qui se trouvent dans Daniel, ont, sans doute, au moins en partie, une résonnance grecque. Mais ils avaient pu être répandus en Mésopotamie, longtemps avant Alexandre, par des musiciens parlant grec (Phrygiens). » *Hist. de la Rev. biblique*, trad. Goschler, I, p. 444.

Telles sont les raisons qui prouveraient que le livre de Daniel est « un recueil de documents sur Daniel... qui fut augmenté plus tard, » et qui serait devenu néanmoins un livre canonique. On le voit, il ne s'agit en somme que de se débarrasser de quelques objections. Or, il est facile de montrer que celles qui ont fait l'objet des préoccupations du docte critique ne méritaient pas de l'arrêter un instant, et on reconnaît aussi sans peine qu'elles sont loin de motiver une solution si étrange. Ce qu'il appelle « la suite non chronologique » des chapitres, s'explique parfaitement sans avoir recours à des collectionneurs autres que Daniel lui-même, ainsi que nous le ferons voir à la fin de ce paragraphe. Haneberg reconnaît, d'ailleurs, lui même qu'il est inutile de garder en réserve des « collectionneurs » imaginaires sur le dos desquels on puisse mettre les prétendus mots grecs du livre de Daniel. D'un autre côté, il a mal compris ce qui est dit de la grande Synanogue qui « écrivit » Daniel, Ezéchiel, etc.

Cette Grande Assemblée qui compta Esdras, Néhémie et Malachie parmi ses membres, ne doit pas être confondue avec les sanhédrins vulgaires qui lui succédèrent et dont l'autorité se trouva fort amoindrie, puisqu'ils ne possédèrent pas de prophètes. Ainsi les indices que le savant évêque de Spire fait valoir pour justifier une hypothèse, si défavorable au livre de Daniel, sont bien légers et bien faibles.

Nous ne voyons pas que le cardinal Newman en ait eu de plus sérieux lorsqu'il a formulé en ces termes sa pensée relative à quelques chapitres du livre de Daniel : « Les parties chaldéenne et grecque du livre de Daniel, quoique non écrites par Daniel, peuvent avoir été écrites, et nous croyons qu'elles l'ont été, par des rédacteurs inspirés en matière de foi et de mœurs. Voilà, sans rien de plus, ce que l'Eglise nous oblige de croire » (*L'inspiration de l'Ecriture*, par le cardinal Newman, *Correspondant*, 25 mai 1884, p. 690). Nous n'avons pas à examiner ici si l'Eglise ne demande qu'une croyance à l'inspiration de quelques parties du livre de notre prophète. Mais nous ne voyons rien qui nous autorise à supposer, si mal à propos, que certaines parties de ce livre sont inauthentiques, et nous ne saurions approuver ce sentiment, quelle que soit l'autorité qui le recouvre de sonpatronage. En dehors de la question de l'inspiration, admise sur le témoignage de l'Eglise, il y a des questions d'authenticité et de valeur historique qui doivent préoccuper le théologien.

On ne trouvera pas non plus des raisons tant soit peu probantes qui aient autorisé Sack, Herbst, Davidson à n'accorder à Daniel que la seconde partie du livre et à supposer que les chapitres I-VI proviennent dequelque israélite inconnu. C'est aussi sans aucun motif que le Dr Arnold refuse à Daniel la seconde partie du livre en se contentant de lui accorder la première partie. J.-D. Michaelis n'a pas été, non plus, mieux inspiré, lorsque après avoir admis que le prophète est l'auteur des deux premiers et des six derniers chapitres, il révoque en doute l'authenticité des chapitres III-VI. D'après ce critique, ces chapitres formeraient une interpolation à cause des variantes qu'offre la version des Septante. Mais il est facile de voir que cette traduction n'est, en beaucoup d'endroits, pour ce qui concerne le livre de Daniel, qu'une paraphrase, une espèce de Targum, écrit en grec dans le goût des Juifs d'Alexandrie.

D'autres critiques ont voulu prendre le chapitre XI, si détaillé, pour une interpolation postérieure et, dès lors, ils ont englobé dans le même jugement le chapitre VIII qui se rap-

porte aussi au règne d'Antiochus. Bosanquet qui adopte ce point de vue en ce qui concerne les chapitres X et XI (*Messiah the Prince*, p. XXIII), pense que quelques passages trahissent la main d'un compilateur ou commentateur dont les remarques auraient passé de la marge dans le texte (*ibid.*, p. XV). Il veut, par exemple, retrancher du chapitre X le premier verset (*Dans la troisième année de Cyrus*, etc.), comme ayant été introduit par un interpolateur qui a voulu modifier la chronologie du règne de Darius. Mais il n'y a encore ici que des suppositions arbitraires imaginées par le critique anglais.

La vision du chapitre X ayant eu lieu la troisième année de Cyrus et Darius le Mède se trouvant mentionné dans ce chapitre comme ayant déjà régné, nous sommes forcément amenés à conclure que ce dernier roi a régné avant le libérateur des Juifs. C'est la vérité ; et nous le verrons clairement en traitant de l'historicité du livre. Mais Bosanquet veut que Darius le Mède soit Darius le Perse, le fils d'Hystaspe. Pour obtenir ce résultat, il y a un procédé fort simple : tout embrouiller. C'est ce que fait Bosanquet. « Si, dit-il, on omet le premier verset du chapitre X, en supposant qu'il n'a pas été écrit par Daniel, la vision contenue dans ce chapitre commencerait par ces mots : « En ces jours-là, moi Daniel, je fus dans le deuil pendant trois semaines. » Et par « ces jours là, » il faudrait entendre les jours marqués dans le chapitre IX (v. I.), c'est-à-dire dans les premiers jours de Darius fils d'Assuérus ; et la question de savoir si ce Darius a régné avant ou après Cyrus reste ouverte (*ibid.* p. XVI). C'est évident : en supprimant des textes on peut obtenir tout ce qu'on veut. Mais Bosanquet va plus loin et il a une manière fort curieuse de résoudre la question : il n'a qu'à embrouiller encore d'autres textes en y mettant ce qui n'y est pas. « Ce verset, poursuit-il, étant supprimé, il n'y a pas de doute sur l'époque où a régné Darius, car Daniel lui-même dit que ce fut à l'expiration des « soixante-dix ans, » comptés depuis la destruction de Babylone (IX, 2), que Darius commença à régner à Babylone. » Or, si on consulte le texte on voit que Daniel se contente de dire que, la première année de Darius, il consulta les livres au sujet des soixante et dix ans de la désolation de Jérusalem. Il ne dit en aucune façon que ces soixante et dix ans fussent accomplis à cette époque. Nous verrons en son lieu que ce Darius n'est autre que Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor, qui, à la suite d'une conspiration, reçut le royaume des Chaldéens, vingt et un ans avant la prise de Babylone par

Cyrus. Nous ferons voir aussi comment Daniel voyant alors un Mède sur le trône espéra, un instant, que la délivrance pouvait avoir été avancée et que Dieu voudrait peut-être abréger la durée de la destruction de la ville sainte et du Temple. Bosanguet confond d'ailleurs les 70 ans de la déportation avec les 70 ans comptés depuis la destruction de Jérusalem qui furent accomplis dans la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe (Zacharie I, 12). Ce sont deux périodes de 70 ans très distinctes. La première commença la troisième année de Joachim et finit la première année de Cyrus devenu maître de Babylone. Il n'y a donc rien dans toutes les combinaisons de Bosanquet qui offre la moindre trace d'une interpolation.

D'autre part, il est reconnu aujourd'hui que les divers récits historique et prophétique ne sont que des parties d'un même tout dues à la plume d'un même auteur. Toutes les hypothèses de pluralité d'auteurs ou d'interpolations sont abandonnées, en effet, même par les prétendus critiques libéraux. Bleek qui ne saurait être suspect de sentiments trop bienveillants pour Daniel, a donné à ce criticisme un coup mortel (*Theolog. Zeitschr.* III, 241 et ss). Il a montré parfaitement la futilité des objections présentées par Bertholdt et Eichhorn et établi l'unité du livre et de l'auteur (1). Kirmss examina aussi les arguments de ces deux critiques et fit voir qu'ils étaient de mauvais aloi (*Commentatio historico critica*, etc., p. 27 et ss.). Lengerke maintint aussi l'unité ou l'identité de l'auteur et il la prouva expressément (p. CI) par l'uniformité et par l'exécution du plan (*erhellet aus der Gleichförmigkeit des Planes und der Ausführung*) du livre, dans lequel les morceaux historiques et prophétiques sont unis entre eux.

Pour prouver notre thèse nous nous contenterons donc d'in-

(1) Dans la quatrième édition de son *Einleitung* (§ 233, p. 469), revue par Wellhausen, il reconnaît que tous les savants modernes attribuent tout le livre à un même auteur et il ajoute que ce sentiment doit être regardé comme certain (*und dieses kann auch als sicher angenommen werden*). Il trouve que le passage de l'hébreu à l'araméen s'explique tout naturellement au chapitre II (*Der Wechsel des Dialects kann hiergegen gar nichts entscheiden, da sich derselbe Kp. 2 auf natürliche Weise erklärt, und die Chaldäischen Bestandtheile auf keinen Fall eine für sich bestehende Schrift, können gebildet haben*. Bleek montre ensuite que l'opinion de Bertholdt est insoutenable et il indique les raisons qui prouvent l'unité d'auteur (*ibid.* p. 470).

diquer quelques arguments par lesquels l'unité du livre et l'identité de l'auteur sont établis et de réfuter les objections.

1° Il est évident qu'il y a un plan dans l'ordonnance du livre. La partie historique est présentée avec ordre et suivant la chronologie. Les différents monarques (Nabuchodonosor, Balthasar, et Darius) se succèdent suivant l'ordre des temps et il en est de même des événements. Dans la partie prophétique l'arrangement chronologique (Balthasar, Darius, Cyrus) est observée avec la même régularité. Le livre a une introduction appropriée (ch. I) et une fin convenable (ch. XII).

2° Comme nous l'avons déjà fait observer (p. 153) on trouve dans ce livre une ressemblance de style qui prouve que les prophéties de la seconde partie ne sont pas écrites par une autre main que les chapitres historiques de la première partie. Lorsque l'on passe de l'hébreu au chaldaïque et vice versa, on ne perçoit qu'une différence purement linguistique, et on ne peut en aucune façon conclure de cette différence que le livre aurait eu deux auteurs : l'un pour la partie chaldaïque, l'autre pour la partie hébraïque. Tout homme versé dans la littérature hébréo-chaldaïque ne saurait lire attentivement le texte original sans se convaincre qu'il est en entier d'une même plume et d'un seul et même auteur.

3° Les deux parties du livre sont en relation l'une avec l'autre et sont semblables sous des aspects divers. Elles sont tellement liées que chacune d'elles implique l'autre. Toutes les deux ont la même caractéristique de style, d'esprit, de pensées et d'expressions. Ainsi I, 17 a trait à II, 16, etc. ; I, 19 et 20 et II, 49 se rapportent à III, 12, etc. ; I, 2 est destiné à préparer la voie à V, 2. Comparez III, 12 avec II, 49 ; V, 11 et II, 48 ; V, 21 et IV, 22 ; VI, 1 et V, 3 ; VIII, 1 et VII, 2 ; IX, 21 et VIII, 16 ; XII, 7 et VII, 25.

Nous n'entrerons pas dans les détails relatifs aux affinités et aux ressemblances qui ont trait à des manières de parler propres à ce livre. Les ressemblances et les idiotismes que nous avons indiqués suffisent pour faire comprendre que tout le livre vient d'une même source et que, dans tout l'ensemble, règne l'unité et l'harmonie d'un plan. Toutes les parties sont homogènes, parfaitement ajustées l'une à l'autre, très correctement soudées entre elles. On trouverait difficilement un livre qui offre plus de marques de l'unité et de l'identité de son auteur. Les qualités distinctives de l'écrivain sont si nombreuses et si frappantes qu'il est impossible de ne pas les voir ou de les perdre de vue.

Il n'y a pas d'auteur qui soit plus complètement lui-même et toujours le même.

Ojection tirée de la diversité des langues. — Nous avons déjà fait voir les raisons qui ont porté Daniel à écrire quelques parties de son livre en araméen et d'autres en hébreu (pp. 61-83). D'un autre côté, nous constatons que toutes ces parties s'accordent entre elles, présentent des traits semblables et s'enchevêtrent tellement l'une dans l'autre, qu'il n'est pas possible de les assigner à des auteurs différents. La parfaite unité de style qui règne dans tout l'ouvrage montre incontestablement un seul et même auteur. Ainsi, malgré l'emploi de deux langues différentes, ce livre est du même auteur. La rédaction en hébreu et en araméen qui avait porté divers critiques à en attribuer les chapitres à divers auteurs est insuffisante pour motiver cette conclusion. Un examen attentif de cet ouvrage fait voir qu'il n'appartient réellement qu'à une seule personne, ce que l'on s'explique très bien lorsqu'on sait que Daniel amené jeune à Babylone dut ajouter à la connaissance de l'hébreu celle de l'araméen. Il s'exprimait donc avec la même facilité et également bien dans l'un et l'autre idiome. Rien d'étonnant, dès lors, que son livre se distingue tout à la fois par l'emploi de ces deux langues et par une telle ressemblance dans le style et dans les idées, qu'il est impossible de ne pas attribuer le tout à un seul et même auteur. Le lecteur sent, en effet, que le même auteur agit et parle dans tout le livre : le costume est différent, mais le personnage est le même. Une remarquable uniformité de style et de but envahit tout l'ouvrage. Les deux tableaux se complètent et se répondent. Ils sont exposés en même temps et se font vis-à vis comme deux œuvres inspirées par une pensée qui se continue.

Objection tirée de l'emploi que l'auteur fait de la première et de la troisième personne en parlant de Daniel. — L'argument tiré de la diversité des langues est donc renversé. Il en est de même de l'objection tirée de la manière dont Daniel parle de lui-même. On a remarqué, en effet, que l'auteur parle de Daniel à la troisième personne, du premier chapitre à la fin du troisième et dans les chapitres V et VI, tandis que dans les cinq derniers chapitres il parle de lui à la première personne (VII, 15-18 ; VIII, 1-9 ; X, 1-19 ; XII, 5), sauf dans les versets d'introduction. Puis, on a cru pouvoir conclure de ce fait que cette double manière de parler suggère la pensée de deux écrivains différents. L'objection a surtout en vue la partie historique. Si

cette partie était de Daniel, dit-on, il y parlerait à la première personne, comme il le fait dans la partie prophétique (VII XII) et non à la troisième personne. Cette différence de langage ferait penser que ces premiers chapitres sont des extraits des annales chaldéennes. On ajoute qu'il ne suffit pas d'expliquer cette anomalie par I, Cor., XV, 10; II, Cor., X, 5, 6; XII, 2.

Mais on a très bien répondu que l'emploi successif des deux personnes s'explique par la nature du sujet : Daniel raconte, sous forme de narration impersonnelle, les faits, les visions symboliques qui font partie de l'histoire de son temps et qui ont eu de nombreux témoins; mais quand il rapporte des révélations et des visions qui lui ont été communiquées personnellement, il parle en son propre nom et comme témoin; ces révélations tirent leur autorité du témoignage du prophète, et il faut qu'il en témoigne en s'affirmant et en se désignant formellement. C'est pour ce motif que la signature de Daniel est exprimée dans le ch. VIII (2, 15) et au sujet des visions suivantes.

C'est ainsi que d'autres prophètes racontant des événements qui les regardent et qu'ils racontent en historiens, s'expriment aussi à la troisième personne. Isaïe (VII, 3; XX, 2; XXXVII, 2; XXXVIII, 1; XXXIX, 5), et Jérémie (XXI, 1; XXV, 1; XXVI, 8) ont agi de la même manière. On ne doit donc pas trouver étrange que Daniel, dans la partie historique de son livre, ait aussi employé cette manière de parler. Il est vrai, du reste, que le prophète s'exprime de la même façon au sujet d'une révélation qui lui a été communiquée. Nous lisons, en effet, au ch. II (19) : « Alors ce secret fut découvert à Daniel... » Mais il est facile de voir qu'il s'agit là encore d'une révélation qui fut indiquée ensuite par Daniel au roi et qui fut solennellement justifiée. La vérification de la vision témoignait suffisamment de sa réalité et de la divinité de l'inspiration.

Ainsi, dans la partie prophétique, pour bien établir que c'est lui-même qui a eu la vision et qui a mis par écrit les sublimes oracles qu'il a reçus, Daniel s'exprime ainsi : « La première année de Balthasar, roi de Babylone, Daniel eut un songe;... aussitôt il écrivit le songe; il raconta le sommaire des choses... Je regardais, etc. » (VII, 1, 2). A la fin de ce chapitre, il emploie cette expression : « Moi, Daniel. » C'est de la même manière qu'il se produit au chapitre suivant : « La troisième année du règne du roi Balthasar, une vision m'apparut. Moi, Daniel, je vis... » Il contiuue à parler ainsi à la première personne à propos des visions suivantes. N'ayant pas compris la nécessité où se trou-

vait Daniel de signer les révélations qu'il était chargé de communiquer à ses frères, quelques rationalistes ont vu là une chose qui les offusquait. Ainsi, par exemple, Kuenen trouve que cette expression dénote une certaine préoccupation de l'auteur d'être pris pour Daniel (p. 520), mais il avoue que ces « questions de forme sont ici peu décisives » (*Ibid.*).

De l'ensemble des citations que nous venons de faire, il résulte évidemment que les en-tête des ch. VII et X ne distinguent pas l'auteur du livre d'avec Daniel. Une manière d'agir analogue se justifie très aisément par les écrivains profanes. Dans les préliminaires de son histoire du Péloponnèse, Thucydide s'exprime ainsi : « Thucidide d'Athènes a écrit l'histoire de la guerre...; *il* s'était mis à l'œuvre à l'origine de la guerre ; cependant, d'après des preuves qu'un examen attentif recommande à *ma* confiance, *je* crois... Tel est le résultat de *mes* recherches... » Après avoir annoncé le titre et la matière de son livre, l'auteur apparaît plus expressément pour exposer sa propre pensée et marquer le moment où elle est née. C'est d'une façon analogue que Daniel se désigne plus spécialement lorsqu'il présente les révélations qu'il a reçues. La dignité de l'inspiration prophétique réclame une démonstration solennelle et une attestation authentique de l'intermédiaire ou du secrétaire du Saint-Esprit.

Conclusion. — Il n'y a donc rien dans le livre qui permette d'inférer que c'est là une compilation plutôt qu'un livre original indépendant dans lequel d'anciens documents auraient été mêlés avec des additions récentes. Il n'est pas permis de regarder le livre comme une mosaïque faite par quelque écrivain qui aurait compilé des fragments appartenant à des auteurs différents. Donc, il n'est pas vrai que les hommes de la Grande Synagogue aient composé le livre de Daniel. On a, en effet, mal compris la tradition juive relative à ce sujet (voy. § IX). Nous devons donc reconnaître aussi que certains traits du onzième chapitre ne suffisent pas pour permettre à quelques critiques de regarder le livre comme une production tardive. Ceux qui ont émis cette opinion n'ont agi que d'après des motifs *à priori* et de fantaisie. Il n'y a aucune raison de séparer ce chapitre du reste du livre qui n'est certainement pas d'une date récente. Le livre est un tout et il faut le traiter comme tel.

Les critiques rationalistes s'accordent donc aujourd'hui pour reconnaître cette vérité. On a vu l'opinion de Bleek et de Lengerke (p. 172). Nous pourrions reproduire celle de De Wette

(*Einl.*, § 256), d'Hitzig (§ 54). de Rosenmüller (1), d'Ewald, de Gesenius, de Stähelin, de Davidson (2), qui regardent tous l'uniformité du langage, du style, à la fois dans les portions araméennes et hébraïques, comme une des preuves de l'unité du livre et admettent que cette ressemblance lie ensemble les deux parties. Nous nous contenterons de citer les témoignages plus récents de Kuenen et de Reuss.

Le premier s'exprime ainsi : « Gardons-nous cependant de conclure de cette diversité de langue que nous ayons affaire ici à deux auteurs différents ; la connexion étroite qui existe entre le vs. 4ª et le vs. 4ᵇ (passage où commence l'emploi de l'araméen) exclut d'avance toute conclusion de ce genre. L'unité du livre repose, d'ailleurs, sur les arguments les plus solides. Partout règne le même esprit ; partout, bien que sous des formes diverses, nous retrouvons les mêmes idées sur l'avenir. On a donc eu raison de repousser d'un accord unanime les hypothèses de Bertholdt et autres, qui tendaient à faire attribuer les divers fragments du livre de Daniel à plusieurs auteurs. D'après M. Bertholdt, il n'y en aurait pas moins de neuf.

» Dans la partie historique (I-VII), il est toujours question de Daniel à la troisième personne, en revanche, dans la seconde partie, il parle de lui-même à la première personne (ch. VII : 2, 28 ; VIII : 2, 15, 27 ; IX : 2 ; X, 1, etc.). Cette circonstance ne peut en aucune manière indiquer que la partie historique et la partie prophétique ne soient pas du même auteur, pas plus quelle ne constitue un argument contre l'authenticité du livre. De même qu'Esaïe (VII : 1 svv. ; XX), Daniel aurait pu parler de lui-même et de ses amis à la troisième personne » (*Hist. crit.*, etc., 11ᵉ vol. p. 519). Kuenen ajoute à la même page que, dans le cours des recherches qui suivront, il « présentera encore divers arguments à l'appui de l'unité du livre. »

De son côté, Reuss arrive à la même conclusion qu'il expose dans le passage suivant : « Dans les six premiers chapitres, il est toujours parlé de Daniel à la troisième personne, et le rédacteur

(1) Rosenmüller exprime ainsi son sentiment à ce sujet : *Quicumque sine præjudicata opinione librum hunc legendum aggreditur, per totum illum uniusmodi suique similem orationis sonum, stylum, elocutionem deprehendet* (p. 19).

(2) Ce critique, adversaire de l'authenticité du livre de Daniel, s'exprime ainsi : *It is no longer denied that the book (of Daniel) was written by one person (Introd. to the Old Testam*, vol. III, p. 162).

n'insinue nulle part qu'il veut passer pour le prophète lui-même qui est le héros de son récit. Ce n'est que dans les six derniers chapitres, exclusivement consacrés aux prédictions relatives à l'avenir, que le prophète Daniel parle à la première personne, et se pose ainsi comme auteur. On pourrait donc être amené à penser que ces chapitres seuls doivent être considérés comme son œuvre personnelle, tandis qu'un autre écrivain, bien plus récent peut-être, et puisant dans une tradition légendaire, y aurait ajouté les anecdotes merveilleuses qui servent aujourd'hui d'introduction aux textes prophétiques. Mais à y regarder de près, cette combinaison ne peut pas se soutenir. Malgré la différence de forme que nous venons de signaler, le livre ne saurait être ainsi divisé et scindé. Tout s'y tient. Les prédictions de la seconde partie, nous l'avons déjà dit, sont d'avance ébauchées dans le songe de Neboukadneççar, et la figure de Daniel, dans ce que celui-ci raconte sur son propre compte, se dessine, partout où les textes se prêtent à une comparaison de la même façon dans les deux parties, dont l'une, à cet égard, est le calque de l'autre. Il y a même à dire que la transition de la troisième personne à la première se fait de manière que le rédacteur passe de l'une à l'autre comme qui dirait par inadvertance » (ch. VII, I, p. 211). Ce dernier mot est bien impropre. Ce que Reuss prendrait pour une « inadvertance » est tout au contraire un acte réfléchi et parfaitement motivé (voy. pp. 64-70).

Il est donc inutile de mentionner ici expressément les témoignages des critiques protestants modérés, tels que Hengstenberg (*Beitrage*, etc., Ier vol., p. 8). Hævernick (*Comm. über das Buch Daniel*, pp. XXVII et ss.; *Einl.* II, 2e p., pp. 443 et ss.). Keil (*Lehrbuch der hist.-kritischen Einleit.*, 3e éd. p. 415), Stuart (*Commentary*, etc., p. 400). Rappelons encore néanmoins que, d'après Auberlen l'unité du livre est reconnue maintenant par tous les critiques, même par ceux qui contestent l'authenticité du livre; et que Pusey constate aussi que personne ne doute maintenant que le livre de Daniel ne soit d'un seul et même auteur (*Dan.*, p. 9).

Nous ne saurions donc approuver les critiques qui, comme Herbst (II, 2, § 34), Haneberg (I, 444), Speil (194), ont supposé que les chapitres historiques, les détails sur la vie de Daniel et sur son époque, ont été ajoutés après coup au livre de ce prophète. C'est avec raison que Hengstenberg, Hævernick, Zündel (*Kritische untersuchungen*, etc., p. 40), soutiennent que tout l'ouvrage a été composé par Daniel lui-même. Après avoir indiqué

quelques preuves qui établissent que le prophète Daniel seul est l'auteur du livre qui porte son nom, Danko, professeur à l'Université catholique de Vienne arrive à cette conclusion : Ecclesia igitur recte credit « Librum hunc non solum de Daniele, sed a Daniele etiam conscriptum esse, idque præter Ecclesiæ judicium, quod solum satis est, ex ipso libro demonstravimus » (*Histor. Revel. divinæ Vet. Test.*, p. 489-491).

Tout l'ouvrage a été, en effet, composé par Daniel lui-même. On peut donc sur ce sujet s'en rapporter avec confiance au témoignage du rationaliste van Gœns, adepte de Kuenen, qui disait en 1881 : « Nous sommes fondés à voir dans le livre de Daniel un tout, non une simple collection de fragments. Nous l'avons donc dans l'état où son auteur l'a composé, pas de traces d'interpolation. »

Objection relative à la prétendue suite non chronologique des chapitres. — On a dit qu'un certain désordre se laissait voir dans l'arrangement et dans la distribution du livre. L'éditeur de la Bible de Vence (*La sainte Bible*, Paris, 1822; *Préf. sur Daniel*, p. 5) a découvert que « le livre de Daniel ne présente pas ses prophéties distribuées selon l'ordre des temps. » Et aussitôt avant d'avoir constaté réellement le fait, il a cherché à l'expliquer. « Deux choses peuvent, dit-il, avoir contribué au dérangement des parties contenues dans ce livre : 1° le déplacement des feuilles ou des rouleaux, qui contenaient les chapitres V et VI; ces deux chapitres doivent être mis entre les chapitres VIII et IX; 2° la distinction que l'on a faite des chapitres XIII et XIV qui, ne se trouvant pas dans le texte hébreu, ont été rejetées à la fin du livre dans les exemplaires latins; les exemplaires grecs placent le chapitre XIII à la tête du livre et le chapitre XIV à la fin. Selon l'ordre des temps, le chpitre XIII devrait être entre les chapitres I et II, et le chapitre XIV entre les chapitres IX et X » (*Ibid.*, p. 5 et 6).

Mais, 1° l'hypothèse d'un déplacement des rouleaux n'est justifiée en aucune façon. Il est facile de voir que les chapitres V et VI rentrent plutôt dans la partie historique du livre et que l'auteur a voulu mettre à part les trois visions des chapitres VIII-XII. Daniel a, en effet, établi une ligne de démarcation entre les chapitres II-VII et les chapitres VIII-XII, pour de graves raisons que nous avons déjà indiquées (voy. ci-dessus pp. 67-70). Rien ne serait dès lors plus absurde et plus contraire à l'esprit du livre que de vouloir placer les chapitres V et VI, écrits en araméen, entre les chapitres VIII et IX écrits en hébreu. Evi-

demment les prophéties des chapitres VIII-XII forment un tout à part et disposées d'après les dates de l'année du règne des rois mentionnés déjà dans la partie historique. L'auteur a voulu donner d'abord la suite des faits, des événements et des révélations que pour des raisons déjà suffisamment développées, il a exposés en araméen. Puis, il a classé dans leur ordre chronologique les prophéties plus spécialement réservées aux enfants d'Israël. Peu importe que les visions datées du règne de Balthasar suivent le chapitre relatif à l'histoire de Darius le Mède : c'est une seconde série qui commence (voy. pp. 55-56). Ainsi rien ne motive le déplacement proposé. Il est difficile de comprendre que l'on se soit préoccupé d'une pareille objection (p.p. 169-170). Il n'y a, en effet, aucune trace d'un dérangement des deux parties du livre; l'ordonnance en est irréprochable, et rien ne permet de supposer qu'il n'a pas reçu la forme actuelle du vivant même de Daniel

2° Il est vrai que les chapitres XIII et XIV ont été supprimés dans le texte hébreu et que, dans les versions grecques, ces chapitres ne se trouvent pas à leur place. Nous indiquerons ailleurs le motif de cette suppression et de ce déplacement; nous montrerons que le texte hébreu lui-même nous indique suffisamment la place qu'ils occupaient. D'après ce texte, nous serons conduits à rétablir les chapitres XIII (I *bis*) entre les chapitres I et II, et le chapitre XIV (V *bis*) entre les chapitres V et VI. Qu'il nous suffise d'avoir montré ici que l'unité du livre de Daniel est incontestable; que ce livre forme un tout et qu'il n'a qu'un seul auteur.

§ V

BUT DU LIVRE

L'auteur n'écrit pas pour satisfaire une vaine curiosité. Il a d'abord évidemment pour but de porter à notre attention sur le fait qui l'intéresse au suprême degré : la démonstration historique de l'action providentielle de Dieu pendant la Captivité.

But spécial de la partie historique : démonstration, par quelques faits, de la souveraineté de Jéhovah et de sa supériorité sur les dieux du paganisme. — Daniel se propose, en effet, d'attester quelques manifestations, quelques interventions du Très-Haut, dans le domaine de l'histoire, pendant l'exil. Il raconte des faits qui montrent que, pendant la triste période des

soixante-dix ans de la déportation de son peuple, Jéhovah, regardé par les païens comme vaincu par les dieux de Nabuchodonosor, s'est manifesté à plusieurs reprises, et a fait voir qu'il planait au-dessus de tous ces dieux, et que seul il méritait les adorations des hommes. Nous avons déjà vu que Daniel avait reçu la mission de faire proclamer la supériorité de Jéhovah et l'absolue souveraineté du dieu des déportés, des vaincus (p. 29-33).

Daniel raconte donc des faits qui montrent que le vrai Dieu fit éclater sa puissance parmi les païens de manière à forcer des rois et les sages de Babylone à reconnaître que ce Dieu de la nation juive est au-dessus de tous les dieux du polythéisme ; que lui seul domine et qu'il règle le sort des empires selon sa volonté.

Daniel veut aussi nous faire comprendre que Dieu n'a pas abandonné les enfants d'Israël ; qu'il leur avait prouvé que les rois, devenus momentanément leurs maîtres, n'étaient que ses instruments et qu'il saurait bien, au moment voulu, délivrer de leurs mains le peuple qu'il s'était choisi. Il suivait, d'ailleurs, de là que ce peuple était toujours resté, malgré sa dispersion, le conservateur providentiel et le propagateur actif des dogmes sublimes du monothéisme et du messianisme. Nous avons indiqué ce fait en esquissant quelques traits de la mission de Daniel. Ils nous font comprendre que la conservation et la transmission du monothéisme et du messianisme fut encore l'œuvre spéciale des Juifs dispersés. C'est pour nous attester ce fait que Daniel nous indique quelques-uns des moyens dont le Très-Haut se servit, pendant cette période si troublée, pour soutenir Israël dans sa foi, dans ses destinées, pour l'encourager et le consoler. Cette partie historique a surtout pour but de nous montrer que Dieu n'avait pas abandonné les enfants de l'Alliance. Daniel confirme aussi ce même fait en nous faisant connaître quelques traits intéressants au point de vue de l'action providentielle de Dieu pour ses amis et pour lui-même. D'un autre côté, l'histoire des épreuves de Daniel et de ses compagnons, de leur constance, de leur fermeté, de leur délivrance, est bien instructive et elle nous montre une fois de plus le mystère des dispensations divines pendant la Captivité.

Les événements racontés par Daniel ayant eu une si grande importance, ils avaient un but si élevé et ils étaient si bien disposés pour arriver à l'accomplissement des desseins de Dieu, que l'on ne saurait méconnaître l'utilité de les rappeler pour l'instruction de tous les âges.

Le but des prophéties spéciales des chapitres VIII et X-XI qui offrent deux visions qui se correspondent et qui se complètent était très utile pour les cinq siècles qui devaieut s'écouler entre la fin de la Captivité et la venue du Christ.

But messianique. — Le livre de Daniel est tout particulièrement une prophétie du Christ. Le prophète n'a pas, en effet, seulement pour mission de mettre devant nos yeux les dramatiques histoires de Nabuchodonosor, de Balthasar et de Darius. On ne peut s'empêcher de reconnaître que les quatre empires qui se succèdent et les rapports du dernier avec le règne du Messie forment un des sujets capitaux de la première partie du livre de Daniel. Ce sujet est surtout compris dans les deux visions des chapitres II et VII. Les chapitres IX et XII nous offrent des révélations relatives aux deux avènements du Messie. C'est à Daniel qu'incomba la mission de publier ces documents et de nous les transmettre (v. pp. 33-36).

But relatif à la mission reçue par Daniel de glorifier Dieu parmi ses compatriotes et parmi les païens. — Le prophète a voulu nous transmettre aussi quelques traits de sa biographie qu'il nous importe de connaître en vue de l'œuvre à laquelle il a été voué dès sa première jeunesse et à laquelle il a consacré sa vie. C'est dans ce but qu'il met sous nos yeux des événements remarquables auxquels il a été mêlé, des faits connus de ses contemporains, qui le recommandent à nous et qui nous mettent en état de prendre en considération les graves prophéties comprises dans son livre.

La mission qui lui fut confiée (p. 24-36) l'obligea à manifester la grâce qu'il avait reçue de Dieu, grâce qui l'éleva à la cour de Nabuchodonosor pour la défense de la vraie religion et pour le bien des Juifs et des païens.

Pour établir l'autorité de son livre, Daniel était aussi tenu de se faire connaître à nous et d'exhiber les titres qui devaient lui valoir notre confiance. Il était donc de son devoir de citer des faits qui prouvent que Dieu avait donné à ses contemporains des preuves de la mission qu'il lui avait destinée et les grâces par lesquelles il l'avait préparé au grand rôle qu'il voulait lui faire remplir. Du reste, il est facile de voir que, en intercalant quelques traits biographiques dans le récit de ses prophéties, Daniel ne s'étend pas complaisamment sur ce qui le concerne. On ne voit pas chez lui un moi se faisant centre dans l'uuivers. On ne saurait trouver dans ce qu'il dit de lui qu'un aveu recon-

naissant des dons que Dieu lui a faits. Il rapporte toujours tout à Celui de qui dérive tout don parfait.

Objection contre l'authenticité du livre tirée des louanges que Daniel se donne. — Toute la troupe rationaliste s'est émue à propos des éloges que se donne l'auteur du livre. Lengerke dit que les éloges que l'auteur donne fréquemment à Daniel ne peuvent pas plus provenir de l'ancien Daniel que l'éloge d'Esdras (VII, 6) n'est du docte lettré de ce nom (p. LXXIII). Toute la critique dite libérale n'a pu, dès lors, s'empêcher de répéter qu'il n'est pas croyable que Daniel se fut donné à lui-même les éloges qui sont exprimés dans son livre. Mais cette critique parle sans rien examiner et en jugeant tout d'après la surface. Voyons de près ce que nous apprend le prophète touchant sa personne.

Daniel nous fait connaître quelques déclarations élogieuses qui lui ont été adressées à propos des dons surnaturels qu'il avait reçus de Dieu (I, 19, 20; IV, 15; V, 11, 12; VI, 3; IX, 23; X, 11). Se jetant sur ces passages avec une incroyable légèreté, les grands critiques ont trouvé que la modestie n'aurait pas permis à Daniel de se donner de tels éloges. Car jugeant le prophète d'après eux-mêmes, ils s'imaginent qu'il n'a pu reconnaître ainsi les bienfaits qu'il avait reçus de Dieu, que pour se mettre en relief, en évidence, se rehausser; et introduisant dans le livre ce qui n'y est pas, ces critiques ont découvert que l'auteur parle souvent de lui-même avec un accent d'admiration qu'on n'adopte guère en parlant de soi-même.

Mais que trouve-t-on d'excessif dans ce que Daniel dit de lui-même? Au chapitre I (19, 20), il dit que ses amis et lui furent trouvés supérieurs aux magiciens et aux astrologues de la Chaldée. Il est juste, toutefois, de remarquer que cette supériorité intellectuelle est présentée comme un don de Dieu (17). C'est la pensée qui domine dans les éloges que Daniel est amené à se donner. Ainsi, en présence de Nabuchodonosor, le prophète dit expressément que son pouvoir ne vient pas d'une sagesse qui lui soit propre, mais de Dieu qui lui a révélé ce secret (II, 29, 30). C'est pourquoi au chapitre IV, 15, Nabuchodonosor demande à Daniel de lui révéler le secret du songe et il motive sa demande en disant : « parce que l'Esprit des Dieux saints est en toi. »

Les éloges que la reine-mère (V, II, 12, 13) donne à Daniel remontent au Très-Haut dont il est le serviteur. Ce que Daniel nous apprend (VI, 4) a trait à sa conduite comme ministre, et a pour but d'établir que les courtisans jaloux ne purent trouver

des motifs de l'accuser auprès du roi. Dans IX, 23 et X, 11, le prophète reçoit d'un ange l'assurance qu'il est « très aimé de Dieu, » et cette assurance a pour but de le fortifier et de l'encourager dans des moments d'angoisse. Y a-t-il dans tout cela des sentiments de vanité et d'orgueil? Si l'on veut connaître Daniel au point de vue de l'état de son esprit au sujet de sa personne, il faut l'étudier dans les chapitres IX et X. Dans tout le livre on trouve des preuves non équivoques d'une profonde humilité. Jamais il ne recherche des éloges ou des récompenses. Pourquoi n'aurait-il pas pu rappeler les paroles bienveillantes qui lui ont été adressées?

Il a été permis à Moïse de dire qu'il était « le plus doux des hommes » (Nomb., XII, 13). Ce grand législateur a pu déclarer, sans blesser l'humilité, que Dieu lui apparut au milieu d'une flamme qui sortait d'un buisson et lui ordonna d'annoncer aux enfants d'Israël cette apparition et la mission qu'il avait reçue de les délivrer du joug des Egyptiens. Nul ne saurait le blâmer d'avoir raconté les prodiges que Dieu opéra par l'intervention de Moïse et d'Aaron. Nous constatons aussi, sans en être étonnés, que tous les prophètes se louent, puisque, en disant que la parole de Dieu leur a été adressée et qu'ils ont eu des révélations divines, ils déclarent par là-même qu'ils sont inspirés, qu'ils sont devenus des êtres privilégiés, surnaturels, supérieurs au commun des hommes. Il n'est pas permis non plus d'attribuer des sentiments d'orgueil à saint Paul parce qu'il dit : « Selon la grâce de Dieu, j'ai jeté le fondement comme fait un sage architecte » (I, Cor., III, 10), ou lorsqu'il nous apprend qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel (II, Cor., XII, 2). Ce même apôtre a aussi très justement, dans l'Epître aux Romains, commencé par glorifier son apostolat, non pas pour se faire valoir, mais pour inspirer plus de confiance en ses paroles (I, 1-5). La sainte Vierge Marie n'a pas non plus péché contre l'humilité, lorsque, dans son sublime *Magnificat*, elle raconte les bienfaits de Dieu à son égard et qu'elle se loue en disant : « Toutes les générations me proclameront bienheureuse. »

Daniel n'a pas plus d'orgueil en racontant les merveilles de Dieu en lui. Il pouvait parler de lui-même comme il le fait, parce que, en établissant qu'il a été promu à la dignité de prophète, il n'attribue pas cette élection à son propre mérite, mais au don gratuit de Dieu. En un mot, Daniel ne se prend pas pour sujet de son livre; la louange qu'il se donne ne s'applique pas à sa personne, mais à Celui qui agit en lui. Son livre, en

effet, est un *Te Deum laudamus* plein d'effusion, d'humilité et d'amour de Dieu.

L'auréole et l'historien. — Au lieu d'entrer dans l'esprit du livre et de comprendre qu'on peut se louer par devoir, par reconnaissance, pour établir et prouver qu'on a reçu de Dieu une mission ; au lieu de reconnaître que, dans ce cas, la louange s'associe très correctement avec une parfaite modestie et une profonde humilité, les critiques rationalistes s'imaginent que l'on ne saurait se louer que par orgueil. Supposant donc ce sentiment dans l'auteur du livre de Daniel, ils prétendent que cet auteur n'est pas un historien et qu'il n'écrit que dans le but de montrer que les Hébreux sont favorisés de Dieu. Accordons à Kuenen le plaisir de nous exposer cette théorie. « L'auteur, dit-il, a évidemment voulu créer une espèce d'auréole autour du livre de Daniel et de ses amis, ou du moins il a voulu mettre fortement en relief les bénédictions toutes particulières et l'assistance que Dieu accorde à ses fidèles serviteurs (ch. I ; 8 svv., 17-20 ; II : 20-23, 46, 48, 49 ; III : 28-30 ; V : II, 12, 14, 29 ; VI : 27-30). Laissons à M. Hengstenberg (voir *Beitr.*, I : 220-225) la tâche ingrate de prouver que Daniel a pu lui-même se mettre sur un piédestal sans blesser les lois de l'humilité ou de la modestie. Dans tous les passages cités, il est question du prophète et de ses amis à la troisième personne (1); si cela n'implique pas que nous avons affaire à un auteur autre que Daniel, cela implique encore moins le contraire. La seule question importante est donc de savoir si cet auteur, quel qu'il soit, en créant, répétons-le, une véritable auréole autour des personnes de Daniel et de ses amis, peut encore passer pour n'avoir voulu écrire qu'en simple historien? Nous devons répondre négativement. L'auteur s'est proposé un but déterminé, celui de faire comprendre, nous l'avons déjà dit, que Jéhovah peut donner à ses fidèles serviteurs une science et une position supérieures à celles que pourraient jamais revendiquer les adorateurs des faux dieux (*Hist. crit.*, II, p. 561).

Tout ce raisonnement se résume dans ces quelques mots : l'auteur du livre a voulu créer une auréole autour de Daniel et

(1) « Ce ne sont pas les chapitres I-VI, ainsi que cela devrait être, mais les chapitres VII-XII qui peuvent donner à penser que Daniel aurait pu écrire à la troisième personne en parlant de lui. » Note de Kuenen. — Il est difficile de comprendre à quel propos il revient sur la question du pronom personnel. Il a déjà avoué que l'unité d'auteur et de composition de tout le livre est incontestable (p. 177).



de ses amis ; donc, il ne saurait passer pour avoir voulu écrire une simple histoire ; donc, il s'est tout simplement proposé de faire comprendre, par un roman, que le Très-Haut peut donner à ses serviteurs des dons supérieurs à ceux que s'attribuaient les païens.

Nous ferons remarquer d'abord que cet argument se compose de conclusions sans prémisses, de sorte qu'un peu de réflexion suffira pour mettre Kuenen et son école en l'air.

Rappelons, en effet, d'abord au lecteur que nous avons démontré que Daniel a pu très bien « se mettre sur un piédestal sans blesser l'humilité et la modestie. » Nous pouvons même ajouter que « cette tâche ne nous a pas paru du tout ingrate. » Il résulte des textes, visés par Kuenen, non pas que l'auteur « a voulu créer une espèce d'auréole autour de Daniel et de ses amis, » mais qu'il a fait connaître et mis en relief des bénédictions et une assistance particulière que Dieu avait accordées à ces quatre témoins, à ces quatre défenseurs du mosaïsme pendant la Captivité. C'est surtout au premier chapitre que le prophète commence par illuminer la première scène de son livre de l'éclat des bienfaits de Dieu sur ses quatre missionnaires. Nous avons vu que, dans ce tableau et dans ceux qui le suivent, il n'y a ni cette pose, ni cette apothéose que l'on a remarqué dans certains auteurs peints par eux-mêmes et se souriant avec complaisance. On ne constate dans ce que raconte Daniel aucune exaltation de vanité ; il n'abuse pas du moi personnel ; il ne cherche pas à se mettre en scène, et c'est ainsi que s'en tenant à la vérité historique, il ne s'est pas donné un rôle dans le drame du chapitre III. Un pseudo-Daniel n'aurait pas manqué d'enfler son importance et aurait ramené cet événement à sa personnalité. D'un autre côté, les éloges que se donne Daniel ne peuvent être allégués comme prouvant que le livre n'est pas de lui. Les louanges qu'il se donne ou qu'on lui donne sont motivées et appuyées par les faits. Le témoignage qu'il se rend à lui-même est vrai : Ezéchiel lui donne les mêmes éloges, en rendant justice à l'inattaquable loyauté, à la rigide intégrité de Daniel et à la profonde connaissance qu'il avait des choses les plus secrètes (voy. p. 2). Dans l'intérêt de ses révélations prophétiques, Daniel était tenu de nous rendre compte de sa situation : il était de son devoir de nous apprendre comment il avait été choisi pour être le porte-voix de Dieu auprès des Juifs et auprès des Gentils pendant l'exil.

Admettons donc que, par le fait, Daniel et ses amis sont en

tourés « d'une véritable auréole. » Résultera-t-il de là que le prophète « ne peut passer pour n'avoir voulu écrire qu'en simple historien? » Cette conclusion serait par trop étrange. Depuis quand, en effet, un livre cesse-t-il d'être une histoire parce que l'auteur y expose des faits qui le concernent et qui font son éloge? Un officier qui s'est distingué dans une bataille et qui a été porté à l'ordre du jour, décoré, promu en grade, publie ses mémoires, et, en racontant la bataille, il n'oublie pas de mêler à son récit les éloges qu'il a si bien mérités. Suffira-t il aux vulgarisateurs de la pseudo-critique de venir dire : Il se loue ; donc tout son récit n'a aucune réalité historique ; l'auteur a voulu faire une peinture de l'individualisme aux prises avec la destinée. César raconte dans ses *Commentaires*, à la troisième personne, les batailles qu'il livra et, dans son récit, il met en relief la promptitude et la sûreté de son jugement ainsi que ses qualités de grand capitaine. Rejettera-t-on son récit parmi les fables? Dira-t-on qu'il n'a pas fait la conquête des Gaules et que rien de ce qu'il raconte n'a eu lieu? Dans son *Anabase*, Xénophon nous apprend qu'il releva le moral de son armée et qu'il la ramena glorieusement des bords du Tigre à ceux de l'Euxin. Son récit, quoique complaisant, n'en est pas moins regardé comme fidèle, et nul ne doute du retour des Dix-Mille. Cependant, d'après le système adopté ici par l'école rationaliste, il faudrait soutenir qu'il n'y a dans ces écrits que des fumisteries d'un Grec vaniteux et d'un Romain fanfaron, en un mot de deux cabotins prétentieux qui ont voulu se moquer de leurs lecteurs. Les inductions que nous venons d'indiquer proviennent de la même dialectique et elles nous font apprécier suffisamment celle de Kuenen.

Quant au but qu'aurait eu Daniel de donner un roman dont la morale simple et naïve consiste à affirmer que Jéhovah *peut* communiquer à tout bon Israélite des dons surnaturels qu'il refuse aux sages du paganisme, la docte critique se donne le tort grave de violenter les textes pour rendre sensible une intention qui n'y est pas. Daniel atteste simplement le fait accompli : Jéhovah a accordé à Daniel et à ses compagnons des dons supérieurs à ceux des sages de Babylone. Ces faits sont des réalisations éloquentes de l'intervention divine pendant l'exil. Il n'en découle aucune théorie en vertu de laquelle tout Israélite fidèle sera favorisé des mêmes dons. D'ailleurs, il est facile de voir que le pseudo-Daniel imaginaire de la période des Machabées aurait promis aux Juifs fidèles, l'an 165 avant J.-C., lorsque, depuis

quatre ans, la persécution d'Antiochus sévissait avec une rage inouïe, que Dieu leur donnerait « une science (de tous les livres et de toute la sagesse des Casdim, et des songes. — *Dan.*, I, 17, 20) et une position supérieure (de pages de Nabuchodonosor — I, 19) à celle que pourraient jamais revendiquer les adorateurs des faux dieux. » Nous n'avons pas besoin d'insister pour faire ressortir tout ce qu'il y a de puéril, de vain et de si peu en rapport avec l'époque de Machabées, que ces hypothèses fantaisistes de Kuenen et de toute l'école rationaliste. Ce que nous avons dit suffit pour voir qu'ils en sont pour leurs frais d'érudition facile et d'imagination.

Objection visant la tendance parénétique, polémique, morale et religieuse du livre. — Daniel écrit des récits vrais, mais en les choisissant, il ne s'est pas dépouillé et sevré de toute préoccupation morale, philosophique ou théologique. Il décrit des faits pour que le lecteur en tire, non des images, mais des idées, non de simples peintures, mais des déductions morales. Il n'est pas possible de rapporter des faits qui n'offrent pas à l'esprit l'occasion de s'élever à des idées générales. Les récits historiques contiennent tous une thèse et ils sont toujours assaisonnés d'une pointe de théorie. Les faits bien présentés suffisent pour susciter des réflexions et le lecteur en dégage la morale qui s'y trouve très souvent. C'est ainsi que Daniel a voulu écrire des événements tragiques qui avaient un grand intérêt religieux, un grand but moral au temps de la Captivité. Pourquoi aurait-il écrit, si ce n'est pour agir sur les esprits, pour les diriger, pour un but religieux enfin ? On ne doit pas s'attendre à ce qu'il décrive la réalité vulgaire et plate sans rien qui l'anime et la soutienne. Ce qui eût été étonnant, c'est qu'il eût écrit un livre dont il ne se dégageât pas une idée ou un sentiment religieux. Ainsi les chapitres de ce livre n'en sont pas moins historiques quoi qu'ils aient aussi une valeur didactique.

Il est donc vrai que, à côté du récit des faits, nous trouvons un enseignement philosophique et religieux. En dehors du but historique, l'auteur a un but didactique. Les incidents et les détails de cette histoire ne dérobent pas à la vue l'élément divin de l'idéal. Elle a, au contraire, pour but d'appuyer et de développer les croyances monothéistes et messianiques. Nous y trouvons une occasion de constater que le Dieu qui gouverne les peuples et qui dirige les événements est toujours le Dieu suprême, le seul vrai Dieu. Nabuchodonosor a contemplé dans un

songe surnaturel l'histoire des empires et le règne du Messie (ch. II, VII). Les chapitres IV et V, montrent, par l'exemple de ce roi et de Balthasar-Evilmérodach, son fils, que Dieu sait, lorsqu'il le veut, humilier soudain les grands potentats de la terre au comble de leur orgueil et de leur prospérité. Ces faits nous excitent à nous rappeler que le règne de Dieu est le but de la création et le terme vers lequel le souverain Maître dirige l'histoire du monde. En un mot, en lisant le livre de Daniel, nous comprenons que, par delà l'histoire des faits, il y a l'histoire de Dieu; et que, dès lors, l'histoire parénétique, polémique, religieuse, n'en est pas moins une histoire que toute autre histoire.

Abus de l'allégorisme et de l'exégèse d'imagination. — C'est ce que n'ont pas compris les adversaires du livre de Daniel. Ils déraisonnent à ce sujet de la façon suivante : Ce livre a un but religieux et moral ; donc ce livre n'est qu'un roman. Il est cependant facile de voir que cette critique arbitraire qui ne prouve jamais ses assertions, nous mènerait à la suppression totale de l'histoire. On admettra bien, en effet, sans peine, par exemple, qu'Alexandre le Grand, mourant à trente-deux ans, désanchanté, le sarcasme sur les lèvres et dans le cœur, peut à bon droit être regardé comme offrant un tableau parénétique. Dira-t-on que, dès lors, ce tableau n'offre pas un fait historique ? Les dernières années de Napoléon prêtent aussi à des considérations morales. En voyant passer devant nous la vision de grandeur indicible, que pousse par derrière le vent de Moscou vers la fin, vers Sainte-Hélène, soutiendra-t-on que les historiens n'ont voulu que nous pénétrer d'une réflexion salutaire ? Leur récit aurait beau n'avoir d'autre prétention que d'être un récit, nous pourrions néanmoins toujours dire qu'il n'a d'autre but que de nous faire comprendre que tout est vanité. Ceux qu'il avait domptés pourraient dire que l'histoire des conquêtes et de la chute de ce colosse de gloire et de puissance n'est qu'un drame imaginé par un poète, par un imaginatif qui a considéré l'histoire comme une sorte d'école destinée à moraliser et à instruire.

Pour peu qu'on sache réfléchir il est facile de constater qu'il sort d'une multitude innombrable de faits historiques quelque chose d'éloquent « comme le silence dont parlait Ossian, ou comme une oraison funèbre de Bossuet. » On n'a pas de peine à reconnaître, en effet, dans ces événements une tendance morale, un but parénétique. Dès lors, on serait à se demander quel est le livre historique qui ne prêterait pas à des interprétations

allégoriques. Les guerres de ce siècle ne seraient plus que des paraboles, des romans ayant pour but de recommander certains devoirs ou d'exciter les peuples à se haïr et à s'entre-déchirer. Il n'y a rien de vrai non plus dans ce qu'on nous dit de ces mouvements convulsifs qui auraient renversé en France, depuis un siècle, plusieurs gouvernements, empires, royautés, républiques. Les récits écrits sur ces divers sujets ne sont que des romans imaginés pour produire et entretenir des divisions parmi nous. Bref, il n'est pas un fait historique que l'on ne puisse tourner en parabole. Rien de plus facile, en effet, que de trouver un récit parabolique, par exemple, dans le fait historique de l'abbé Marteau, curé de Vaux-Vilaine (Marne). Ce prêtre, ce héros chrétien, mort en avril 1883, avait demandé, en 1870, à être fusillé à la place de deux de ses paroissiens, désignés par le sort, en représailles d'un officier prussien tué sur le territoire de cette commune. L'officier commandant à Vaux-Vilaine avait accordé au curé la permission de se faire fusiller et un ordre supérieur empêcha seul l'exécution. La prétendue critique pourrait fort bien s'emparer de ce récit et le transformer en une parabole qui a pour but de provoquer l'héroïsme en offrant un idéal sublime d'héroïsme et de vertu. Sans doute le récit historique que nous venons d'exposer a pour résultat d'exciter des sentiments de dévouement. Mais le but parénétique inhérent à ce récit ne suffirait pas pour dire que le récit a été imaginé dans ce but et que le fait historique n'a pas eu lieu. Dans ce cas, il n'y aurait qu'à généraliser ce procédé et l'on pourrait toujours prétendre que les faits historiques les plus certains ne sont qu'un prétexte à tirades sentimentales et à des situations passionnées et que tous les récits historiques ne sont que des romans à thèses.

Tel est, du reste, le procédé employé par les rationalistes à l'égard du livre de Daniel. Laissons à Kuenen le soin de nous exposer la légende qu'ils ont imaginée à propos du but parénétique de ce livre. « A mesure, dit-il, que ce but devient plus clair à nos yeux, il est plus facile d'attribuer ces récits, tout en faisant la part de la tradition, à autre chose qu'au besoin de présenter certaines vérités religieuses sous une forme saisissante et capable ainsi d'exercer une heureuse influence sur les contemporains de l'auteur. Nous savons fort bien qu'on écrit rarement l'histoire sans avoir l'intention de prouver quelque chose. Il appartient au sentiment critique, exercé par une longue expérience, de décider si, dans un cas déterminé, l'historien est

ou non suspect d'avoir sacrifié la vérité historique au but qu'il s'était proposé d'atteindre par son récit. Ce qui nous frappe surtout à ce point de vue dans le livre de Daniel, c'est l'uniformité des événements, qui contraste avec la variété infinie offerte chaque jour par la réalité, variété dans les accidents, variété dans les caractères des auteurs, variété aussi dans les leçons à tirer des événements. Or, il n'est pas difficile de ramener pour ainsi dire tous les récits de notre livre à un seul thème qui les domine tous, et que l'on pourrait énoncer de la manière suivante : *l'Israélite en contact avec le monde païen;* il peut en subir l'influence désastreuse (ch. I); tomber dans l'idolâtrie (ch. III); négliger ses devoirs envers Jéhovah (ch. VI); s'il échappe à ces dangers, ce n'est pas la faute des païens qui ne cessent de lui tendre des piéges, qui même le menacent de persécution et de mort dès qu'il refuse de suivre leur exemple (ch. III, VI). Mais, s'il reste fidèle, Dieu l'approuve et le fortifie (ch. I) Dieu le délivre des plus graves périls et sait l'arracher à la mort (ch. VI). Telle serait la morale d'un premier groupe de récits où l'Israélite est évidemment au premier plan. En revanche, un nouveau groupe nous montre surtout le païen, poussant l'arrogance jusqu'à profaner les vases sacrés de Jéhovah (ch. IV : 22, 26-29 [comp. I : 2]; V : 2-4; 22, 23); mais forcé, malgré la grandeur apparente de sa puissance, de reconnaître, en même temps que ses propres torts, la souveraineté du Dieu d'Israël, et l'efficacité de la protection que Dieu sait accorder à ses fidèles (ch. III : 31-IV : 34; V).

» Tel est le thème général des récits miraculeux du livre de Daniel. On conçoit que ce thème dût répondre parfaitement aux besoins qui se faisaient sentir pendant la période des persécutions d'Antiochus Epiphane. Tous ces récits, sans exception, s'appliquent aux rapports qui existaient à cette époque entre les Juifs et les païens. Daniel et ses amis d'une part, Nébucadnetzar, Belsatzar, et en général les adversaires de Daniel, de l'autre, ne sont que des types du pieux Israélite et du persécuteur païen au temps des Machabées, et ces types nous montrent comment l'un s'attire le jugement par sa résistance à la volonté de Jéhovah, et comment l'autre est comblé de bénédictions en récompense de sa fidélité envers Dieu. » (*Hist. crit.*, tome II, p. 562-564.)

D'après ce passage, nous devons admettre que l'auteur du livre de Daniel a voulu « présenter certaines vérités religieuses sous une forme saisissante et capable ainsi d'exercer une heu-

reuse influence sur ses contemporains. » C'est très bien! Mais ce but de l'auteur prouve-t-il qu'il n'a pas écrit une histoire? Avant de répondre à cette question, Kuenen ne peut s'empêcher de reconnaître que l'on écrit rarement l'histoire sans avoir l'intention de prouver quelque chose ; et il se hâte d'ajouter « qu'il appartient au sentiment critique, exercé par une longue expérience, de décider si, dans un cas déterminé, l'historien est ou non suspect d'avoir sacrifié la vérité historique au but qu'il s'était proposé d'atteindre par son récit. » Puis, immédiatement le professeur hollandais se met en devoir de nous démontrer qu'il possède « ce sentiment critique » et qu'il va établir que Daniel « a sacrifié la vérité historique » et qu'il s'est contenté d'écrire un roman. Nous attendons la preuve. Elle se réduit à dire que « ce qui le frappe « c'est l'uniformité des événements » racontés par Daniel, « qui contraste avec la variété infinie offerte chaque jour par la réalité. » C'est tout. Il nous sera bien sans doute permis de trouver que cette preuve est bien maigre. Elle établit simplement que Daniel n'a pas entassé dans son livre des digressions étrangères à son sujet ; qu'il a fait un triage; qu'il s'est, en un mot, contenté de raconter des événements qui manifestent la puissance et la gloire de Dieu et qui montrent les attentions qu'il a eues pour son peuple, même à une époque où il était devenu l'objet de châtiments exemplaires. Mais Kuenen ne peut pas se mettre dans l'esprit que les récits de notre livre aient pu se ramener à un seul thème. Cependant, il n'est pas difficile de voir que, dans chaque siècle, il se produit des faits historiques que l'on peut ramener à un même thème. Ainsi dans le cours de ces dix dernières années (1877-1887), il s'est produit des événements que l'on peut relier par une même pensée et inscrire sous une même rubrique. On a vu des sectaires acharnés qui ont travaillé à l'œuvre de la déchristianisation de la France et dont la fin a été si brusque, si tragique, que l'on peut considérer leur mort, prématurée et foudroyante, comme des avertissements donnés aux hommes pour leur rappeler leur dépendance et leur faiblesse. Nous voyons dans ces châtiments la main de la Providence qui se retrouve souvent là où l'on ne comptait pas la rencontrer. De sorte que nous pourrions résumer l'oraison funèbre de ces prôneurs d'athéisme par ces mots : Justice et expiation ! Dira-t-on que les récits de ces événements, dans lesquels nous pouvons très bien voir que le doigt de Dieu est intervenu, ont été faits, d'après un dessein préconçu, pour inculquer les vérités morales qu'ils renferment et qu'il faut écarter absolument tout ce que ces récits

semblent offrir d'historique, à cause de « l'uniformité de ces événements ? » Cette conclusion serait justement regardée comme une extravagance. Il y a aussi une certaine monotonie et une grande « uniformité d'événements » dans le récit des prix de vertu qui se renouvellent tous les ans à l'Institut. L'académicien chargé de faire le rapport n'a pas de peine à le constater. Cependant, parmi ces actes de dévouement, de vertu, il y en a toujours un très-grand nombre dont on ne peut nier la réalité historique. Nous n'avons donc pas besoin d'ajouter que, dès lors, on ne peut invoquer « l'uniformité des événements » racontés par Daniel contre le caractère historique de son livre. Ces récits concourent vers un même but ; ils sont parénétiques au plus haut degré. Mais ils ne sauraient déprécier en riant et transformer en roman un livre dans lequel ils sont racontés.

Ne sachant pas s'expliquer ce qu'il appelle « l'uniformité des événements » mentionnés dans le livre de Daniel, Kuenen a dédécouvert que les récits de ce livre « se ramènent à un seul thème : *l'Israélite en contact avec le monde païen ;* et il trouve que, d'un côté, le livre enseigne que « Dieu approuve et fortifie l'Israélite fidèle, » qu'il « le délivre des plus grands périls et sait l'arracher à la mort, » tandis que le païen est « forcé de reconnaître ses torts et la souveraineté du Dieu d'Israël. »

Il n'y a dans tout cela qu'une illusion d'optique trop familière aux rationalistes. Où ont-ils vu que Daniel expose cette thèse ? Ils ne l'ont vu nulle part dans son livre. Mais ils ont l'habitude de mettre dans le texte ce qu'ils veulent et ils n'ont ensuite aucune peine à en conclure ce qu'ils y ont mis, c'est-à-dire ce qu'ils veulent. Mais ils ont beau tourner et retourner les textes du prophète, ils n'y trouveront pas des promesses concernant les Juifs fidèles et des menaces contre les païens. Les faits miraculeux racontés par Daniel sont des faits particuliers et non des thèses générales. Daniel raconte les événements qui se sont passés pendant l'exil, mais il les raconte en historien et nullement pour établir que l'intervention divine se reproduira infailliblement dans d'autres temps de la même manière. Il se garde bien de dire que Dieu « délivrera l'Israélite fidèle des plus grands périls et qu'il l'arrachera à la mort. » Jamais Daniel ne cherche à faire passer les interventions divines du terrain de la réalité à celui d'une théorie générale. Il n'a pas établi en loi l'action, providentielle de Dieu à son égard et à l'égard de ses amis pendant l'exil. Il n'a jamais dit que ce que ce Dieu avait fait alors se reproduirait pour l'Israélite fidèle ; il n'a jamais dit que « tout

païen serait obligé de reconnaître ses torts et la souveraineté du Dieu d'Israël. » En un mot, ils lisent évidemment le livre de Daniel à contre-sens, ceux qui y transportent ces thèses.

Enfin Kuenen trouve que « le thème général des récits miraculeux de Daniel répondait parfaitement aux besoins qui se faisaient sentir pendant la période des persécutions d'Antiochus Epiphane. » Il a d'assez bons yeux pour voir que « ces récits, sans exception, s'appliquent aux rapports qui existaient à cette époque entre les Juifs et les païens. » Or, rien n'est plus faux.

Nous avons vu que ces récits miraculeux, ces interventions divines conviennent admirablement à l'époque de la destruction de Jérusalem et du Temple et pendant les soixante-dix ans de la Captivité p. 24-33). Mais nous cherchons vainement quelque indice montrant que ces récits s'appliquent à la période des persécutions d'Antiochus Epiphane. En faisant promettre des miracles à un pseudo-Daniel qui aurait vécu dans ce temps-là, les rationalistes lui mettent dans la bouche une contre-vérité patente et qui aurait scandalisé tous les vrais enfants d'Israël. Il est certain, en effet, que la période des Machabées fut caractérisée par l'absence de miracles.

Absence de miracles pendant la persécution d'Antiochus Epiphane. — Il est impossible, à moins d'être aveugle, de ne pas voir le contraste qui se trouve entre la période décrite par Daniel et la période des Machabées. Kuenen lui-même reconnaît que « le thème général des écrits de Daniel » est que « Dieu délivre et arrache à la mort l'Israélite fidèle » « et force le païen, malgré la grandeur apparente de sa puissance, à reconnaître la souveraineté du Dieu d'Israël. » Or, c'est précisément ce thème général qui ne trouve en aucune manière son application du temps des Machabées. Cette période est dépourvue de miracles : elle n'offre que des martyrs et des soldats.

On sait que lorsque Sennachérib vint assiéger Jérusalem, la puissante armée de ce fier monarque périt en une nuit sous le glaive de l'Ange exterminateur et que le prince humilié dut reprendre le chemin de Ninive. L'Ecriture nous apprend aussi qu'Héliodore ayant voulu s'emparer du trésor du temple, encourut un chatiment divin et que, satisfait de n'avoir pas perdu la vie dans cette circonstance, il immola une victime au Dieu des Juifs. Mais à partir des premiers événements qui signalent la persécution d'Antiochus, il n'est plus question de miracles ou d'interventions divines surnaturelles d'aucune sorte.

D'après Kuenen, le livre de Daniel aurait été publié peu de

temps avant la mort d'Antiochus, l'an 165 av. J.-C. D'un autre côté, nous savons que la persécution d'Antiochus avait commencé en 170. Il s'était donc écoulé cinq ans depuis que ce monstre avait commencé, avec rage, l'œuvre de la destruction du judaïsme. En 168, il interdit la célébration des sacrifices quotidiens; il établit un autel à la grecque au-dessus de l'autel des holocaustes et il y fit sacrifier des porcs à Jéhovah, ce qui était une horrible profanation. A cette même époque le tyran syrien avait déjà pillé et fait piller une ou deux fois le temple, mis la ville au pillage, massacré ou emmené captifs des milliers de Juifs, parmi lesquels il devait bien y avoir quelques justes. Et Jéhovah n'intervint pas!

Antiochus s'acharna à abolir la religion juive et il persécuta avec une violence inouïe les adorateurs de Jéhovah. Il prohiba, sous peine de mort, la célébration du sabbat, la circoncision des enfants mâles et l'observation de la loi mosaïque; il ordonna de déchirer les exemplaires des saints Livres, de les jeter au feu et de faire périr ceux qui les possédaient.

La persécution fut infatigable et chaque jour compta de nouvelles victimes. Une foule de gens de cœur méprisèrent les actes tyranniques d'Antiochus, préférant les châtiments et la mort même à l'abandon de la foi de leurs pères. On lacérait, à coups de fouets, les corps de ces malheureux, on les mutilait, on les crucifiait vivant encore. C'est ainsi qu'Eléazar, l'un des plus illustres docteurs de la loi, préféra se laisser massacrer plutôt que de manger de la chair de porc (II, Mach., VI, 18-31), et que la pieuse mère dont le martyre est raconté dans ce même livre (ch. VII) mourut avec ses sept fils dans les plus horribles supplices. Et cependant Dieu n'apparaît pas! Il laisse se combler la mesure des monstruosités décrétées par Antiochus. Les femmes qui pratiquaient la circoncision de leurs enfants étaient mises à mort, et les enfants étaient pendus dans la maison de leurs parents C'étaient bien là des Israélites fidèles que, d'après la théorie, attribuée à l'auteur du livre de Daniel, par Kuenen, Dieu aurait dû « délivrer des grands périls et arracher à la mort. » Il en est de même des Juifs qui moururent pour ne pas violer le jour du sabbat et pour observer la loi. Ainsi au second pillage du temple qui eut lieu l'an 168, Apollonius profita d'un jour de sabbat, pendant lequel il savait qu'il ne rencontrerait aucune résistance, et étant ainsi entré dans la ville, qui venait d'attester ainsi sa fidélité aux ordres de Jéhovah, il ordonna le massacre et l'incendie. D'autres Juifs qui s'étaient cachés dans des ca-

vernes pour célébrer le saint jour du sabbat furent dénoncés à Philippe qu'Antiochus avait chargé d'accomplir la ruine du culte judaïque. Ces malheureux n'ayant rien tenté pour se sauver, à cause de la sainteté du jour, furent brûlés vifs (II, Mach. 1-11). C'était bien là encore une occasion dans laquelle Dieu aurait dû intervenir, selon le thème supposé du livre de Daniel.

Cependant Dieu n'apparut pas et les récits miraculeux de ce livre ne trouvent aucune place dans la période de cette horrible persécution du Macédonien. Jéhovah n'y opposa qu'une race de héros, qui rendit à la nation juive son éclat et sa gloire : il suscita une phalange de valeureux soldats qui ne se contentèrent pas d'opposer une simple résistance passive, comme Daniel dans la fosse aux lions et ses trois amis dans la fournaise ; mais qui tinrent victorieusement la campagne contre les généraux d'Antiochus et lui firent une guerre terrible de partisans. En 168, Mathathias réfusa de sacrifier aux dieux grecs et d'abandonner la religion de ses pères. Mais il ne compta pas sur un miracle. Après avoir renversé l'autel païen, il s'écria : « Que tous ceux qui tiennent à la foi de leurs pères et qui ont le respect du Dieu tout-puissant me suivent. » Puis, il prend la fuite avec ses fils et il se dirige vers le désert où il organise une petite armée. Un an après, lorsqu'il sentit sa fin approcher, il ne promit pas à ses fils que Dieu ferait pour eux des miracles : il les exhorte à suivre fidèlement la voie qu'il leur a tracée ; il leur conseille d'observer pieusement les rites de leurs pères, d'être toujours des défenseurs de l'Alliance, de se tenir prêts à mourir pour le maintien de la loi, et il les assure que si Dieu les voit agir de la sorte, il ne les abandonnera pas (I, Mach., II, 49, 68 : Josèphe, *Ant. Jud.*, XII, VI, 3). Matathias bénit ensuite ses enfants et pria le Tout-Puissant de leur venir en aide et de rendre à son peuple élu la liberté de vivre sous sa loi sainte.

Son fils, Judas, qu'il avait désigné comme le plus propre à prendre la direction des affaires, travailla donc à se créer une armée. En peu de temps, il compta 6,000 soldats déterminés et dévoués jusqu'à la mort. Avec eux, il suivit le proverbe : Aide-toi, le Ciel t'aidera ! Ainsi le miracle qui eut lieu à cette époque ne ressemble en rien aux miracles qui avaient eu lieu pendant la Captivité : ce miracle fut une insurrection juive et un réveil du patriotisme chez quelques enfants d'Israël.

Sans doute, Judas Machabée, haranguant ses soldats, les exhorte à la piété envers le Dieu tout-puissant qui peut leur donner la victoire et il demande à Dieu sa toute-puissante as-

sistance. C'est dans ces sentiments que, avant la bataille d'Emmaüs, il adressa ainsi la parole à sa troupe : « Ceignez-vous les reins, soyez forts, et tenez-vous prêts pour demain matin : car mieux vaut cent fois mourir les armes à la main, que de vivre dans l'opprobre ! Maintenant, que la volonté de Dieu soit faite ! » (I, Mach., III, 40-60.) Ce grand Machabée implore selon son habitude la protection du Très-Haut ; mais il n'attend pas des miracles ; il ne se croise pas les bras. Général consommé, il distribue son armée d'après les lois de la tactique ; puis il fond sur les Grecs et les met en déroute.

Ainsi à cette époque, la nationalité juive retrouva son antique force et la religion de Jéhovah fut sauvée, non par des miracles, mais parce qu'un noyau de Juifs fidèles se défendit avec furie. On peut juger maintenant la légende rationaliste qui attribue au livre de Daniel la théorie, le « thème » que nous avons discuté et qui est si peu en rapport avec les faits qui se sont passés sous Antiochus. En effet, tel est le thème que nous offre cette légende : « L'histoire des miracles que Dieu a faits pour protéger Daniel et ses amis à la cour de Babylone et pour couvrir de honte leurs persécuteurs, doit montrer aux Juifs ce que Dieu fait pour ceux qui lui sont fidèles (Daniel n'a jamais dit cela ; il se contente de rapporter ce que Dieu *a fait* pendant l'exil et il ne dit rien de ce que ce souverain être fera pour les Juifs fidèles dans un autre temps ; d'ailleurs, depuis cinq ans que durait la persécution, les Juifs fidèles n'avaient pas vu des marques de cette protection miraculeuse et un pseudo-Daniel de ce temps-là qui aurait assisté aux massacres ordonnés par Antiochus n'aurait pas pu avoir l'idée de mettre en avant le « thème général » d'après lequel Dieu fait des miracles pour protéger l'Israélite fidèle), et les encourager à ne pas se laisser intimider par la persécution, à ne pas renier leur culte et à supporter avec courage le martyre. »

On voit que cet enseignement eût été loin d'être approprié à la période des luttes armées que soutinrent les Machabées contre leur persécuteur. Il eût été bien étonnant que ces Israélites ne se fussent pas dit, du moins après l'apparition du livre du pseudo-Daniel, qu'ils avaient bien mérité d'être, eux aussi, sauvés par un miracle des mains des généraux d'Antiochus, comme les trois confesseurs de leur foi, pendant l'exil, avaient été sauvés des mains de Nabuchodonosor.

Les exemples de la protection miraculeuse de Dieu pendant la Captivité ne préjugent donc en rien de ce que Dieu fera dans

d'autres temps. De ce que Dieu a fait des miracles à une époque, il ne suit pas qu'il doive en faire aussi dans une autre. Sans doute, Judas Machabée (I, Mach., VII, 41-42) put, avec raison, s'exciter à l'espoir de la victoire par le souvenir de l'armée de Sennachérib qui fut exterminée par l'Ange du Seigneur. Mais il ne se contenta pas de prier Dieu d'écraser ainsi l'armée syrienne : il n'attendit pas des miracles, tels que ceux qui sont attestés dans le livre de Daniel. Ausssitôt après sa prière, « les deux armées en vinrent aux mains. » (*Ibid.*, 43.)

Il est donc évident qu'un pseudo-Daniel du temps des Machabées n'aurait pu en aucune façon présenter une théorie d'après laquelle les Juifs fidèles devaient être protégés, comme Daniel et ses amis, d'une manière miraculeuse. A cette époque, Dieu, nous l'avons déjà montré, ne fit pas de miracles pour relever son peuple de l'abaissement où l'avaient jeté la méchanceté et l'impiété d'Antiochus. C'est ce que Reuss a très bien constaté en ces termes dans son introduction au premier livre des Machabées (p. 43) : « Nous ne saurions encore passer sous silence un fait assez digne de remarque, et en même temps on ne peut plus rare dans la littérature historique du peuple juif. Voilà un ouvrage qui d'un bout à l'autre avait à consigner dans ses pages tant de brillants exploits, qui porte partout l'empreinte d'un sentiment religieux des plus prononcés, et qui ne manque jamais l'occasion de faire hommage à Dieu des succès de la cause nationale : et pas une seule fois il n'y est question d'un miracle proprement dit. L'auteur, en racontant les victoires surprenantes remportées par une poignée de héros sur des armées plus ou moins nombreuses, se tient toujours dans les limites des conditions naturelles ; et tout en attribuant à la prière une efficacité non méconnaissable, il n'écarte jamais, pour dériver les effets de la cause, les éléments intermédiaires de la valeur et du dévouement des guerriers patriotes. »

Telle est, en effet, la situation du peuple juif dans cette épouvantable crise : Dieu ne voulait pas intervenir ; et Daniel visant cette période si terrible (VIII, 9-14 ; 23-25 ; XI, 31-45) ne parle pas de miracles qui se produiraient alors. A peine si l'on y trouve un mot qui pourrait peut-être indiquer une intervention surnaturelle du Très-Haut. Nous voulons parler du mot qui nous apprend que le roi persécuteur « périra sans que la main des hommes s'en mêle. » (VIII, 25.)

Et voilà le moment qu'un faussaire du temps des Machabées aurait choisi pour faire prédire au Daniel de l'exil que les Israé-

lites pieux seraient protégés par Jéhovah et qu'ils seraient préservés de la mort comme les trois hommes sauvés de la fournaise et comme Daniel délivré de la fosse aux lions ! Mais tous les Juifs connaissaient les faits qui venaient de se passer. Il ne leur aurait pas été difficile de protester contre ces prophéties du miracle à jet continu que le rationalisme, pour allégoriser les récits de Daniel, s'est vu contraint d'insérer dans le texte. Evidemment, la pseudo-critique ne pouvait pas se jeter dans le faux d'une façon plus complète. Tout le miraculeux raconté par Daniel est contraire à ce que nous voyons sous les Machabées. Les récits du prophète ne jaillissent pas des faits qui se produisirent alors parmi les Juifs. Aucun de ces récits n'est en situation et il est impossible de montrer les endroits où ils pourraient s'adapter. Nous ne voyons rien pendant cette persécution si violente qui se rattache à la protection surnaturelle des justes et à l'écrasement des païens.

Cependant Kuenen a osé dire que « Daniel et ses amis, d'une part, Nébucadnetzar, Belsatzar, et en général les adversaires de Daniel, de l'autre, ne sont que des types du pieux Israélite et du persécuteur païen au temps des Machabées. » Il n'a même pas craint d'ajouter, contrairement au témoignage des faits les plus évidents, que « ces types nous montrent comment l'un (le persécuteur païen) s'attire le jugement par sa résistance à la volonté de Jéhovah, et comment l'autre (l'Israélite pieux) est comblé de bénédictions en récompense de sa fidélité envers Dieu. » Après des affirmations aussi saugrenues, il n'y a plus qu'à tirer l'échelle.

Nous verrons plus loin que Nabuchodonosor et Balthasar n'ont pas été présentés par Daniel « comme des types du persécuteur païen au temps des Machabées. » Il sera facile de voir qu'il manque précisément à ces rois le trait spécial qui leur aurait donné quelque ressemblance avec le tyran macédonien. Nous constaterons aussi qu'un pseudo-Daniel machabéen n'aurait pas manqué d'introduire ce trait dans les prétendus « types » d'Antiochus. Contentons-nous pour le moment de contempler Kuenen s'enfonçant de plus en plus dans le pays des chimères à propos des miracles que son pseudo-Daniel aurait placés si maladroitement au temps des Machabées. Le critique hollandais trouve donc que son Daniel « tend a rehausser autant que possible le caractère miraculeux, et à exclure d'avance toute explication naturelle ou psychologique » (ch. I : 15 ; II : 10, 11, 27, 28 ; III : 15, 17, 20-27 ; VI : 17, 24-25). Puis, il ajoute : « On est en droit d'affirmer que

l'auteur fait parade de son supranaturalisme, et qu'il s'est efforcé de faire accepter à ses lecteurs ses idées sur la manière dont Dieu gouverne le monde. Ne serait-ce pas là un indice qu'il a voulu écrire autre chose que de l'histoire pure et simple, et que ses récits ont, avant tout, une tendance parénétique? » (p. 561.)

A cette question que l'auteur ne se donne pas la peine de résoudre, tant la réponse lui paraît abonder dans son sens, nous opposerons un démenti formel. Des faits que nous avons exposés, il suit évidemment qu'un homme qui aurait écrit du temps des Machabées n'aurait pas eu la pensée de faire « parade de son supranaturalisme, » qui eût été, à cette époque, complètement hors de saison. De sorte que plus Kuenen constate la disposition de l'auteur à « rehausser autant que possible le caractère miraculeux, » plus il prouve que l'auteur n'écrivait pas au temps de la persécution d'Antiochus. Par conséquent, cette mention réitérée du miraculeux, dans le livre de Daniel, est, au contraire, un indice que l'auteur n'a pas en vue un but parénétique visant la période des Machabées, et que l'on ne peut arguer de ces récits miraculeux qu'il a écrit autre chose que de l'histoire pure.

Achevons enfin de régler nos comptes avec le professeur de Leyde en examinant sa dernière objection relative au but de Daniel. Il s'exprime ainsi : « Le rapport établi par l'auteur entre la profanation des vases sacrés et la chute de la monarchie chaldéenne prouve une fois de plus combien peu il se soucie de la vérité historique. L'idée de cette connexion n'a pu venir qu'à un écrivain imbu des idées particularistes d'Israël. » (*Ibid.*, p. 563.)

Il nous semble, au contraire, qu'un écrivain de l'époque des Machabées n'aurait pas eu l'idée de cette connexion. Que voyait-il à cette époque? Antiochus n'avait-il pas emporté les vases sacrés? Cet ennemi acharné du judaïsme n'avait-il pas depuis trois ou quatre ans, à l'époque où le livre est censé avoir apparu, souillé le temple de l'Eternel de la façon la plus criminelle? Cependant cette profanation du temple n'avait pas été suivie de la punition immédiate du coupable. Dans quel but le pseudo-Daniel aurait-il imaginé entre le crime de Balthasar et son châtiment une connexion qui ne s'était pas produite à l'égard du monstre qui s'appelait Antiochus Epiphane? C'est précisément ce prétendu Daniel machabéen qui se serait abstenu d'établir une comparaison qui était si loin de tourner à l'avantage de la thèse qu'on lui prête. Tandis que le vrai Daniel, soucieux de la vérité historique, se contente de mentionner un événement dans lequel le Très-Haut manifesta sa puissance pen-

dant la période de l'anéantissement apparent de son peuple. Du reste, il n'est pas vrai que Daniel associe cette intervention divine avec la chute de la monarchie chaldéenne. L'avènement de Cyrus n'eut pas lieu à cette époque. Le fait rapporté par le prophète se rattache au meurtre de Balthasar par des conjurés qui, dans des vues que nous exposerons plus loin, mirent à sa place un gendre de Nabuchodonosor. Il n'est pas vrai, d'ailleurs, que la connexion du crime de Balthasar et de son châtimeut n'a pu venir qu'à un écrivain de l'époque des Machabées « imbu des idées particularistes d'Israël. » Cette idée a été provoquée par le fait, par une intervention de Celui qui a voulu de la sorte, au temps de l'exil, subvenir aux besoins des Juifs tourmentés alors, plus que jamais, par les angoissantes questions de la vérité du mosaïsme et excités à abandonner le Dieu de leurs pères. En donnant à son peuple des preuves de sa puissance, Jéhovah, le Dieu vivant, qui pouvait passer aux yeux du grand nombre, comme un dieu vaincu par les dieux païens, donnait aux enfants d'Israël des preuves de sa puissance et l'aidait ainsi à conserver sa foi aux immortelles destinées de la nation élue. Jéhovah attestait d'ailleurs ainsi aux païens que lui seul domine et gouverne les rois et les peuples.

Après la réfutation que nous venons de faire de la thèse rationaliste, nous n'avons pas de peine à la reconnaître sous la forme que Reuss lui donne et à motiver la répulsion qu'elle doit nous inspirer. Ce critique ne se préoccupe même pas de prouver cette thèse; il émet les oracles suivants à propos des six premiers chapitres qui, d'après lui, ne seraient qu'un roman : « Cette première partie fait ressortir sous une forme historique : 1° l'obligation pour les pieux Israélites d'éviter toute souillure païenne, en l'étendant jusqu'aux occurences de la vie domestique dont la loi mosaïque ne s'était pas occupée, mais qui avaient été réglées par une tradition plus exigente ; 2° la perspective que les monarques païens mêmes seront obligés de reconnaître Jéhovah et de lui rendre hommage, sous peine d'être écrasés par sa colère ; 3° la certitude que toutes les puissances terrestres, quelque formidables qu'elles soient, finiront par faire place à une constitution du monde où les saints (c'est-à-dire le peuple élu) domineront seuls, sans avoir à craindre un retour de fortune; 4° l'assurance que la protection du ciel ne fera pas défaut à ceux qui, pour garder la foi, ne reculeraient pas devant le sacrifice de la vie. » (*Ibid.*, p. 208.)

Nous ne croyons pas avoir besoin de souligner par de longues

réflexions ce roman rationaliste. Il est facile de voir que tout cela détonne et n'a aucun rapport avec la période des Machabées. 1° Il ne s'agissait nullement à cette époque de « faire ressortir l'obligation d'éviter des souillures dont la loi mosaïque ne s'était pas occupée. » La persécution d'Antiochus visait les pratiques fondamentales du culte judaïque et c'était la vie même du mosaïsme qui était menacée ; 2° Daniel n'affirme en aucune façon que « les monarques *seront* obligés de reconnaître Jéhovah et de lui rendre hommage, sous peine d'être écrasés par sa colère. » Cette promesse qui ne concorde guère avec le train ordinaire des choses ici-bas n'est écrite nulle part dans le livre de Daniel et il eût été trop facile de montrer que, dans mille circonstances, cette prétendue prophétie n'e s'était pas accomplie. Les rationalistes ne tiennent pas assez compte d'une réalité qui domine tout ce débat. Ils abandonnent le réel pour l'imaginaire et ils ne voient pas que les peintures de Daniel ne contiennent que des vérités historiques, des événements qui se sont passés de son temps, en un mot des faits : Dieu a secouru Daniel et ses amis dans telle et telle circonstance. Mais de ces mesures accidentelles, les fameux critiques veulent en faire des lois. Le texte a beau ne nous montrer là qu'interventions passagères, exceptionnelles, propres au temps de l'exil ; les critiques négatifs ont « besoin d'introduire dans le texte une intention qui n'y est pas. » Comme ils ne veulent rien voir dans le livre de Daniel qu'un but parénétique et polémique, ils voudraient que l'auteur eût fait du miracle un mode permanent de l'action divine dans le monde. Or, c'est précisément ce qu'il n'a pas fait ; 3° quant à la prophétie des quatre empires après lesquels apparaîtra le règne du Messie, il est difficile de voir ce qu'elle venait faire au temps des Machabées. Le pseudo-Daniel n'aurait eu qu'à prédire l'avènement du Messie, sans se préoccuper de retracer, avec des traits parfaitement babyloniens, un passé qui était bien passé, et dont la description n'offrait aucun intérêt aux guerriers qui ne songeaient guère alors qu'à combattre contre les troupes d'Antiochus ; 4° la thèse qui couronne ce chef-d'œuvre de Reuss est encore plus absurde. Il a pu se figurer qu'un écrivain de l'époque des Machabées a osé assurer à ses concitoyens que « la protection du Ciel ne fera pas défaut à ceux qui, pour garder la foi, ne reculeraient pas devant le sacrifice de la vie. » Ainsi voilà les soldats machabéens bien avertis : ils n'ont qu'à attendre des miracles ! L'ennemi ne pourra rien contre eux ! Tels sont les aphorismes vides de sens dans lesquels se complait la critique

rationaliste. Nous n'avons pas besoin d'insister pour faire remarquer qu'ici, comme partout, cette critique est l'inconséquence même. Aucun homme sensé, observant sans passion et sans parti pris, ne saurait nier que Daniel se contente de raconter quelques faits arrivés de son temps et que ces faits ne peuvent en aucune façon être considérés comme de thèses propres à toutes les époques. Considérées par les Juifs de l'époque des Machabées au point de vue des allégoristes, ces thèses auraient paru si contraires aux événements qui se passaient sous leurs yeux, que tout le livre que la pseudo-critique suppose avoir paru à cette époque, aurait été repoussé comme démenti par les faits.

L'allégorisme de la Dédicace de la statue, de la folie de Nabuchodonosor, du festin de Balthasar et de la fosse aux lions. — Nous exposerons plus loin (§ VI) les preuves de l'historicité des récits de Daniel et, par suite, de l'authenticité du livre. Il nous suffira d'examiner ici ces récits au point de vue du but que les rationalistes se plaisent à leur attribuer. Ils prétendent que le pseudo-Daniel de leur invention a voulu présenter sous la forme de symboles et de visions des faits relatifs à Antiochus Epiphane. Les adeptes de ce symbolisme se croient assez adroits pour escamoter les faits les plus éclatants avec la dextérité du prestidigitateur qui fait disparaître une muscade. Mais il ne nous sera pas difficile de débiner leur truc.

Déjà, nous avons montré que le premier chapitre n'a pas pour but d'établir que Dieu accorde généralement ou qu'il accordera des dons surnaturels aux Juifs pieux (p. 193). Nous verrons tout à l'heure que le second chapitre n'a pas pour but de prédire le renversement de l'empire d'Antiochus Epiphane. Contentons-nous pour le moment d'examiner le but que, d'après les rationalistes, l'auteur se serait proposé dans les chapitres III-VI.

La statue. — Le troisième chapitre (Dédicace de la statue) ne nous offrirait qu'une allégorie. C'est ce que veut expressément Lengerke qui a pris à partie Bertholdt (p. 105), pour avoir dit que l'histoire racontée dans ce chapitre renferme une base réelle, un germe de vérité. En effet, Bertholdt qui va cependant bien loin dans la critique dissolvante, a été un peu plus modéré que de coutume dans cette circonstance. Il admet que Nabuchodonosor fit élever une statue et qu'il convoqua ses officiers pour en solenniser la dédicace. Bertholdt accorde aussi que les compagnons de Daniel, fidèles à leurs croyances, refusèrent l'hommage demandé, et furent, par suite, condamnés à un sévère châtiment, dont Daniel probablement procura une dispense.

Lengerke qui, comme on sait, n'y va pas par quatre chemins, trouvant sans doute que l'opinion de Bertholdt n'est pas assez pleine de fantaisies, déclare qu'elle doit être rejetée (*abzuweisen ist*). Il faut que tout le récit ne soit qu'une fiction. Lengerke déclare donc que Bleek a très bien discerné la tendance parabolique de ce morceau. Tout ce discernement de Bleek consiste à avoir affirmé, sans preuves, que « l'auteur voulait seulement par tout ce récit symbolique, affermir ses compatriotes dans leur attachement au culte de leurs pères, et les exhorter à tout souffrir, plutôt que de s'écarter, ne serait-ce qu'un instant, du culte de Jéhovah ou de rendre aux idoles un hommage religieux quelconque. » Bleek ajoute que « cette tendance vivement exprimée (17, 18) est suivie des prédictions connues : « Jéhovah aura le dessus ; il montrera à ses trois serviteurs son puissant secours et leurs persécuteurs eux-mêmes seront forcés de reconnaître sa puissance. » N'oublions pas qu'il s'agit de prouver que ce récit n'est qu'une fiction et que Bleek se contente d'appuyer son hypothèse sur une simple affirmation.

Tout se réduit du reste à faire dire à Daniel ce qu'il ne dit pas. On peut, en effet, éplucher le texte tant qu'on voudra : on y trouvera seulement que le prophète se contente de raconter des faits qui prouvent que ses trois amis étaient très attachés au culte mosaïque, et qu'ils ne voulurent pas rendre un hommage religieux à l'idole de Nabuchodonosor. Il est vrai qu'une leçon morale religieuse ressort de ce récit ; mais il ne suit nullement de là que ce récit soit parabolique et qu'il ait été imaginé et composé en vue de cette leçon. Le même chapitre montre aussi que Jéhovah a eu le dessus et que ses trois serviteurs ont été efficacement secourus. Mais nous cherchons vainement dans cet exposé une preuve qui donne le droit de conclure que tout le récit est une pure fiction. Bleek a donc recours à une autre affirmation aussi peu motivée que la première. Il prétend que la statue mentionnée par Daniel n'est qu'une allusion à la statue qu'Antiochus Epiphane aurait établie dans le temple de Jérusalem. « Nous ne pouvons, dit-il, nous empêcher de penser à Antiochus Epiphane qui, après avoir pris Jérusalem par surprise, pillé et profané le temple, le consacra à Jupiter Olympien et offrit des sacrifices païens sur l'autel des holocaustes, après que « l'abomination de la désolation, » sans doute la *statue de Jupiter* eut été érigée sur cet autel. »

Malheureusement pour le critique rationaliste, cette statue, imaginée par des esprits peu attentifs et mal renseignés, n'est

qu'une fiction. Lengerke lui-même reconnaît que Bleek se trompe lorsqu'il prend « l'abomination de la désolation » pour « une statue de Jupiter Olympien (*Bleek irrte darin, dass er den « Greuel der Verwüstung » für eine Statue des Jupiter Olympius hielt*). Lengerke a très bien compris qu'il ne pouvait s'empêcher de donner sur ce point raison à Hengstenberg (*Beiträge*, I, 86) (1).

Mais nous ne voulons pas insister sur ces divergences qui indiquent toutefois des faits historiques tout différents ; et nous demandons seulement aux rationalistes de prouver que la statue d'or de Nabuchodonosor était, dans la pensée de l'auteur du livre de Daniel, le symbole de l'autel idolâtrique d'Antiochns. Or, c'est précisément le point capital de cette thèse que Bleek a vainement essayé de motiver. Lengerke et tous les critiques de son école n'ont pas été plus heureux que lui. Ils n'ont produit aucune raison qui montre que la statue, mentionnée par Daniel, n'est qu'une allégorie de l'autel qu'Antiochus établit dans le temple de Jérusalem; ils n'ont rien trouvé qui montre que l'auteur ait eu le dessein de faire un récit parabolique. Tout y montre, au contraire, que ce récit est historique (§ VI). Qu'on lise le chapitre relatif à la dédicace de la statue et l'on ne pourra s'empêcher de reconnaître qu'il y a là des situations historiques vraies, nullement recherchées. Il est vrai que Nabuchodonosor veut faire adorer cette statue. Mais c'est la manie de tous ces rois babyloniens, persans, grecs de vouloir se faire adorer (p. 34). Si l'auteur avait voulu présenter Nabuchodonosor comme le type de celui qui veut forcer les Juifs à adorer des idoles, si, disons-nous, l'auteur avait voulu décrire l'oppression d'Antiochus, il nous aurait donné un portrait de Nabuchodono-

(1) Il est, en effet, par trop facile de constater qu'il n'est jamais fait mention de cette idole dans les trois récits que nous possédons au sujet de la profanation du temple (I, Mac. 1, 44-64 ; II, Mac. VI, 1-11 ; Josephe Antiqq., XII, 5, 4 ; Guerre des Juifs, I, 1 ; I, 2). Tout au contraire, les récits de la profanation et de la purification nous apprennent que l'objet abominable était un autel païen construit sur l'autel de Dieu. L'auteur du premier livre des Machabées dit (ch. I, 54) : « Ils bâtirent (ῳκοδόμησαν) *une abomination de désolation* sur l'autel. » On ne dit pas d'une statue qu'elle est « bâtie. » D'ailleurs le récit continue ainsi : « et dans toutes les villes de Judah, à l'entour, ils bâtirent des autels. » En racontant la profanation du temple, le même auteur dit : « Et le 25e jour du mois, ils sacrifièrent sur l'autel (Βωμὸν) qui était sur l'autel (*ibid.* 62) ; » et, dans le récit de la purification : « Ils emportèrent dans un lieu impur les pierres qui avaient servi à la profanation (*ibid.* IV, 43). »

sor tout différent. Dans le livre de Daniel, ce roi ne nous est jamais présenté comme ayant essayé, directement et sciemment, de forcer les Juifs à apostasier. En ce qui concerne la dédicace de la statue, il n'avait convoqué nommément que des fonctionnaires, et il ne se proposait en aucune façon de viser les enfants d'Israël.

Mais, d'un autre côté, s'il est vrai, comme les sages nous l'enseignent avec raison, qu'en toutes choses il faut considérer la fin, nous devons nous demander dans quel but le pseudo-Daniel aurait décrit avec tant de détails la scène de la statue érigée dans la plaine de Doura. Pour nous renseigner sur ce point si important, nous n'avons qu'à nous adresser aux savants du rationalisme que cet imposteur a mis dans sa confidence. Il nous suffira donc de citer ce que Reuss — les autres rationalistes n'ont pas trouvé mieux — dit à propos de notre troisième chapitre : « Cette page peut être envisagée comme une espèce de programme. Elle est destinée à glorifier la fidélité religieuse, à exalter le courage de ceux qui aiment mieux souffrir une mort cruelle que de renier la foi de leurs pères, et à leur promettre implicitement l'assistance du ciel, qui a toujours le pouvoir de les sauver » (Bible, VII, p. 206). Voilà qui est bien. Mais le critique aurait bien pu voir que précisément l'explication qu'il donne, le but qu'il introduit dans ce chapitre, que tout cela, en un mot, ne rime à rien au temps des Machabées. Peut-on s'imaginer que tous ces détails, d'une vérité historique étonnante, auraient été accumulés pour en venir à ce résultat : Laissez-vous lier et jeter dans les flammes comme les trois amis de Daniel ; Dieu interviendra et il vous préservera de toute atteinte du feu (de tout danger de mort) ; bien plus, le roi (Antiochus), frappé de stupeur, vous élèvera en rang et en dignité. Comme tout cela était bien approprié à la situation faite aux Juifs sous la persécution d'Antiochus, dans laquelle précisément le Très-Haut avait, à dessein, résolu de ne pas se manifester par des miracles. De fait, depuis cinq ans que durait la persécution, il n'était pas intervenu d'une façon miraculeuse. Une nouvelle ère avait commencé pour le judaïsme palestinien : une partie de la nation, l'élite des Juifs fidèles à leur Dieu, avait pris les armes pour sauver la religion menacée par les entreprises tyranniques d'Antiochus. Et c'est alors qu'un écrivain inconnu serait venu leur dire : Imitez Azarias et ses amis : laissez-vous lier ; en d'autres termes, laissez-vous faire prisonniers : le Très-Haut vous préservera de la mort et vous ne serez ni brûlés, ni passés

par les armes, ni empalés, ni crucifiés! Vraiment, les rationalistes qui disent que leur pseudo-Daniel a promis aux Juifs fidèles que Dieu les sauverait comme il l'avait fait pour leurs trois corréligionnaires; les fameux critiques qui trouvent, dans la soumission de ces trois confesseurs de leur foi, un « programme destiné à exalter le courage, » c'est-à-dire à exalter le patriotisme des Juifs qui, depuis trois ans, prenaient part au mouvement national dont les Machabées étaient l'âme et le bras; ces fins critiques, dirons-nous, ne font pas l'éloge de leur intelligence. Il est, en effet, par trop évident que les nouvelles combinaisons au moyen desquelles le rationalisme s'efforce d'arranger à sa guise le livre de Daniel ne sont pas en rapport avec l'époque. Aucun esprit vraiment sérieux n'admettra qu'un Juif pieux du temps d'Antiochus Epiphane ait décrit une fête babylonienne, avec une connaissance de la couleur locale qu'il n'aurait pas pu se procurer à cette époque, pour en venir à conseiller aux Machabées et à leurs soldats de s'endormir à leur poste, l'arme au bras ou au fourreau, et d'attendre des miracles.

La folie. — Le quatrième chapitre est une proclamation de Nabuchodonosor qui raconte un songe dans lequel un Saint du Très-Haut lui a prédit qu'il perdra la raison et qu'il sera réduit à la condition des bêtes, jusqu'à ce qu'il ait reconnu le Dieu du ciel. Dans cet édit, le roi ajoute que son bon sens lui revint et qu'il proclama la grandeur du Dieu des Juifs.

Les critiques n'ont aucune raison de douter de l'exactitude et de l'historicité de ce récit. Il est vrai que les allégoristes ne sont pas de cet avis. Lengerke voit encore ici, avec Bleek, que la prophétie de la folie a une tendance parénétique. Voici ce que Bleek a découvert dans le chapitre IV : « Le récit a pour but de mettre devant les yeux du despote syrien des menaces et une prédiction du sort qui l'attend s'il persiste dans son arrogance et dans son crime; il contribuera un jour par son infortune, par le châtiment que son orgueil aura mérité, à faire connaître parmi les hommes la puissance et la grandeur de Jéhovah; et ce sera seulement lorsqu'il aura reconnu sa faiblesse et sa dépendance de Jéhovah comme roi du ciel et de la terre, qu'il possèdera son royaume en paix : cette tendance parénétique est évidente dans divers passages, versets 14, 22, 29, 31, 32, 34. » Telle est la théorie de Bleek. Après l'avoir adoptée, Lengerke avoue qu'on a nié que Nabuchodonosor soit le type d'Antiochus. Il y manque, en effet, comme l'ont prouvé Hengstemberg et Kirms, le point essentiel et caractéristique qui aurait fait du premier un

type du second. Un pseudo-Daniel machabéen aurait certainement imaginé et mis en relief, dans le roi de Babylone, un côté persécuteur des Juifs ; il aurait insisté sur ce point et il aurait rattaché la folie de ce monarque à la destruction de la Ville sainte et du Temple. Or, il n'y a rien dans le chapitre IV qui indique que le châtiment a été amené à cause de l'oppression du peuple de Dieu. Mais pour renverser l'hypothèse du rationalisme, il suffit de mettre en parallèle, d'un côté, Nabuchodonosor atteint d'une démence physique et remontant sur son trône après s'être humilié devant Dieu, et, d'un autre côté, Antiochus qui ne fut pas surnommé l'Insensé pour avoir persécuté les Juifs, mais qui, frappé subitement d'une maladie mortelle, fut irrémissiblement condamné et ne put, malgré son repentir, obtenir sa guérison.

Voici du reste comment Reuss, entre tous, commente ce chapitre IV. « Le lecteur, dit-il, ne manquera pas de se convaincre, à son tour, qu'il a ici affaire à une espèce de parabole qui doit établir cette vérité, que c'est une folie de s'insurger contre le seul vrai Dieu et de méconnaître sa souveraineté absolue » (p. 207). Il est très vrai que cette insurrection contre Dieu est une folie. Mais on sait aussi que cette folie a été le partage de tous les rois de Perse et des Macédoniens leurs successeurs. Le but de la prétendue parabole aurait été de montrer que tout usurpateur des attributs divins était châtié comme Nabuchodonosor. Il est difficile de croire que, du temps des Machabées, un pseudo-Daniel eût pu prêter au Daniel de l'exil une prophétie qu'il savait démentie par les faits. D'ailleurs, Reuss se garde bien de montrer que le chapitre IV est « une espèce de parabole. » Nous savons déjà qu'il est inutile de demander à nos adversaires un semblant de preuve qui leur permette de soutenir qu'il n'y a pas là un récit historique. Celui qui demanderait une preuve serait bien naïf : une pirouette de la critique rationaliste doit lui suffire. C'est pourquoi Reuss se contente de confirmer sa thèse en répétant le refrain ordinaire que voici : « On n'aura pas de peine à comprendre que Neboukadneçcar représente Antiochus fou, blasphémateur et persécuteur, et cela à une époque où l'on pouvait encore croire qu'il reviendrait à la raison. » (P. 207)

D'abord, ce critique serait bien en peine de prouver ce dernier point, car, sans parler des rationalistes qui soutiennent que le livre a paru après la mort du tyran syrien, il n'est pas possible d'admettre qu'un écrivain juif du second siècle ait imaginé ce

décret et fait tout ce tableau uniquement pour apprendre à Antiochus (vivant ? mort ?) que Nabuchodonosor fut châtié de Dieu, tandis que lui, Antiochus, qui a agi d'une façon plus criminelle que le roi de Babylone, n'a pas été réduit à vivre avec les bêtes. Jamais un écrivain de cette époque n'aurait pu avoir la pensée de faire lire aux soldats machabéens tous les détails du songe et de prolonger cette évocation, pour leur montrer qu'Antiochus se convertirait, reviendrait à de meilleurs sentiments et reconnaîtrait la souveraineté de Jéhovah. Il ne se fût pas trouvé un lecteur qui n'eût senti que l'écrivain, pour arriver à ce dénouement, n'aurait pas eu besoin d'une si longue description.

D'un autre côté, il est facile de voir, ainsi que nous l'avons déjà fait observer, que, si un écrivain du temps des Machabées avait voulu faire de Nabuchodonosor un type d'Antiochus, il aurait donné à son modèle une physionomie toute autre. Il aurait eu surtout en vue de montrer que ceux qui persécutent la nation juive sont punis par Jéhovah. Or, précisément nous voyons ici que Nabuchodonosor n'est pas puni pour avoir fait la guerre aux Juifs ou pour avoir détruit Jérusalem et le Temple. Le roi de Babylone devint fou à cause de son orgueil qui le portait à se croire au-dessus de Dieu. Un écrivain palestinien du temps des Machabées aurait donné une cause de la démence du grand roi plus en rapport avec la situation : l'auteur en aurait fait un persécuteur et il l'aurait montré réduit à brouter l'herbe des champs en punition de la guerre faite aux serviteurs de Jéhovah.

Il n'est pas vrai non plus que la folie de Nabuchodonosor soit l'image de la folie de celui qui fut surnommé Ἐπιμανής (fou) au lieu de Ἐπιφανής (illustre). Antiochus reçut le surnom d'insensé, en 166 av. J.-C., non pas à cause de sa conduite envers les Juifs, mais à cause des dépenses folles qu'il fit pour fonder, près d'Antioche, des jeux solennels en l'honneur d'Apollon. D'ailleurs sa folie ne fut pas caractérisée au point de vue physique et elle ne ressemble en rien à celle de Nabuchodonosor.

Remarquons enfin que Reuss paraît avoir jugé lui-même que son explication de la folie de Nabuchodonosor n'était pas suffisante, car il dit à propos de cette même description de la folie du roi : « Cela signifie simplement que l'homme privé de son bon sens, et négligeant ainsi les soins qu'on donne au corps, finit par revenir à l'état sauvage, même dans son extérieur. Cela suffit pour l'explication du texte, et il est superflu de rappeler des cas de folie où des hommes ont cru être des bêtes. L'auteur

ne dit rien de cela. D'après lui, le roi avait perdu sa raison, voilà tout » (p. 247). La « parabole » du chapitre IV n'aurait ainsi pour but que de recommander la propreté, « les soins du corps, » négligés sans doute par Nabuchodonosor (Antiochus), et elle ne formerait qu'un chapitre d'un traité d'hygiène. Vraiment, la critique rationaliste est une belle chose!

De notre côté, nous admettrons très volontiers que les considérations qui précèdent suffisent pour nous permettre de soutenir que l'histoire du châtiment de Nabuchodonosor montre que « c'est une folie de s'insurger contre le seul vrai Dieu et de méconnaître sa souveraineté. » Mais nous ajouterons qu'elles nous donnent aussi le droit de dire bien haut que la moralité de cette histoire ne prouve pas qu'il n'y a ici qu'une « parabole. » Il fallait prouver que cette histoire n'est pas une histoire : mais la preuve de leur thèse est ce qui préoccupe le moins Reuss, Kuenen, Lengerke et les autres critiques de cette trempe.

Le festin de Balthasar. — Ces mêmes critiques ne voient dans le châtiment de ce roi qu'un avertissement poétique donné à Antiochus, en même temps qu'un encouragement donné aux Israélites. Ainsi, Lengerke trouve que le récit du festin de Balthasar est une fiction dont le but est de glorifier Daniel et de montrer le jugement du tyran, c'est-à-dire d'Antiochus Epiphane. Dans ce morceau l'auteur, voyant que toute espérance de conversion s'est évanouie, se propose d'annoncer à ce roi que sa ruine est certaine et irrévocable. C'est là encore une hypothèse dont nous chercherions en vain la preuve. L'exégèse rationaliste n'est, en effet, qu'une exégèse d'imagination. Nous apprenons donc ici qu'un événement de la vie d'Antiochus a donné occasion au pseudo-Daniel, contemporain de ce roi, d'imaginer la profanation des vases sacrés par Balthasar et ses convives. On raconte, en effet, d'Antiochus, comme quelque chose de souverainement impie, qu'il entra dans le temple et qu'il en enleva avec ses mains impures, les vases sacrés, l'autel d'or, la table des pains de proposition, les encensoirs d'or et divers autres objets qui servaient au service du temple (I, Mach., I, 23-24; II, Mach., V, 15-21).

Le lecteur remarquera d'abord sans peine que Balthasar n'a pas dévalisé le temple, comme son père l'avait fait et comme Antiochus le fit plus tard. Dès lors, on ne voit pas comment les événements relatifs au pillage du temple par ce dernier roi auraient suggéré l'idée d'une profanation arrivée dans un festin donné par un roi babylonien fils et successeur de Nabuchodo-

nosor. Lengerke se contente de prouver son affirmation gratuite par une autre affirmation qui ne lui coûte pas davantage. Il prétend tout simplement que l'auteur eut, dans l'acte de spoliation d'Antiochus, une occasion de modifier l'histoire (*die Geschichte zu modificiren*) et que, lorsqu'il voulut décrire le dernier festin de Babylone (Lengerke ne savait pas qu'il y eut encore trois rois dans cette ville avant sa conquête par Cyrus), il n'eut qu'à représenter l'événement comme s'il avait eu lieu (p. 242). Ce n'était pas plus difficile que ça ! Daniel décrit un fait tout autre, mais c'est égal : ce n'est que le même fait !

Il est bon de noter, d'un autre côté, qu'Antiochus ne se proposa pas de « profaner » les vases sacrés et que le vol qu'il commit ne fut qu'une spéculation financière. Nabuchodonosor avait aussi fait enlever le vases sacrés du temple et les rationalistes ont dit que le récit relatif à ces vases, tansportés à Babylone, n'a pour but que de montrer le pillage sacrilège des trésors sacrés du temple par le tyran syrien. Mais comment se fait-il que l'auteur du livre de Daniel n'ait pas insisté sur l'outrage que Nabuchodonosor avait ainsi fait au Très-Haut et ne se soit pas servi de cette spoliation (ch. I, 2), pour imaginer un châtiment associé à ce crime ? Le roi de Babylone fut, en effet, plus coupable à cet égard qu'Antiochus, car il mit dans la salle du trésor de son Dieu, les vases sacrés de Jéhovah, comme symboles de la défaite et de la captivité de ce Dieu. N'ayant pu, selon l'usage, emporter l'idole de ce Dieu, il avait pris les objets qui lui étaient consacrés et les avait emprisonnés dans son laraire. Le pseudo-Daniel du temps des Machabées aurait évidemment fait beaucoup plus ressortir ce sacrilège et il n'aurait pas manqué de l'associer à la folie de Nabuchodonosor ou à tout autre châtiment. Il n'aurait pas eu besoin de la sorte d'imaginer les événements du festin de Balthasar. D'autant plus que Nabuchodonosor suffisait seul pour réprésenter tout ce que le pseudo-Daniel, d'après les rationalistes, a attribué à Balthasar.

En effet, Lengerke dit, à propos de V, 18, que c'est Antiochus Epiphane qui est l'image du roi qui oublie Dieu, et il ajoute : « 5, versets 18 à 20, on lui cite un exemple qui lui a été appliqué à lui-même au chapitre IV, cela vient, ajoute-t-il, de ce que le chapitre V a été composé après le chapitre IV. lequel a été rédigé dans un temps et dans une disposition où le prophète avait encore l'espérance de ramener le despote à de meilleurs sentiments. Il n'a plus cet espoir ; il lui annonçe sa chûte et met à profit l'*hagada* qui se rapporte à une précédente période

du despote, pour lui représenter plus fortement son état présent sans espoir, et pour lui dire ce qui aurait pu le sauver si ce n'était pas trop tard. » Tel est le roman de Lengerke, adoptée par Cahen. Pour le repousser, il suffira de demander à ces critiques imaginatifs pourquoi l'auteur a laissé mourir Nabuchodonosor (Antiochus), et amené son fils Balthasar (Antiochus) sur le trône. Il aurait pu si facilement mettre tout sur le dos du premier de ses rois. Après l'avoir fait revenir de sa folie et l'avoir converti, le pseudo-Daniel n'aurait eu qu'à supposer une rechute de ce même monarque dans son péché d'orgueil, et faire apparaître le terrible *menê, ṭeqel, û-farsin*. En un mot l'auteur aurait été amené tout naturellement à grouper tous les événements autour de la figure de Nabuchodonosor, qu'il a si vivement éclairée.

D'ailleurs si un écrivain juif avait, vers le temps où Antiochus Epiphane exerçait ses fureurs contre ses corréligionnaires, inventé ce roman, ce festin de Balthasar, pour effrayer et convertir le tyran macédonien, il aurait dû nécessairement publier son livre *avant* ou *après* la mort de celui qu'il visait. Si avant, comment put-il savoir que la mort d'Antiochus vérifierait sa prédiction. Puis, qu'aurait vu ce roi dans ce chapitre qui, d'après les rationalistes, lui était destiné ? N'aurait-il pas compris que ce n'était là qu'un roman ? Peut-on supposer que l'auteur ait compté faire lire à Antiochus ce chapitre, écrit en araméen, et amener ainsi sa conversion ? Cette hypothèse est par trop absurde. Les criticistes disent aussi, avec tout aussi peu de raison, que le pseudo-Daniel comptait faire espérer de la sorte aux Juifs que Dieu convertirait le Tyran. C'eut été le moyen, non pas de les exciter à se battre, mais de les porter à se croiser les bras.

Si l'auteur avait publié son livre *après* la mort du persécuteur, il est évident que celui-ci n'en aurait pu retirer aucun fruit. D'un autre côté, quel cas auraient fait les Juifs d'une prédiction qui apparaissait lorsqu'elle était accomplie ? D'autre part, Antiochus mourut d'un mal survenu « sans que la main des hommes s'en mêlât » (VIII, 25) ; Balthasar fut massacré par des conspirateurs. Il n'y a pas de ressemblance entre ces deux événements. Puis, la dynastie d'Antiochus ne fut pas interrompue : son fils lui succéda immédiatement et son royaume ne tomba ni dans les mains d'un Mède ni dans celles d'un Perse.

Mais la pseudo-critique nous réserve d'autres surprises à propos de ce chapitre V. Lengerke qui parle au nom de cette science si clairvoyante, n'a pu s'empêcher de terminer son introduction à ce chapitre par son refrain habituel. « A côté, dit-il,

de la tendance prophétique de ce morceau se trouve en même temps de nouveau la tendance parénétique (*Neben der prophetischen Tendenz dieses Abschnittes liegt zugleich wiederum die paränetische*) pour les contemporains de l'auteur, savoir qu'il faut persévérer tranquillement (*ruhig auszuharren*) et ne pas abandonner une résistance courageuse, car le sort du Tyran est irrévocablement arrêté et le temps de la délivrance est proche » (*ibid.*).

Ne nous arrêtons pas à faire ressortir ici ce qu'a d'étrange le but que Lengerke prête au pseudo-Daniel machabéen : « Il faut persévérer paisiblement. » Voilà un conseil qui vient bien à propos ! Lengerke y tient, toutefois, car déjà, à la recherhe d'un but machabéen dans le chapitre II, il avait trouvé que, à côté de la partie prophétique, le morceau a une tendance parénétique : il faut « persévérer paisiblement (*ruhig auszuharren*), car la fin est proche » (*da das Ende nahe sei*). Il est difficile de comprendre comment cette exhortation peut se rapporter à l'époque des luttes des Machabées. Ce n'était guère le moment où il fallait « attendre (jusqu'à la fin) paisiblement ! »

Ce trait seul suffit, en effet, pour faire comprendre que la tendance du récit ne convient en aucune façon aux événements relatifs à la période machabéenne. Il ne s'agissait pas alors de « persévérer tranquillement » et de s'exciter à une « résistance courageuse, » en pensant que le « sort du tyran était définitivement arrêté. » Cette résistance dont parle Lengerke devait sans doute être purement passive, car on n'en trouve pas d'autre dans les exemples mentionnés par Daniel. D'ailleurs, l'encouragement n'aurait eu quelque valeur que si l'auteur prétendu du livre avait fixé l'époque de la mort du persécuteur. Or, c'est ce qu'il ne fait pas et il n'apprend pas une chose rassurante pour le moment aux vaillants défenseurs de leur foi, en leur disant qu'Antiochus sera un jour frappé par un châtiment divin.

La fosse aux lions. — Les objections historiques et exégétiques des rationalistes sur le chapitre VI seront plus spécialement examinées § VI et dans notre Commentaire sur ce chapitre. Au sujet du but de ce chapitre, les criticistes ont découvert qu'il n'y a là qu'un récit fictif qui a pour but de montrer qu'il n'y a d'adoration légitime que celle du vrai Dieu. Après avoir indiqué quelques objections, faciles à résoudre, mais auxquelles il se garde bien d'opposer les réponses de nombreux critiques, Reuss explique ainsi le chapitre relatif au règne de Darius le Mède : « Tout cela est de nature à nous faire comprendre que ce n'est pas là de l'histoire. Le but du récit est facile à trouver. Il n'y a

d'adoration légitime que celle du vrai Dieu, et les adorateurs de celui-ci sont placés sous sa protection immédiate et efficace. » Puis, il conclut en disant : « Il n'y a là de ridicule que l'obstination des commentateurs qui veulent y voir une histoire véritable. »

Sans doute, aux yeux de ce grand homme, il n'y a de véritable exégèse que celle qui est faite non de réalités, mais de fantasmagories rhétorico-rationalistes. Nous ne dirons pas toutefois que ceux qui n'ont pas conscience de la faiblesse de ces arguments ou plutôt de ces lubies, sont des imbéciles : le lecteur en pensera ce qu'il voudra. Quant à nous, nous ne croyons pas avoir besoin de nous arrêter plus longuement à cette assertion de Reuss : « Ce n'est pas de l'histoire, » parce que « le récit a pour but de montrer qu'il n'y a d'adoration légitime que celle du vrai Dieu. » En déraisonnant de cette façon, il faudrait conclure que toute histoire qui offre un enseignement, une leçon, est une parabole. Dès lors, nous devrions tenir pour certain que les récits historiques les mieux attestés ne sont que des fables et que les personnages qui y sont mentionnés n'ont jamais existé.

Nous ne pouvons aussi que féliciter Reuss d'avoir compris combien il était à propos de rappeler aux Juifs, qui luttaient, les armes à la main, pour la vie du mosaïsme menacé par les troupes syriennes et par le parti gréco-païen, que, semblables à Daniel dans la fosse aux lions, « les adorateurs du vrai Dieu sont placés sous sa protection immédiate et efficace. » Ce n'était guère cependant l'époque où il aurait fallu annoncer aux martyrs et aux guerriers des miracles de ce genre : un écrivain de ce temps-là se serait surtout efforcé de montrer que la protection divine se fait sentir de diverses manières, selon le plan qu'elle a choisi.

Le livre de Daniel met en relief le soin providentiel du Très-Haut sur quelques-uns de ses adorateurs et sur son peuple privilégié pendant la période de l'exil ; les récits des miracles qui ont lieu à cette époque ne peuvent manquer d'intéresser et d'instruire, dans tous les temps, le lecteur pieux et docile. Mais ce n'est pas un pseudo-Daniel du temps des Machabées, époque où Dieu s'abstint d'intervenir par des miracles, ce n'est pas, disons-nous, à une époque de lutte armée, qu'un écrivain fût venu proposer pour modèle Daniel se laissant jeter, sans résistance, sans faire un appel à la révolte, dans la fosse aux lions. A cette époque, les Juifs fidèles n'attendaient pas passivement des mi-

racles. En un mot, un pseudo-Daniel de ce temps-là aurait proposé à ses corréligionnaires des modèles plus militants ; il leur aurait recommandé les devoirs propres à cette période de l'histoire, un zèle ardent pour la religion judaïque et les vertus guerrières.

Nous sommes donc en droit de conclure que toutes les fantaisies de la critique négative qui visent le caractère parénétique et religieux du livre de Daniel ne sauraient en aucune façon être prises au sérieux. Cette prétendue science néglige toujours de prouver le point essentiel de son hypothèse : elle se contente de produire des affirmations, de nouvelles hypothèses que rien ne justifie. Les adeptes de cette école ont eu la prétention de croire qu'il leur suffirait de vouloir incarner leurs idées, leurs hypothèses, leurs imaginations dans le livre de Daniel. Ils sont persuadés que, pour atteindre ce but, il leur suffit de dire au hasard tout ce qui se présente à leur imagination, sans présenter la moindre preuve, pas même la vraisemblance la plus légère. C'est un procédé fort commode !

Il est facile, en effet, de dire qu'un livre n'est qu'un tissu de fictions et de romans. On peut porter ce jugement sur n'importe quel livre. Mais un homme sage et réfléchi ne saurait se trouver satisfait par des affirmations dénuées de preuves. Or, c'est sans l'ombre de preuve et par des hypothèses plus absurdes les unes que les autres, que l'on voudrait faire croire que le livre de Daniel n'offre que des fictions, n'ayant d'autres bases que des faits imaginaires. Lors donc qu'on dit que le but du livre de Daniel est purement parénétique et polémique, on ne parle pas sérieusement et on viole les règles de la critique historique. D'abord, une partie de ce livre n'a pas ce but ; et l'autre partie n'a ce but que parce qu'il ressort de l'histoire elle-même. On peut, du reste, accorder que beaucoup de faits racontés dans ce livre, ont en dehors de leur réalité historique, un résultat édifiant et qu'on y trouve des avertissements et des éxhortations de la plus haute importance. Mais cela ne suffit pas pour faire du livre de notre prophète une pure fiction, un roman moral. L'idée philosophique, la morale qui ressort des faits racontés dans le livre s'est évidemment présentée à Daniel, mais il n'a pas conçu ses héros d'après une formule sèche et abstraite. Ils sont tous vivants et incarnés, avec le vêtement et les couleurs particulières de l'époque babylonienne pendant l'exil. Il est évident, par tout l'ensemble de ce livre, que, dans les événements qui y sont racontés, la vérité du fait sert de base au récit et que le fait est

l'enveloppe de l'idée. En un mot, la réalité historique du livre se présente comme le but fondamental de l'auteur, et on ne peut en aucune façon se dispenser de la prendre en considération. La toile du peintre reproduit si admirablement la réalité de la société babylonienne, que, en lisant ce livre, le lecteur intelligent et loyal ne peut manquer de sentir comme l'attouchement de la vérité. Tout démontre que les personnages qui se meuvent dans ces récits ne sont pas un prétexte à développements ; et on ne peut s'empêcher de voir que Daniel et ses amis, tout en représentant une catégorie de Juifs pieux du temps de l'exil, ont existé comme individus, et que rien n'autorise les rationalistes à en faire des êtres d'imagination, créés par volonté d'auteur.

Il n'est pas vrai non plus que la persécution d'Antiochus soit le sujet sur lequel un pseudo-Daniel ait brodé les divers tableaux de ce livre. Ainsi compris, ce sujet aurait un grand défaut : celui d'être bien compliqué. Un écrivain du second siècle aurait pris des canevas plus simples ou qui, du moins, n'auraient pas nécessité une si longue exposition. Il n'aurait pas eu besoin de dépenser tant d'efforts pour effrayer Epiphane, et les encouragements qu'il se serait proposé de donner aux Juifs n'auraient pas été noyés dans tant de détails exotiques. Mais il est nécessaire d'examiner plus en détail la pseudo-légende imaginée par les rationalistes, en vue de donner pour cadre et pour thème à Daniel leurs singulières lubies.

But machabéen et légende d'un pseudo-Daniel du temps d'Antiochus Epiphane. — Lengerke et les critiques prétendus libéraux, emboîtant le pas de Porphyre, déclarent sans hésiter — mais sans alléguer aucune raison — qu'ils ne croient pas au miracle, et, dès lors, ils nient qu'aucune prophétie, dans le vrai sens du mot, se trouve dans la Bible. Ainsi il faut, de toute nécessité, supposer que Daniel n'a rien prédit du tout. Mais comme son livre contient beaucoup de choses qui, si elles ont été écrites pendant la Captivité, doivent être considérées comme de vraies prophéties, il doit s'en suivre, et c'est leur conclusion, que ce livre n'a pu être composé qu'après les événements qui s'y trouvent décrits. Or, il est certain que ce livre prédit la persécution d'Antiochus Epiphane; donc, il a été écrit pendant ou après le règne de ce prince et, dès lors, la date du livre qui porte le nom de Daniel est parfaitement établie. Nous pourrions déjà répondre que nous trouvons aussi, incontestablement, dans ce livre la prophétie de la destruction de Jérusalem sous un quatrième empire, l'empire romain, et qu'ainsi il faudrait conclure que Daniel a écrit après la conquête de cette ville par Titus.

Nous démontrerons, d'ailleurs (§ X), que l'inauthenticité du livre de Daniel ne saurait être soutenue par aucun critique qui aurait le moindre sentiment de la réalité historique et littéraire. Mais on sait assez que, à l'égard de la Bible, les criticistes se moquent de la critique. Leur thèse est bien simple et leur siège est fait : point de miracles! Voilà qui est décidé. Il ne s'agit ensuite que de faire de l'obstruction et de repousser les révélations contenues dans les saints Livres. Ces fameux critiques ont donc introduit leurs imaginations dans l'interprétation du livre de Daniel et ont entassé mille invraisemblances pour composer une légende de leur cru.

Légende rationaliste d'un pseudo-Daniel machabéen. — Les rationalistes qui n'admettent pas des vues prophétiques se sont attribués néanmoins une vue rétrospective toute aussi miraculeuse. Ils déclarent qu'ils ont vu un Juif qui a, du temps des Machabées, composé le livre de Daniel ; ils sont au courant des faits et gestes de ce fourbe ; ils ont assisté à la rédaction de ces récits et de ces prophéties, fabriqués au second siècle seulement avant notre ère. Les choses se sont passées comme ils le disent : ils y étaient. Peut-être même pourraient-ils dire qu'ils ont collaboré à l'œuvre de ce faussaire. Nous les trouverions même disposés à s'en faire un titre de gloire. Quoi qu'il en soit, voici la légende du pseudo-Daniel telle que les rationalistes l'ont vue, non dans les textes, mais dans leur imagination.

« Cet auteur, disent-ils, qui a vécu du temps d'Antiochus Epiphane et de Judas Machabée, fut témoin des persécutions souffertes par les Juifs, de leur soulèvement, de leur lutte, de leur victoire. Plein de confiance en son héros, il croit arrivée l'heure du triomphe définitif du peuple d'Israël sur toutes les nations ; ce poète, à l'imagination ardente, a écrit son livre en 160, la dernière année et avant la mort de Judas, dans le but de ranimer la foi de ses compatriotes, de soutenir et d'élever leur courage, en leur montrant la puissance de leur Dieu et les effets de sa protection envers ceux qui marchent dans sa voie ; pour annoncer l'approche de la domination du peuple juif sur les autres peuples, domination prédite si souvent par les prophètes, et qui va enfin être bientôt l'œuvre de Judas Machabée, le favori de Jéhovah.

» La prophétie ayant cessé chez les Juifs depuis près de trois siècles, l'auteur de notre livre a mis ses inspirations sous le patronage et dans la bouche de Daniel, homme pieux, que le peuple depuis longtemps était habitué à révérer comme un sage aimé

de Jéhovah, et dont la tradition rapportait des choses merveilleuses. Et, pour donner à ses prédictions encore plus d'autorité, il les fait précéder, toujours comme étant de Daniel, d'autres prophéties sur des événements arrivés depuis plusieurs siècles ou contemporains, tels que la fin de la captivité de Babylone, la succession des empires de Chaldée, de Perse et autres, le partage de la succession d'Alexandre le Grand, le règne et les persécutions d'Antiochus Epiphane, la victoire du peuple juif, le rétablissement du culte de Jéhovah supprimé par Antiochus, etc. »

Nous venons de citer les paroles du premier rationaliste qui nous est tombé sous la main (Carre, *L'ancien Orient*, 1875). Tous les critiques soi-disant libéraux donnent la même note, sauf en ce qui concerne la date de l'apparition du livre, laquelle varie de 167 à 160 av. J.-C. Plus pressés de remplacer des conjectures imaginaires par des affirmations dogmatiques que de donner des arguments sérieux, ces critiques ont fait de leur pseudolégende un *credo* auquel ils prétendent imposer une autorité sans conteste. Aussi veulent-ils que nous acceptions le roman de leur composition les yeux fermés, comme du reste le fait la masse des prétendus libres-penseurs; et lorsqu'ils constatent que leurs affirmations mensongères provoquent nos protestations, ils s'impatientent et nous traitent d'ignorants. Voyons donc ce que vaut la « science » de ces savants et des moutons de Panurge qui les suivent. Reprenons une à une toutes leurs assertions gratuites, toutes leurs hypothèses : il nous sera facile de voir que la légende rationaliste d'un pseudo-Daniel machabéen n'est qu'une fable dénuée de tout fondement. C'est ce que nous démontrerons, après toutefois que nous aurons laissé quelques-uns des maîtres de l'école soi-disant « critique » exposer leur roman avec tous ses développements et toutes les pièces à l'appui.

Donnons donc d'abord à Kuenen le plaisir de voir ses hypothèses, ses rêveries présentées à nos lecteurs : il ne pourra du moins pas dire que nous mettons la lumière sous le boisseau. Voici de quelle façon il « résume les résultats acquis relativement à l'origine, à l'influence et à la valeur du livre de Daniel. »

« La situation des Juifs, dit il, après leur retour en Palestine, était loin de répondre aux brillantes prédictions des prophètes tels que Jérémie et Ezéchiel. Les Israélites fidèles ne cessèrent pourtant pas d'ajouter foi à ces rêves splendides, mais ils en reportèrent l'accomplissement dans un avenir plus lointain (1).

(1) Il ne serait que juste de demander à Kuenen pourquoi les Juisf

Les violences d'un Antiochus Epiphane semblaient peu propres à justifier ces audacieuses espérances, qui cependant ne firent que se fortifier davantage durant la persécution (1). Mais enfin la mesure des insultes qu'Israël devait subir de la part des païens était comblée (Dan., VIII : 23) ; les angoisses du peuple s'étaient élevées à un tel point, que la délivrance ne pouvait guère plus se faire attendre ; voilà l'impression toujours plus vive produite sur les Juifs par la terrible persécution d'Antiochus Epiphane (2). Les Machabées avaient déjà donné le signal de la révolte. Ce fut alors qu'un pieux Israélite se sentit poussé à exprimer ce que plusieurs avaient vaguement pressenti (3). Il voulait consoler ses compagnons d'infortune, et en même temps donner un avertissement salutaire aux persécuteurs et à ceux d'entre les Juifs qui pouvaient favoriser leurs funestes desseins. Sans doute s'il eût vécu quelques siècles plus tôt, il eût, en de semblables circonstances, publiquement exercé le ministère prophétique. Mais,

n'ont pas cru que le règne messianique devait commencer aussitôt après le retour de l'exil. Ce critique si savant aurait bien dû nous faire connaître le motif qui porta les enfants d'Israël à « reporter l'accomplissement » de ce qu'il appelle « leurs rêves splendides, » dans un avenir plus lointain. Mais il se serait bien gardé de rechercher la cause de ce fait, ou du moins il n'aurait pas tenu à la révéler à son public. En effet, l'absence d'un mouvement messianique à cette époque et aussi du temps des Machabées ne s'explique que par la connaissance que le peuple élu avait, dès le retour à Jérusalem, de la prophétie de Daniel. Les Juifs ne pouvaient pas se faire illusion au sujet de l'époque de l'avènement du Messie : le livre de notre prophète fixait une durée de soixante-dix semaines d'années à partir de la permission qui devait être accordée de rebâtir la Ville sainte.

(1) Il serait difficile au professeur de Leyde de justifier ce qu'il dit à ce sujet. Il ne pourrait produire aucun fait, aucun texte qui indique que sous les Machabées les espérances messianiques se soient ravivées. Personne n'attend le Messie pour cette époque.

(2) La persécution d'Antiochus arriva à son comble quand il profana le temple et massacra un si grand nombre de serviteurs de Jéhovah (l'an 168). Mais ces excès du despote macédonien ne prouvaient pas que la délivrance approchait : le tyran vécut encore et continua à persécuter les Juifs fidèles à Dieu pendant quatre ans, et nous verrons plus loin qu'il n'est dit nulle part, dans le livre de Daniel, qu'après sa mort le règne du Messie devait commencer.

(3) Comment Kuenen le sait-il? A-t-il reçu une révélation spéciale à ce sujet? Il va bientôt avouer lui-même que ce n'est là qu'une hypothèse.

en l'an 165 avant J.-C., on savait depuis longtemps (Ps. LXXIV : 9 ; I, Macc. IV : 46 ; IX : 27 ; XIV : 41) que l'époque prophétique était irrévocablement fermée. Il lui fallait donc suivre une autre voie pour atteindre le noble but qu'il s'était proposé (1). Israël

(1) Voilà encore une assertion que le critique hollandais ne prouvera jamais. Personne n'avait dit qu'il *n'y aurait* plus de prophètes : il n'y en a pas eu dans la période qui va de Malachie à Jean-Baptiste ; c'est tout ce que l'on sait à ce sujet. Les textes visés par Kuenen ne prouvent pas que « l'époque prophétique était irrévocablement fermée. » Examinons ces textes et constatons un des procédés habituels de l'exégèse rationaliste. Le passage du psaume LXXIV, 9 (LXXIII). s'exprime ainsi tout simplement : « Nous ne voyons pas de miracles ; *il n'y a plus* de prophète ; et Dieu ne nous connaît plus. » Ce texte constate un fait ; il nous apprend qu'à l'époque où il fut composé, il n'y avait pas de pieux Israélite exerçant publiquement le ministère prophétique : il ne dit en aucune façon qu'il *n'y aura* plus de prophète.

Les textes du livre des Machabées auxquels Kuenen se réfère ne disent pas autre chose. Le premier (I, ch. IV, 46) nous apprend que « les pierres de l'autel des holocaustes, qui avaient été profanées, » furent placées sur la montagne du temple, « en attendant qu'il vînt un prophète qui déclarât ce qu'on en ferait. » Au chapitre IX, 27, nous ne trouvons que ce simple renseignement : « Et Israël fut accablé d'une si grande affliction, qu'on n'en avait pas vue de semblable depuis le temps qu'il ne paraissait plus de prophète dans Israël. » Il n'y a là évidemment que la constatation d'un fait qui se rapporte au passé. Le texte du chapitre XIX, 44, ne saurait non plus être allégué comme prouvant la thèse que nous combattons. Voici ce qu'il nous apprend : « Les Juifs et les prêtres avaient consenti à ce qu'il (Simon Machabée) fût leur chef et leur souverain prêtre pour toujours *jusqu'à ce qu'il s'élevât parmi eux un prophète fidèle.* » Il est évident que, d'après les textes du premier livre des Machabées, loin de croire que « l'époque prophétique était irrévocablement fermée, » les Juifs avaient l espoir qu'un prophète viendrait, et qu'ils renvoyaient la décision de cas embarrassants ou de certaines affaires relatives à leur gouvernement à l'époque de sa venue. Comment se fait-il que les rationalistes insistent tant sur la croyance qu'ils prêtent aux Juifs de l'époque des Machabées au sujet de la suppression irrévocable du prophétisme ? C'est bien simple : ils ont besoin de cette hypothèse pour motiver la supercherie de leur pseudo-Daniel machabéen. Nous venons de voir que cette hypothése est insoutenable et que, dès lors, toute leur machination s'évanouit en fumée. Constatons, toutefois, qu'il est bien triste de voir des hommes, ne manquant pas d'ailleurs d'intelligence, mais passionnés, se tordre ainsi l'esprit pour faire dire aux textes ce qu'ils ne disent pas.

Donc, il n'est pas vrai que du temps d'Antiochus, les Israélites aient cru que « l'époque prophétique était irrévocablement fermée ; »

avait gardé le souvenir d'un certain Daniel, célèbre par sa sagesse, peut-être aussi comme Voyant. Ce Daniel *pouvait très bien* être l'un des exilés du royaume du Nord, devenu célèbre à la cour de Ninive (1); il *serait même encore possible* que certaines pro-

donc il est faux que la prétendue croyance de la suppression du prophétisme, croyance qui n'a jamais existé que dans l'imagination des rationalistes, aurait empêché un Israélite «exalté», « un poète à l'imagination ardente, » de se dire prophète et d'agir à sa guise à la manière des anciens prophètes. Ses compatriotes l'auraient jugé d'après ses œuvres. Les Juifs n'opposèrent pas à Jean-Baptiste une fin de non-recevoir fondée sur une croyance à la suppression définitive du prophétisme. On vit des pharisiens et des sadducéens venir se faire baptiser par ce prédicateur de la pénitence ou de la repentance, qui fut la plus haute expression du prophétisme; car, si Daniel avait indiqué l'époque précise de la venue du Messie, Jean-Baptiste eut le glorieux privilège de préparer la voie et de faire connaître Celui qui venait effacer les péchés du monde. Le fait que nous indiquons ici est tellement vrai que A. Réville, disciple de Kuenen, ne songeant pas alors à la légende du pseudo-Daniel et ne s'occupant que du prophétisme en général a émis le jugement suivant: « Jean-Baptiste avec sa prédication ardente, sa colère, ses menaces, son attitude vis-à-vis d'Hérode, descend en droite ligne d'Elie. » [*Revue des Deux-Mondes*, juin 1867, p. 184.]

L'exemple du prophète-précurseur du Messie montre donc suffisamment qu'un Juif de l'époque des Machabées n'aurait pas été obligé « de suivre une autre voie » que celle des anciens prophètes, « pour atteindre le noble but qu'il s'était proposé, » et rien ne l'aurait autorisé à le poursuive à l'aide d'un tissu de supercheries et de mensonges. Il nous suffit aussi d'en appeler à l'exemple de Jean-Baptiste pour réfuter cette assertion toute gratuite de Kuenen, d'après laquelle « l'inspiration prophétique » était alors « envisagée comme une chose mécanique. » Cette découverte lui permet d'ajouter : « Ce qui rendait d'avance à peu près impossible l'apparition d'un nouveau prophète » (*Ibid.*, p. 576). Il est cependant facile de voir que cette considération — que le critique se garde bien de prouver — n'aurait pas empêché l'apparition d'un « nouveau prophète, » dont « l'inspiration » aurait été mécanique. Le pseudo-Daniel d'invention rationaliste n'aurait eu qu'à changer légèrement la forme de ses prophéties. Rien n'eût été plus simple.

(1) On sait que la critique soi-disant libérale s'efforce surtout de se faire un répertoire de toutes les fantaisies, de tous les caprices de la mode en vogue chez les adversaires de l'inspiration divine des saints Livres. Kuenen qui s'est fait une spécialité de déballer toutes les excentricités d'outre-Rhin qu'il a pu se procurer, devait inévitablement mettre dans sa collection la bourde que nous avons déjà réfutée (p. 7-11) et qui consiste à faire vivre Daniel à la cour des rois de Ninive. Tout ce que le critique hollandais nous dit au sujet

phéties de sa main, ou du moins portant son nom, prophéties sur la succession des monarchies, eussent circulé parmi les Juifs de Babylone ou de Palestine. Quoiqu'il en soit, il y avait là une tradition qui venait fort à propos, et dont l'auteur de notre livre de Daniel fit usage avec une très grande liberté (1). Pour mieux atteindre son but, il mit la scène à la cour de Nébucadnetzar, la seule où Daniel et trois autres jeunes gens, d'une piété égale à la sienne, eussent pu être exposés à des tentations analogues à celles que les Juifs avaient à surmonter sous le règne d'Antiochus Epiphane (2). La fidélité de ces jeunes

de ce déplacement est contenu dans ce peu de mots : « *Si* la tradition représentait Daniel comme un exilé du royaume des dix tribus qui se rendit célèbre en Assyrie. » Kuenen ne se donne donc pas même la peine de motiver cette opinion ; il se contente d'ajouter : « Telle était aussi l'opinion de MM. Ewald et Bunsen » (p. 577). Il aurait fallu prouver que cette opinion était vraie. Mais il suffit à la critique rationaliste de jeter de la poudre aux yeux de la clientèle lettrée qui ne demande qu'à croire tout ce qui est contraire à la Bible. Quant à nous dont la pensée ne se laisse pas mouvoir si facilement par les caprices des pseudo-libres penseurs, nous prendrons la liberté de demander à Kuenen pourquoi le Daniel que la tradition représentait comme un exilé, n'aurait pu être qu' « un exilé du royaume des dix tribus qui aurait vécu à Ninive. » Nous avons montré le contraire et nous avons prouvé, d'une façon incontestable, que le Daniel d'Ezéchiel est bien celui qui vécut à Babylone (p. 7-11). D'ailleurs, nos adversaires qui admettent une tradition qui représentait Daniel comme vivant à Ninive, seraient bien en peine de nous dire pourquoi leur pseudo-Daniel aurait placé son héros à Babylone. D'un côté, il pouvait construire son roman à Ninive aussi bien qu'à Babylone ; tandis que, de l'autre côté, en la mettant dans cette dernière ville il aurait prêté le flanc à des accusations qui ne pouvaient que nuire au succès de son imposture.

(1) Comment Kuenen le sait-il ? Le voilà qui n'a pu formuler que des peut-être et qui se croit autorisé à conclure sérieusement : « Quoiqu'il en soit (de ces peut-être), l'auteur du livre en fit usage avec une grande liberté. » La liberté grande c'est notre critique qui la prend en affirmant dans la conclusion ce qu'il ne dit que dubitativement dans les prémisses.

(2) Pourquoi la cour des rois de Babylone était-elle *la seule* où le romancier machabéen pouvait mettre son Daniel et ses amis ? Qu'est-ce qui l'aurait empêché de laisser la scène à Ninive ? Les dix tribus avaient eu des prophètes. Jonas qui était de la tribu de Zabulon exerça le ministère prophétique en Palestine et il dut même aller prophétiser dans la capitale de l'Assyrie. Parmi les membres des dix tribus qui avaient été traînés en captivité dans l'Asie inté-

hommes en face des plus graves périls, le secours que leur avait prêté Jéhovah, l'impuissance des païens qui avaient osé s'opposer à Jéhovah et à ses serviteurs, voilà ce que l'auteur s'empressa de rappeler à ses contemporains sous une forme capable de frapper leur imagination (Dan. I-VI) (1); il développait en même temps ses idées sur l'avenir (II, VII-XII), en suivant une méthode que devait lui suggérer son sujet. Daniel, le Voyant de l'époque de l'exil, ne pouvait naturellement parler immédiatement de l'époque d'Antiochus; il devait s'arrêter d'abord aux principaux événements des périodes intermédiaires perses et grecques (2). Et en effet, c'est là ce que l'auteur fait faire à son Daniel dans les chapitres indiqués. Mais il ne dissimule pas le véritable point de vue auquel il écrit; au contraire, il montre clairement que son sujet principal, que le but réel de son ouvrage, n'est autre que d'annoncer la fin prochaine de la persécution d'Antiochus et l'avènement de la période Messianique (3).

rieure, il y avait des hommes pieux, tels que Tobie, par exemple, qui observaient la loi de Dieu et auraient pu, tout aussi facilement que Daniel et ses amis, être représentés comme des témoins de leur attachement à la religion mosaïque. Le pseudo-Daniel aurait pu aussi transformer ses fidèles serviteurs de Jéhovah en prisonniers de guerre, en esclaves juifs élevés à la cour d'un roi quelconque de la dynastie grecque des Séleucides qui aurait voulu les faire apostasier. Ainsi, le critique à tort de prétendre que le pseudo-Daniel n'aurait pas eu le choix et qu'il était tenu de mettre à Babylone les héros de son roman.

(1) Ce tableau est bien loin de retracer les faits qui se produisaient à l'époque des Machabées. Il y avait eu alors des Juifs pieux et fidèles observateurs de la loi, mais Jéhovah ne les avait pas secourus et ils avaient été brûlés, massacrés. Les païens à leur tour n'avaient pas été impuissants contre les serviteurs du Très-Haut. Comment se fait-il que le pseudo-Daniel n'ait pas mieux compris son temps?

(2) Pourquoi le vrai Daniel, le prophète de l'exil n'aurait-il pas pu écrire une prédiction exclusivement relative à la persécution d'Antiochus? Quelle nécessité y avait-il pour le pseudo-Daniel de décrire les événements des périodes intermédiaires, babylonienne, persane et une partie de la période macédonienne jusqu'à Antiochus Epiphane? Personne n'aurait trouvé étrange qu'il eût écrit une ou plusieurs prophéties contre le persécuteur macédonien en suivant la méthode d'Isaïe qui a écrit des prophéties séparées contre Babylone, contre Moab, contre l'Egypte, contre Tyr, etc.

(3) Le but réel du livre est de faire connaître quelques événements qui se sont passés à Babylone pendant l'exil et de fixer le moment où doit commencer le royaume du Messie. On voit aussi dans ce

» Telle est l'idée hypothétique, nous n'avons pas de peine a en convenir, que nous nous faisons de l'origine du livre de Daniel (1).

» Né des besoins du temps, ce livre a dû nécessairement exercer une grande influence sur l'époque qui l'a vu naître. Malheureusement, nous sommes à cet égard sans aucun renseignement direct (2). Tout ce que nous savons, et c'est assurément un fait capital, c'est que le livre a été mis dans le Canon des Livres Sacrés, presque aussitôt après sa publication. » (*Hist. crit.*, etc., II, p. 575-579).

Il ne faudrait pas croire que Kuenen ait su de science certaine que le livre de Daniel n'a été introduit dans le Canon des Saints Livres qu'à l'époque qu'il lui plaît de choisir. Cette science n'aurait pu lui être octroyée que par une révélation surnaturelle, car il n'y a aucun document qui lui permette d'émettre ici, comme dans tant d'autres jugements qu'il porte, autre chose qu'une hypothèse. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que cette hypothèse ne repose que sur l'imagination du critique. Du reste, il a compris la difficulté qu'aurait eue un faussaire pour introduire son livre dans le Canon des saintes Ecritures. Tout le monde sait, en effet, qu'il n'y avait pas de prophète à cette époque et que, dès lors, il ne se serait pas trouvé une autorité suffisante pour faire accepter ce livre comme provenant

livre la prophétie de la persécution d'Antiochus ou de l'épreuve la plus terrible que devait subir le peuple juif dans la période qui va du retour de l'exil à l'avènement du Messie. Mais il n'y a rien qui indique que l'auteur, un pseudo-Daniel imaginaire du temps des Machabées, se soit proposé de faire connaître la fin prochaine de cette persécution. Il n'indique même pas l'époque de la mort du tyran.

(1) En effet, la légende d'un pseudo-Daniel machabéen n'est qu'une hypothèse imaginée par des critiques qui voudraient coûte que coûte avoir raison de la Bible. Mais il est facile de voir que leurs affirmations manquent complètement de base et que, comme le serpent de la fable, la critique rationaliste use ses dents sur la lime du texte sacré.

(2) Il est, en effet, fort étrange que, à propos d'un livre « qui a dû nécessairement exercer une grande influence » à l'époque où les pseudo-critiques prétendent qu'il a vu le jour, personne ne nous apprenne rien sur les circonstances de cette apparition. L'imagination de ces érudits aurait dû se préoccuper de ce phénomène. Il serait bon aussi qu'ils expliquent comment il se fait que les livres des Machabées ne nous disent rien de l'apparition du livre de Daniel ni de l'effet merveilleux qu'il aurait produit.

du Daniel de l'exil. Mais le professeur de Leyde n'est pas embarrassé : il a trouvé une autorité sérieuse qu'il nous fait connaître au moyen du pronom indéfini *On*. C'est le nommé *On* qui a fait entrer le livre d'un faussaire, d'un pseudo-Daniel, dans le Canon des Livres Sacrés. Suivons l'exposé de cette théorie : « La forme choisie par l'auteur a dû grandement y contribuer. Il n'est pas douteux qu'un livre qu'on aurait su avoir été écrit en l'an 165 avant J.-C. ne serait jamais devenu livre canonique, le Recueil Sacré existant déjà avant cette époque, et se trouvant entouré d'une considération trop grande pour qu'on eût jamais songé à admettre un écrit contemporain, et qu'on avait pour ainsi dire vu naître. Tel fut probablement un des motifs qui ont empêché le livre de Jésus, fils de Sirach, de revêtir un caractère canonique. Hâtons-nous pourtant d'ajouter que la fraude pieuse de l'auteur nous explique seulement pourquoi ON n'a pas immédiatement rejeté son livre comme ne pouvant jamais faire partie du canon. S'il y a été admis, c'est que ce livre avait des qualités qui devaient lui assurer une sympathie générale. Il répondait parfaitement aux besoins et aux idées du temps. ON y trouvait un certain cachet mystérieux qui excitait la curiosité, l'intérêt ; d'autant plus que très peu de temps après son apparition, les événements avaient déjà donné raison à quelques-unes des prédictions de l'auteur. Le culte avait été rétabli dans le temple de Jérusalem, et cela après l'éclatante victoire remportée sur le général Syrien Lysias. Antiochus Epiphane avait cessé de vivre, et si sa mort n'avait pas eu précisément un caractère surnaturel, le peuple néanmoins y avait vu clairement le doigt de Dieu (1 Macc. VI : 1-6 ; 2 Macc. IX ; I : 13-16). » (*Hist. crit.*, II, p. 579).

Ainsi, ce serait grâce à une fraude sacrilège que les rationalistes nomment « pieuse » et parce qu'il « répondait parfaitement aux besoins et aux idées du temps, » que le livre du pseudo-Daniel aurait pu devenir un livre canonique. Avant d'admettre cette nouvelle hypothèse, il eût été bon, ce nous semble, de se demander si cette fraude aurait été possible. Le « cachet mystérieux qui excitait la curiosité et l'intérêt, » ne devait-il pas porter les Juifs à s'enquérir d'où provenait cet écrit aux formes si extraordinaires ; il n'eut été que très naturel de chercher à savoir où et comment il avait été découvert. L'auteur même de cette trouvaille merveilleuse n'aurait pas manqué de donner toutes sortes de renseignements, vrais ou faux. Avant d'introduire ce livre dans le Recueil Sacré, les diverses colonies

répandues alors dans un grand nombre de localités de l'Asie et en Egypte, les diverses sectes juives n'auraient pas manqué de vouloir s'édifier au sujet de la découverte de ce nouveau document. Il est vrai que les rationalistes ne se gênent pas pour dire que les Juifs d'une époque où « le Recueil Sacré existant déjà et se trouvant entouré d'une considération trop grande pour qu'on eût jamais songé à admettre un écrit contemporain, » n'auraient pas été en état de discerner si le livre était ancien ou d'une date récente. C'est encore, en effet, une autre hypothèse de l'école dite libérale, que Kuenen reproduit en ces termes : « Répétons-le encore une fois, l'antiquité en général et particulièrement l'antiquité juive n'a point brillé par la critique historique ; l'époque des Machabées, surtout, nous montre des vertus et des défauts qui devaient également rendre les contemporains incapables de recherches patientes, impartiales, sur le fait et la date d'un livre tel que celui de Daniel » (*Ibid.*, p. 580).

Ainsi, il eut fallu une forte dose de « critique historique » et « être capable de recherches patientes, impartiales (telles, sans doute, que celles de la critique rationaliste), pour se renseigner sur le fait et la date d'un livre tel que celui de Daniel. » Il n'est cependant pas besoin de créer des difficultés que rien ne motive. Voilà un livre qui se présente comme remontant à une haute antiquité. Mais évidemment il ne se présente pas tout seul. Quelqu'un prétendit l'avoir découvert et il ne fallait pas être très fort en critique historique pour demander des renseignements sur sa provenance. Les Juifs pieux de cette époque auraient d'autant plus difficilement admis ce livre dans le Canon des saints Livres que cet écrit, nouvellement découvert, se présentait sous une forme apocalytique qui tranche avec toute la littérature prophétique de l'Ancien Testament.

Il ne fallait pas non plus la science suréminente des soi-disant « critiques » du dix-neuvième siècle, pour constater que ce livre n'offrait, en ce qui concerne l'époque des Machabées, que des prophéties faites après coup. Nous n'ignorons pas, toutefois, que Kuenen, voulant expliquer le succès qu'aurait obtenu le livre du pseudo-Daniel, s'est rangé à l'opinion des rationalistes qui font apparaître le livre avant la mort d'Antiochus. Il lui plaît donc de le faire surgir inopinément et sans qu'on sache ni d'où ni comment, de façon à ce qu'il ait pu prédire le rétablissement du culte et la mort d'Antiochus, qui paraît avoir un caractère surnaturel. Ainsi ces deux prédictions auraient suffi pour faire passer ce livre, dont la forme tranchait extraordinairement avec

celle des autres prophètes, pour un livre datant de l'époque de l'exil, et *on* se serait empressé de l'introduire dans le Canon des saints Livres. A cette époque où il n'y avait pas de prophète et où les Juifs, n'osant pas même décider la question relative aux pierres de l'autel profané par Antiochus, se contentaient de les transporter en lieu sûr jusqu'à ce qu'un prophète vînt dire ce qu'il fallait en faire ; à cette époque, disons-nous, nul n'aurait osé toucher au Recueil Sacré (voy. § IX). La « critique historique » n'avait donc pas besoin de s'exercer péniblement à ce sujet. Tous les Juifs auraient reconnu unanimement que ce livre n'avait jamais fait partie du Canon des saints Livres et que personne n'en avait entendu parler avant l'année 165 (67 à 60). Toute la question était là, et il n'était pas nécessaire de faire une étude minutieuse du livre. D'un autre côté, les Juifs n'avaient pas besoin d'être doués d'un sens critique très développé pour constater qu'il n'y avait alors aucune autorité, aucun prophète qui pût reconnaître l'authenticité et l'inspiration du livre. Ces deux faits, qui sont du ressort du simple bon sens, étaient les seuls qui auraient préoccupé les Juifs au sujet de l'introduction d'un livre dans le Canon des livres inspirés de Dieu. Les contemporains des Machabées se seraient donc trouvés dans l'impossibilité d'y faire admettre un livre qui n'y aurait pas été jusqu'alors. La fameuse « critique historique » doit elle-même reconnaître cette impossibilité, et elle doit le faire avec d'autant plus de raison qu'elle ne peut s'empêcher de trouver étrange et inexplicable que, à une époque où il y avait des Juifs nombreux en Babylonie, des Juifs d'Egypte très hostiles aux Juifs palestiniens, des Pharisiens, des Sadducéens et le parti gréco-païen encore très influent, il ne se soit trouvé personne pour crier *haro* et pour empêcher ce que tout Israélite aurait regardé comme une profanation.

Les rationalistes semblent, du reste, avoir pris à tâche de démolir leur chef-d'œuvre, leur pseudo-légende, en prétendant que le livre se démonétisa lui-même immédiatement après son apparition. Ainsi, Kuenen admet l'interprétation des textes d'après laquelle « les événements prédits ne s'étaient pas passés dans l'intervalle voulu, » et qu'ils n'avaient pas été suivis de la période messianique dont le commencement, d'après l'école soi-disant « critique, » devait avoir lieu aussitôt après la mort d'Antiochus. Il y avait donc là évidemment des circonstances qui auraient dû rendre suspect le livre tout entier. Mais il a été facile, non pas à la « critique, » mais à l'imagination des pseudo-

critiques de découvrir le motif de passer outre. Avec des hypothèses de fantaisie tout s'explique. Kuenen suppose donc que les Juifs trompés « s'en seraient rapportés à l'avenir pour l'accomplissement des promesses que le passé n'avait pas remplies » (*Ibid.*). Ainsi tout se serait arrangé à souhait pour permettre les combinaisons des criticistes. Les Juifs auraient reconnu que le livre de Daniel leur promettait que la venue du Messie coïnciderait avec la mort d'Antiochus ; ils auraient constaté également que ces prédictions ne s'étaient pas accomplies ; que, par conséquent, l'auteur du livre n'était pas un prophète, un homme inspiré de Dieu, et ils auraient néanmoins introduit son livre parmi les Ecritures divinement inspirées ! Tout cela eut été bien étrange, bien déraisonnable ! Mais la critique rationaliste est contrainte de donner ses qualités aux autres, et c'est pourquoi ses hypothèses aboutisssent à des conclusions extravagantes.

C'est du reste vainement que Kuenen prétend que ce livre « répondait parfaitement aux besoins et aux idées du temps. » Il est facile de dire : « Le livre de Daniel est un document authentique des idées et des espérances religieuses des Juifs pendant les premières années de la période des Machabées » (p. 581). Mais ce critique serait bien embarrassé pour prouver ce qu'il avance ; et il ne parviendrait jamais à constater chez les Juifs de cette époque les idées et les espérances messianiques qui se trouvent dans le livre de Daniel. Du temps des Machabées, nul ne regarde la venue du Messie comme se rattachant à la fin de la persécution d'Antiochus. Cette génération ne s'attend à voir ni le cinquième royaume (le quatrième n'avait pas encore renversé le troisième), ni des miracles analogues à ceux qui sont décrits dans le livre de Daniel.

Nous verrons d'ailleurs tout à l'heure que l'hypothèse de l'apparition du livre de Daniel peu de temps avant la mort d'Antiochus est tout aussi en l'air que les autres fantaisies de l'école rationaliste. Mais auparavant, nous croyons devoir faire connaître à nos lecteurs les oracles, les visions rétrospectives de Reuss.

Prenant le ton péremptoire de juge infaillible et l'accent tranchant du dogmatisme le plus absolu, ce critique s'exprime ainsi : « Le livre de Daniel doit être compris et jugé d'après le temps qui l'a vu naître et non d'après la position qu'il a plu à l'auteur de prendre arbitrairement. Ce qui a inspiré celui-ci, c'est la situation du peuple juif qu'il avait sous les yeux. La

persécution religieuse, la profanation du temple, l'interruption du culte légal, le supplice des patriotes, le désespoir d'un côté et la foi ardente et inébranlable de l'autre, voilà ce qui lui a mis la plume à la main, ce qui a fourni les couleurs de ses tableaux, ce qui a créé ses histoires, ce qui, enfin, a fait que son imagination a donné à la perspective d'un meilleur avenir une forme si concrète, une certitude si absolue, et ce qui lui a promis surtout une réalisation si prochaine. Le but de la publication était noble et digne d'éloges. Il s'agissait de soutenir, de relever le courage d'une population ahurie et décimée par la plus odieuse tyrannie, et qui n'avait pas encore trouvé la force nécessaire pour traduire en actes la maxime si souvent justifiée et qui allait encore une fois conduire à la liberté : Aide-toi et le Ciel t'aidera ! (1)

» Qui sait si la levée de boucliers des héros de la guerre de l'indépendance n'a pas été puissamment secondée par ce pamphlet ou plutôt cette collection de pamplets (2). Certes, leur

(1) C'est précisément l'indication ou la suggestion de cette maxime qui manque complètement dans le livre de Daniel : il n'y est jamais fait la moindre allusion à un appel aux armes. Daniel et ses compagnons se laissent jeter dans la fosse aux lions ou dans les flammes, se contentant de s'en remettre à Dieu sur ce qui adviendrait. Même dans les ch. VIII, 23-25, XI, 21-45, il y a à peine un mot qui prédise une certaine résistance. Nous lisons seulement dans le chap. VIII, 25 : « Il (Antiochus) sera brisé sans qu'une main intervienne. » Le chap. XI semble, il est vrai, indiquer une action de la part des Juifs pieux : « Le peuple qui connaît son Dieu se fortifiera (tiendra ferme) et agira » (v. 32) ; « Et quand ils tomberont, ils seront aidés par un faible secours, et plusieurs se joindront à eux hypocritement » (v. 34). On peut très bien voir, dans ces deux derniers versets, quelques mots qui ont trait à la guerre des Machabées contre Antiochus. Mais on ne trouvera rien, là ou ailleurs dans tout le livre de Daniel, qui excite, provoque ou même conseille simplement une lutte à main armée.

Le lecteur verra donc, sans grands efforts, que tout ce que dit Reuss à propos d'une prétendue influence de ce livre sur « la levée de boucliers » des Machabées n'est que pure déclamation.

Qu'il nous suffise de signaler aussi le jugement que ce critique porte sur « le but de la publication qui était noble et digne d'éloges, » quoiqu'il fût poursuivi par l'imposture et le sacrilège !

(2) Où sont-ils donc ces « pamplets ? » Dans le premier chapitre, Daniel nous apprend qu'il a vécu à la cour de Nabuchodonosor et qu'il y reçut de Dieu la connaissance de tous les livres et de la sagesse des Chaldéens et le don d'interpréter les visions et les songes ;

effet a dû être très grand sur l'esprit de ceux entre les mains desquels ils tombaient, puisque longtemps après, lorsque les événements semblaient avoir fait justice de toutes ces généreuses illusions, celles-ci se sont conservées et propagées, et ont fini par constituer les principaux éléments des croyances populaires et même des doctrines de l'école. Car, autant que nous sachions, c'est ce livre de Daniel qui est à la base des espérances et des conceptions relatives aux choses finales, dont l'histoire du christianisme naissant constate l'existence et l'énergie au sein du peuple juif » (*Bible*, t, VII, p. 226) (1).

il serait difficile de trouver là un pamphlet dirigé contre Antiochus. Il n'y a rien non plus dans le second chapitre (les quatre empires dont le dernier est en relation avec l'empire du Messie) qui ait la moindre apparence d'un pamphlet. Nous avons vu que les chap. III, IV, V et VI ne visent pas Antiochus (pp. 203-215) et nous le montrerons encore plus expressément un peu plus loin. Parmi les chapitres prophétiques, le huitième et le neuvième décrivent la persécution d'Antiochus. Ce roi s'y trouve parfaitement décrit. Mais nous ne saurions voir dans ces chapitres que la plume d'un prophète apocalyptique ou historien; et nous ne croyons pas qu'un lecteur impartial y découvre celle d'un pamphlétaire.

(1) Relevons quelques assertions inexactes. Le critique dit que ce livre tomba (il ne sait d'où ni comment) entre les mains des Juifs du second siècle; et il le dit uniquement parce qu'il voudrait qu'il en fût ainsi. Il ajoute que ce livre produisit « un très grand effet » sur ces Juifs, et il croit le prouver en constatant que, « lorsque les événements semblaient avoir fait justice de toutes ces généreuses illusions, celles-ci se sont conservées et propagées, » et se sont trouvées encore vivantes à l'époque où apparut Jésus-Christ. Ainsi de sa propre autorité, Reuss ne veut faire remonter les espérances messianique, qu'il appelle de « généreuses illusions, » qu'à l'époque des Machabées. D'un autre côté, c'est par suite de cette croyance erronée et parce qu'il a prêté aux Juifs du second siècle les lubies des rationalistes de notre temps, que les espérances messianiques sont devenues à ses yeux de « généreuses illusions. » S'il avait tant soit peu pénétré l'esprit du livre, il aurait compris que les Juifs de la période des Machabées n'ont jamais cru que le Messie allait apparaître immédiatement après la mort d'Antiochus; il aurait reconnu que ces Juifs savaient très bien que les prophéties de Daniel ne s'arrêtaient pas à cette époque, et qu'elles n'étaient pas devenues des « illusions » par le fait qu'elles ne s'étaient pas accomplies dans un temps antérieur à celui que le Voyant avait fixé. De la sorte, Reuss n'aurait pas été surpris de constater que, à l'époque où J.-C. naquit, les esprits étaient dans l'attente et comptaient sur l'avènement prochain du Messie. D'ailleurs, il n'est pas vrai qu'il se soit

» Nous venons d'indiquer le but que l'auteur se proposait en composant son livre. Nous nous hâtons d'ajouter qu'il n'a pas écrit comme un simple rhéteur, calculant froidement ses moyens et leur effet, disons même plus ou moins touché des souffrances de ceux auxquels il s'adresse. Non, il est de bonne foi, il parle en illuminé, il est enthousiaste, il croit lui-même à la perspective qu'il ouvre devant les yeux de ses lecteurs. Il n'y a rien que de très naturel dans le phénomène d'une exaltation prophétique telle que nous la voyons ici et dont l'histoire nous a offert depuis d'innombrables exemples. En face de ce fait, on aurait bien tort de s'arrêter à la forme du livre et de l'apprécier au point de vue de notre goût moderne et de notre froide raison. Pour ce qui est de la partie historique, elle s'explique par le besoin de s'assurer l'attention d'un public qui ne voyait plus de salut que dans le miracle, et qui, après tout ce que lui racontaient ses livres saints, ne pouvait ne pas croire au miracle comme l'auteur y croyait indubitablement aussi. Et quant à ce qui nous choque plus encore que les exagérations de l'élément merveilleux, le fait que la prophétie est attribuée à un personnage supposé appartenir à une lointaine antiquité, ce fait s'explique de la manière la plus simple et ne doit pas être jugé sévèrement et d'après nos principes modernes. A l'époque où vivait l'auteur, il n'y avait plus d'autre autorité en matière religieuse que celle des anciens; on était persuadé que l'ère de l'inspiration était provisoirement close (I, Macc., 46 ; IX, 27; XIV; 41), et nul ne pouvait songer à se présenter comme prophète, pour faire valoir ce qu'il avait à dire. Il fallait prendre un masque pour avoir du crédit. Aussi, avons-nous vu précédemment, dans plusieurs exemples, comment, par des récits fictifs et sous des noms d'adoption, on essayait d'instruire et de diriger l'opinion, là même où nous croirions que le but aurait pu être atteint sans cet appareil d'emprunt et ces déguisements qui nous paraissent équivoques (*Ibid.*, p. 227).

Nous renonçons à souligner les assertions erronées que renferme cette page. Le lecteur les réfutera facilement. Nous avons, du reste, déjà vu qu'il est complètement inexact que du temps des Machabées « le public ne voyait plus de salut que dans le miracle » (Cfr. p. 194). Nous savons aussi qu'il est faux que l'on

produit, au second siècle, une brusque transformation des croyances messianiques, des dogmes et des coutumes juives. C'est précisément l'époque qui aurait répugné le plus à de pareils changements.

fut, à cette époque, « persuadé que l'ère de l'inspiration était provisoirement close, » que, dans l'impossibilité de pouvoir « se présenter comme prophète, il fallait prendre un masque pour avoir du crédit » (voy. p. 220, note [1], où les textes cités par Reuss et par Kuenen sont rapportés). Il n'y a dans toutes ces assertions que de pseudo-légendes écloses dans l'imagination des rationalistes.

Nous ne disons rien du jugement que Reuss reproduit ici au sujet de l'attribution du livre à un personnage supposé. Il faut qu'il eût bien besoin d'excuser son pseudo-Daniel pour revenir ainsi à la charge et pour nous dire que « ce fait s'explique de la manière la plus simple et ne doit pas être jugé sévèrement et d'après nos principes modernes. » De quelle époque fait-il donc dater ces « principes modernes. » Les Juifs du siècle des Machabées savaient tout aussi bien que des savants de notre siècle, qu'il est criminel de donner comme inspiré de Dieu et de faire entrer dans le Canon des Livres sacrés un livre écrit par un faussaire. Les exemples auxquels Reuss fait allusion ne prouvent rien pour le fait en question. Sans doute, il y a eu des écrivains qui ont voulu donner leurs élucubrations comme provenant d'Henoch, de Moïse, d'Esdras, etc. Mais ces faussaires doivent être jugés comme ils le méritent : ils ont agi malhonnêtement ; et, quoique en disent ses apologistes, ses défenseurs, et ses créateurs, le pseudo-Daniel s'il avait existé, aurait dû être regardé et traité comme un malhonnête homme.

Il résulte donc des considérations qui précèdent que les deux représentants du rationalisme qui ont condensé tout récemment les arguments, c'est-à-dire les hypothèses de cette exégèse fantaisiste, ont vainement essayé de justifier leur pseudo-légende, leur truc ; et que toutes les branches auxquelles ils se raccrochent se brisent sous leurs mains. Nous ne devons pas, toutefois être étonnés de voir que de nombreux écrivains qui se croient trop aisément des « critiques, » des « libéraux, » aient versé dans une ornière abandonnée depuis treize ou quatorze siècles. Nul n'ignore, en effet, qu'il y a dans le monde de la prétendue libre-pensée, très peu d'esprits capables de juger par eux-mêmes et en état de s'affranchir des influences tyranniques de ce qu'ils appellent la « science allemande, » et des préventions ambiantes qui règnent dans le milieu où ils s'agitent.

Mais comme il est de notre devoir de travailler, autant que possible, à éclairer les esprits qui voudraient revenir à une saine appréciation des faits et des textes, nous croyons très utile de

porter de nouveau notre attention sur quelques-unes des hypothèses de la critique rationaliste et d'examiner de plus près les arguments captieux qui lui permettent de jeter de la poudre aux yeux des lettrés naïfs et facilement disposés à s'enflammer pour tout ce qui s'offre à eux sous le nom de « critique, » de science indépendante ou de ce qu'ils appellent improprement « libre-pensée » et « libéralisme. »

Contradiction relative à l'apparition du livre de Daniel au temps des Machabées. — Les champions de l'hypothèse qui place la composition de ce livre au temps d'Antiochus Epiphane sont loin d'être d'accord entre eux. Il n'est pas étonnant qu'ils s'embarrassent dans leurs propres subtilités : c'est du fond même de leur système que sort la difficulté qui le détruit.

On sait que la fameuse « critique » place la composition du livre à l'époque d'Antiochus Epiphane (de l'an 170 à 160 av. J.-C.). Hitzig, entre autres, a découvert dans son imagination que la date exacte de cette composition est entre l'an 170 et le printemps de l'an 164 avant Jésus-Christ. Lücke ne craint pas de dire que c'est là « un résultat certain de la critique historique. » D'autres se contentent de prétendre que ce livre a été composé en Palestine vers l'an 167 av. J.-C. « C'est là, dit Colani, une des découvertes les plus certaines de la science moderne. » Pauvre « science moderne ! » Quel bon billet que celui que tu donnes à tes adeptes !

La date de 167-6 paraîtrait excellente en considération du but que les criticistes assignent au livre. Aussi en est-il parmi eux qui disent que cet ouvrage a été écrit vers l'an 166 (Maurice Vernes), et ils opinent dans ce sens afin de ne pas renverser cette partie de la légende rationaliste d'après laquelle « c'est la profanation du temple » qui a mis la plume à la main de l'auteur, et c'est pour « soutenir, relever le courage d'une population qui n'avait pas encore trouvé la force nécessaire » pour se révolter, que le livre a été écrit (Reuss, voy. p. 229).

Toutefois, Kuenen veut que le livre ait été écrit en l'an 165 av. J.-C., non pas au commencement de la lutte des Machabées (167), mais peu de temps avant le rétablissement du culte dans le temple. Ecoutons le voyant rétrospectif de l'Université de Leyde. « L'auteur, dit-il, connaît à merveille les principaux événements du règne d'Antiochus Epiphane (175-163 av. J.-C.), pour autant du moins que ceux-ci concernent la Palestine ; le culte du temple a déjà été interrompu, le petit autel idolâtre a été établi (25 chisleu 167 av. J.-C.) ; le commencement de la

révolte des Machabées (166 av. J.-C.) est pour l'auteur un fait encore récent ; en revanche, Judas Machabée n'a pas encore remporté sa victoire sur Lysias (164 av. J.-C.) (1) ; le rétablissement du culte dans le temple (le 25 kisleu de l'an 164) n'a pas encore eu lieu. Que faut-il en conclure, sinon que le livre de Daniel a du être écrit en l'an 165 av. J.-C.? Nous essaierons plus tard de démontrer que c'est seulement en adoptant cette date que l'on parvient à se rendre compte de l'origine et du contenu du livre. Mais, dès à présent, il est facile de voir que l'auteur n'aurait pu, à une autre époque, entretenir et énoncer des espérances comme celles que nous retrouvons dans son livre » (*Hist. crit.*, II, pp. 554, 555).

Nous montrerons, en temps et lieu, que « en adoptant cette date, » Kuenen « ne parvient pas à se rendre compte de l'origine et du contenu du livre. » La seule raison qu'il donne ici du choix qu'il a fait de cette date sera aussi discuté plus loin : nous verrons que le livre de Daniel ne fait pas succéder immédiatement le règne du Messie à la victoire des Machabées sur Lysias ou même à la mort d'Antiochus. Nous nous contentons ici d'indiquer la date choisie par le professeur hollandais.

Un admirateur de Kuenen, qui s'est donné la mission de propager en France ce qu'il appelle « les résultats les mieux avérés de la critique moderne, » A Réville, a néanmoins modifié, inconsciemment peut-être, le système du professeur de Leyde, et il fait apparaître le livre un peu plus tard, après la purification du temple (165, 164). Le savant français expose sa légende dans le passage suivant, dans lequel nous aurons l'occasion d'admirer encore cette « critique moderne » dont tout l'artifice consiste à

(1) « Voir ch. XI : 34, après cette défaite, on aurait difficilement pu dire du parti de Judas qu'il n'était « qu'un petit secours » pour les pieux Israélites. En 165 av. J.-C., cette expression se comprend bien mieux. » — Elle se comprend très bien sous la plume du vrai Daniel, du prophète de l'exil. Le texte ne dit pas, en effet, que le « petit secours » restera toujours petit : le prophète voit poindre dans le lointain cette poignée de héros qui devint une vaillante armée ; et il se contente d'indiquer les faibles commencements du « secours » par lequel Dieu voulait relever le parti des Juifs qui lui était resté fidèle. D'ailleurs, cette expression n'indiquerait pas que l'armée des Machabées n'était encore qu'un « petit secours, » lorsque le livre a été composé : un pseudo-Daniel qui aurait écrit après la défaite de Lysias, aurait pu employer tout aussi bien cette expression, pour montrer qu'une cause petite à son origine a abouti un grand résultat.

métamorphoser les suppositions en arguments, à dénaturer le sens d'un écrit et à lui substituer ses propres inspirations. « Tout le monde, dit-il, connaît l'héroïque histoire des Machabées. Une poignée de partisans réfugiés dans les montagnes, bientôt grossie par les mécontents qui accouraient de toutes parts, se battent, en guérillas d'abord, bientôt en troupes aguerries, contre les soldats d'Antiochus, les refoulent graduellement dans Jérusalem, et réussissent même à entrer en vainqueurs dans la capitale. Leur premier soin est d'enlever du temple l'autel abhorré, « l'abomination de la désolation, » et de purifier les parvis sacrés de ce contact impur (165). La guerre avait duré environ trois ans et demi, et malgré de si brillants résultats, le danger était plus grand que jamais. Antiochus furieux venait de rassembler une armée formidable, et l'envoyait, commandée par son plus habile général, reprendre la capitale juive. Le parti grec relevait la tête, le parti de la transaction baissait la sienne ; les patriotes eux-mêmes, tout surpris de leurs succès récents, sentaient leur résolution faiblir, leur foi chanceler (1). C'est alors que parut un livre mystérieux qui semblait

(1) La guerre n'avait pas encore duré trois ans. Il est très vrai qu'elle avait amené des résultats inespérés, mais c'est sans aucun fondement et contrairement à la vérité historique qu'on nous dit qu'après la reconsécration du temple « le danger apparut plus grand que jamais. » L'armée « formidable » envoyée par Antiochus ne produisit pas des effets si alarmants et si décourageants que le voudrait le rationaliste afin de donner un motif plausible à l'apparition du livre du pseudo-Daniel. Tout ce que nous savons au sujet de l'impression que produisit sur l'esprit des « patriotes » l'entrée du général syrien en Palestine est contenu dans ces trois versets du premier livre des Machabées (ch. IV, 28, 29, 30) : « L'année suivante (165), Lysias vint avec une armée de 60,000 hommes d'élite et de 5,000 chevaux. Cette armée marcha en Judée et campa près de Béthoron : et Judas vint au-devant d'eux avec dix mille hommes. Ils reconnurent que l'armée ennemie était forte, et Judas fit sa prière et dit : Soyez béni, Sauveur d'Israël... » Après avoir exposé la prière du grand capitaine, l'auteur du livre des Machabées se contente d'ajouter immédiatement : « Le combat fut donné en même temps, et cinq mille hommes de l'armée de Lysias furent taillés en pièces. Lysias s'en alla à Antioche (34, 35). » Il est bien difficile de trouver dans ces paroles un seul mot qui montre que « les patriotes eux-mêmes... sentirent leur résolution faiblir, leur foi chanceler. » Ce tableau du critique rationaliste est de pure fantaisie. D'un autre côté, Réville suppose que le « danger » dont il parle « qui parut plus grand que jamais » avait été encouru aussitôt après que les Machabées

provenir d'un vieux voyant du temps de l'ancien exil, de ce Daniel dont un prophète (Ezéchiel) avait parlé comme d'un sage et d'un juste par excellence (1). Ce livre se divisait en deux parties. La première retraçait le portrait de ce qu'avait été pendant les mauvais jours d'autrefois un vrai fidèle, un israélite sans peur et sans reproche... Tous ces récits... étaient pleins d'allusions au règne et à la personne d'Antiochus; mais la seconde partie du livre était encore plus applicable à la situation. Dans une série de visions dont le symbolisme était suffisamment clair pour des contemporains, l'auteur anonyme décrivait, en la résumant, l'histoire du passé, et y trouvait la preuve du triomphe assuré et prochain de la bonne cause, si seulement ses champions tenaient ferme » (2). (A. Réville : *Revue des Deux-Mondes*, oct. 1863, p. 606.)

Mais d'autres critiques rationalistes ont très bien vu, de leur côté, que si l'auteur a vraiment fait les prédictions relatives au rétablissement du culte et à la mort du tyran, il doit être rangé parmi les prophètes. Dès lors, ils ont été amenés à conclure, d'après leur propre principe de l'impossibilité des prophéties, que la date indiquée par Kuenen ne satisfaisait pas aux diffi-

eurent purifié le Temple. Mais il se trompe : de plus graves dangers menacèrent les Machabées après la mort d'Epiphane. Sous le règne d'Antiochus Eupator (163), Lysias vint « avec une armée de cent mille hommes de pied, de vingt mille chevaux et de trente-deux éléphants dressés au combat » (I, Mach. VI, 30). Mais cette armée qui n'avait pas été envoyée par « Antiochus furieux » ne produisit pas plus de découragement et d'effroi chez les « patriotes » que la première (Voy. I, Mach., VI, 31, 32 et ss.). Lysias, battu une seconde fois, fit la paix avec les Juifs. Le vrai moment où les patriotes auraient pu se décourager eut plutôt trouvé sa place après la mort de Judas Machabée (161).

(1) Les observations que nous avons indiquées, dans la note qui précède, suffisent pour faire comprendre que rien ne motive, à cette époque, l'apparition d'un « livre mystérieux, » surtout d'un livre qui, quoi qu'on en dise, n'offrait pas le portrait d'un « Israélite sans peur » du temps des Machabées.

(2) Nous avons vu (pp. 193-194, 197, 199) et les discussions qui suivront nous le feront mieux comprendre que le portrait de l'Israélite pieux du temps de l'exil, fonctionnaire de rois païens, et se laissant jeter, sans la moindre résistance, dans une fournaise ou dans une fosse aux lions, ne correspond guère au portrait d'un juif pieux du temps des Machabées. Nous savons aussi et nous verrons encore mieux par la suite, que les allusions au règne d'Antiochus, sauf les chapitres VIII et XI qui le visent directement, sont moins dans le texte que dans l'imagination des pseudo-critiques.

cultés qui se présentent; et ils ont compris qu'il fallait changer le fusil d'épaule et en revenir à la conclusion de Porphyre, d'après lequel le livre avait été écrit après la mort d'Antiochus. Ils disent donc que le livre a été composé après la mort de ce roi, vers l'an 163. D'autres prétendus critiques font même descendre cette date plus bas. Ainsi, Carre (*L'Ancien Orient*) nous transmet le roman suivant : « Comme il est question dans le livre de Daniel (IX, 27) du traité d'alliance fait entre Judas Machabée et les Romains, en 161, c'est dans l'intervalle entre ce traité d'alliance et la mort de Judas, et selon toute probabilité en 160, qu'on doit mettre la rédaction du livre qui porte le nom de Daniel. » Cette hypothèse n'est cependant pas moins insoutenable que l'autre.

De quelque côté qu'on l'envisage, la légende rationaliste du pseudo-Daniel machabéen n'est qu'un tissu d'erreurs, d'hypothèses arbitraires et d'anecdotes apocryphes. En résumé, le pseudo-Daniel aurait écrit *avant*, en partie *avant* et en partie *après*, ou tout *après* la mort d'Antiochus. Examinons ces trois hypothèses.

1° Les critiques rationalistes qui placent la publication du livre *avant* le soulèvement des Machabées et ceux qui se contentent de soutenir que le pseudo-Daniel a écrit *avant* la purification du temple, et par suite *avant* la mort d'Antiochus, se jettent dans un inextricable embarras. La date du livre se trouverait entre l'année 168 et l'année 165 : il aurait été écrit avant ou pendant les victoires des Machabées sur les armées du despote macédonien. Mais dans ce cas, la « science moderne » n'explique pas comment il se fait qu'il n'y ait, dans cet écrit, aucun appel aux armes, aucune allusion à une guerre défensive et offensive, pas une prophétie qui annonce des victoires prochaines sur les armées syriennes. Cette prétendue science se garde bien, d'ailleurs, de nous apprendre comment l'auteur a pu indiquer d'avance et avec des chiffres précis le temps de la durée de la persécution d'Antiochus et de la suppression du sacrifice perpétuel (voy. notre Comment., ch. VIII, 14). Les représentants de cette « science critique » n'ont pas même essayé de montrer comment leur pseudo-Daniel aurait su que le temple et la ville de Jérusalem ne seraient pas détruits, comme au temps de Nabuchodonosor, et comment il a pu connaître la maladie mystérieuse qui amena la mort du tyran et indiquer le lieu de son trépas. Ces rationalistes, en effet, n'expliquent pas comment l'auteur a pu prédire tous ces événements, s'il n'était pas doué

du don de prophétie. En admettant que l'ouvrage a été écrit pendant la vie d'Antiochus, ils se mettent donc en contradiction avec le principe fondamental du rationalisme, et ils doivent reconnaître que l'écrivain a eu des révélations surnaturelles ;

2° Il est vrai que Bleek (*Zeitschrift*, 293) a cru se sortir d'affaire en disant que les chapitres X-XII, dans lesquels le genre de mort d'Antiochus est clairement indiqué, ont été écrits immédiatement après cette catastrophe. Mais ce n'est là qu'une échappatoire qui ne lui donne aucun avantage, car ce même événement est prédit dans le chapitre VIII, 23-25, où il est dit que le persécuteur s'étant élevé contre le Prince des princes sera réduit en poudre sans que la main des hommes s'en mêle. Le texte donne assez à comprendre que le tyran ne périra ni dans un combat ni par une force humaine, mais par la main puissante du Très-Haut. Ainsi, il ne sert de rien de prétendre que les chapitres X-XII ont été écrits après l'événement : la contradiction n'en existe pas moins. D'ailleurs, on devrait nous dire comment le pseudo-Daniel aurait pu donner comme une prophétie très spéciale ce qui venait d'arriver immédiatement. Mais la difficulté serait encore bien plus grande si l'on admettait, avec Bleek (*Ibid.*, p. 236), « qu'il faut reconnaître que l'auteur veut faire passer la vision, qu'il prétend avoir eue antérieurement, de la venue du Sauveur et de la résurrection des morts, comme des faits qui doivent se réaliser immédiatement après la mort d'Antiochus. » Nous verrons que Daniel n'a jamais dit que les prophéties messianiques devaient s'accomplir à la mort de ce roi. Mais en nous en tenant à l'hypothèse de Bleek, d'après laquelle la prophétie des chapitres X-XII n'auraient paru qu'après l'événement, il faut reconnaître que ce critique n'explique pas comment elles ont pu être regardées comme des prophéties et exciter à tel point l'admiration des Juifs, qu'ils les auraient introduites dans le Canon des saints Livres, à une époque où la chose n'était pas possible. Le critique ne pourrait, en outre, refuser d'admettre que cette introduction n'aurait pu avoir lieu qu'un certain temps plus ou moins long après la publication de ces prophéties. On admettra bien qu'il dut s'écouler deux ou trois ans depuis leur apparition jusqu'à leur canonisation. Mais nous n'avons pas besoin de tout ce temps : six mois ou un mois auraient suffi pour prouver aux Juifs que la période messianique n'avait pas commencé. Déjà, avant la mort d'Antiochus, les Machabées avaient délivré Jérusalem et purifié le temple. Mais ils avaient eu à peine huit jours pour se réjouir et fêter leur

triomphe par de solennelles actions de grâce. La guerre continua même après la mort du tyran ; la citadelle de la ville sainte était encore occupée par une garnison syrienne et par les apostats juifs. Les nations voisines, si hostiles aux Juifs, en massacrèrent un grand nombre, et Judas Machabée dut aller combattre les Iduméens, les Ammonites et ne s'occuper que d'affaires de guerre (I, Mach., ch. V). Pendant les années 164 et 163, personne n'aurait pu se faire illusion sur la vanité des espérances qui auraient été prophétisées pour ce temps-là. Ce fut l'année suivante que Bacchides vint faire massacrer un grand nombre de Juifs. Nicanor, général syrien, fut battu en 161 ; mais bientôt après Bacchides remporta une victoire sur Judas Machabée qui périt dans le combat. Cette victoire de Bacchides fut encore suivie d'une horrible persécution contre les Juifs. Peut-on raisonnablement supposer, avec la « savante critique, » que les Juifs de cette époque si tourmentée auraient pu prendre au sérieux un livre qui faisait succéder le règne du Messie au règne d'Antiochus ?

D'un autre côté, Bertholdt et Lengerke, doués comme chacun sait d'une vue rétrospective infaillible et voulant, comme Bleek, rattacher de force à la mort d'Antiochus l'accomplissement des promesses messianiques, ont placé la rédaction du chapitre VII immédiatement après la disparition de ce monstre. L'expédient de ces critiques ne leur sera cependant pas d'une grande utilité. Ils supposent à tort — nous le démontrerons — que le chapitre VII écrit en araméen et comprenant la prophétie des quatre empires, se termine au tyran macédonien qui n'appartenait cependant qu'au troisième empire. Mais il n'en est pas moins vrai que Lengerke et les autres rationalistes qui prétendent que le pseudo-Daniel écrivit les chapitres II et VII, les chapitres VIII et X-XII après la mort d'Antiochus, auraient dû expliquer comment cet auteur aurait pu avoir des illusions messianiques qu'il voyait déjà contredites par les événements.

Ne tenant pas compte de ces difficultés et croyant sans doute résoudre plus facilement le problème relatif à l'apparition du livre du pseudo-Daniel, Reuss, entrant dans les vues des rationalistes que nous venons de réfuter, s'est décidé à faire apparaître successivement les morceaux prophétiques qui font partie de cet écrit. « Ils ont dû, dit-il, être d'abord jetés dans le public séparément, entre l'époque où commença la persécution ordonnée par Antiochus Epiphane, l'an 167 avant Jésus-Christ, et celle de la mort du roi (164), dont il n'est pas encore fait mention. En

disant qu'il fut enjoint au prophète de cacher ses oracles jusqu'au temps de la fin (ch. XII, 4), le véritable auteur a tâché de faire prendre le change à ses contemporains à l'égard de l'origine de ce qu'il leur mettait entre les mains » (p. 227).

En lisant ces lignes, le lecteur croira que Daniel reçut l'ordre de « cacher » son livre. Il n'en est rien cependant, et il n'y a dans tout cela qu'un contre-sens de Reuss. L'ange dit tout simplement au prophète : « Et toi, Daniel, ferme les paroles et scelle le livre (mets-y ton sceau), jusqu'au temps de la fin; nombreux (le) scruteront et la connaissance se multipliera. » Mais Reuss se garde bien de dire que les prophètes écrivaient leurs prophéties sur un rouleau qu'ils fermaient et scellaient, afin de conserver le texte intact et afin que l'on put constater, au temps fixé, la réalisation de la prophétie ; il n'a pas compris non plus que ces hommes inspirés avaient soin auparavant de distribuer des copies de leurs prédictions (voy. notre Comment., ch. VIII, 26 ; XII, 4). Si la chose n'eut pas eu lieu ainsi, l'ange n'aurait pas pu dire : « Nombreux scruteront (le livre) et la connaissance se multipliera. » Ainsi le critique fait dire à Daniel ce qu'il ne dit pas, et il part de là pour prétendre que le véritable auteur (le pseudo-Daniel) s'est trahi, et qu'en se faisant ordonner de « cacher ses oracles, » il a trouvé, dans cette précaution archi-absurde, le moyen de faire prendre le change à ses contemporains ; de telle sorte qu'ils ont cru que le livre avait été caché parce qu'il y a ces mots : « Ferme les paroles » (*Claudite jam rivos* [fermez la source]..... se traduira par : cachez la source ; et *claudere portam alicui* signifiera : cacher sa porte à quelqu'un (1).

(1) Il faut reconnaître toutefois que Reuss n'est pas l'inventeur de cette ingénieuse interprétation. Lengerke avait découvert avant lui que l'auteur s'est démasqué en disant que « ses prophéties doivent être cachées et tenues secrètes jusqu'au temps de l'accomplissement, c'est-à-dire jusqu'au temps des Machabées » (VIII, 26; XII, 4). L'exposé que nous venons de faire des textes prouve suffisamment que la critique de Königsberg a très mal compris le sens du mot « sceller ; » dans aucun des deux passages cités, il n'est question de « cacher, » mais de mettre le sceau, le cachet, à un écrit parachevé, afin de le conserver intact et de montrer plus tard que le texte authentique (dont on avait des copies) offrait une vraie prophétie des événements qui sont survenus. Il n'est pas vrai, d'ailleurs, que l'ordre de « sceller » et de « cacher » eût pu avoir pour but de donner du crédit au livre. Le pseudo-Daniel qui aurait prétendu avoir découvert le livre n'aurait donné qu'une bien faible satisfaction au sujet de son authenticité, s'il s'était contenté de dire

En somme, Reuss ne motive en aucune façon son hypothèse d'après laquelle les prophéties de Daniel auraient été « jetées dans le public séparément de l'an 167 à l'an 164. »

S'efforçant de trouver Antiochus visé partout dans le livre de Daniel et désespérant de trouver une ressemblance entre les rois babyloniens et celui qui est décrit au chapitre VII, 25, le même critique ajoute : « Si l'on voulait objecter à notre système d'interprétation que dans les chapitres précédents les rois persécuteurs finissent toujours par se convertir, tandis qu'ici Antiochus prend une autre fin, lui, dont les autres n'ont été que les types, nous répondrions que ces tableaux ont été jetés dans le public à différentes occasions et changeaient de point de vue avec le temps » (p. 257). Sans doute vous répondriez cela. Mais sur quoi vous fonderiez-vous pour le soutenir? Vous pourriez dire aussi que les divers chapitres du livre sont tombés de la lune ou qu'on les a trouvés dans un aérolithe. Il n'est pas difficile de dire tout ce qu'on veut. Ce qui est difficile, c'est de dire quelque chose de raisonnable pour motiver la légende rationaliste du pseudo-Daniel.

Cette hypothèse des pamphlets jetés séparément dans le public, à des époques différentes, imaginée pour expliquer l'apparition des prophéties qui auraient dès lors été faites après l'événement, n'a d'autre base que le désir qu'ont les pseudo-critiques de saisir tous les biais pour faire illusion aux lettrés peu compétents dans ces matières, et leur faire croire que « l'affaire » a pu s'arranger en dehors de toute intervention surnaturelle. Dans ce but, les suppositions les plus grotesques leur paraissent bonnes, et ils ne s'aperçoivent pas qu'en faisant paraître les prophéties après l'événement, en leur enlevant leur caractère extraordinaire et surnaturel, ils rendent encore plus impossible leur introduction dans le Recueil Sacré;

3° Ce que nous venons de dire montre assez pourquoi, comprenant quelques-unes de ces difficultés, d'autres rationalistes ont prétendu que le livre de Daniel avait été composé après la mort d'Antiochus, vers l'an 163. Ceux qui soutiennent l'impossibilité de toute prophétie doivent admettre, en effet, que tout le livre de Daniel, sauf les chapitres I, III et VI, a été écrit

aux Juifs fidèles à Dieu que cet écrit avait été tenu caché sur l'ordre de l'Ange révélateur. Il aurait bien fallu connaître celui qui avait découvert ce précieux dépôt et le lieu où il était caché. D'ailleurs, à cette époque, il n'y avait aucune autorité qui eût pu introduire un livre, quel qu'il fût, dans les Archives sacrées (voy. § IX).

après la mort d'Antiochus. Mais alors on est en droit de se demander ce que devient la théorie des rationalistes, d'après laquelle ce livre aurait eu pour but de soutenir le courage des Juifs pendant la persécution et de les exciter à lutter contre le tyran. En disant que cet écrit n'a été publié qu'après les grandes victoires qui précédèrent et suivirent cette mort, ils détruisent cette base de leur hypothèse ou de leur roman. A cette époque, la persécution proprement dite, l'épreuve redoutable prédite dans le livre avait cessé : le temple avait été purifié et les Juifs avaient remporté des victoires sur les armées du persécuteur. La publication de cet écrit aurait été alors d'autant plus inutile que, d'après les rationalistes, elle est censée ne viser, sous les masques de Nabuchodonosor, de Balthasar et de Darius, que la personne du roi séleucide. D'un autre côté, il serait impossible de comprendre que, après les victoires des Machabées, le pseudo-Daniel n'eût pas fait quelques allusions à ces glorieux faits d'armes et n'eût pas puisé dans ces succès de nouveaux motifs pour exciter et encourager les Israélites fidèles à poursuivre la lutte. Enfin, dans ce système on n'explique pas en quoi le livre de Daniel aurait pu émerveiller les hommes de cette époque. Kuenen a eu raison de se préoccuper d'expliquer l'effet merveilleux qu'aurait produit, d'après la « critique moderne, » l'apparition du livre. Il a compris qu'on ne pourrait pas sans cet élément rendre compte de l'introduction de cet écrit dans le Canon des saints Livres. Le professeur hollandais a donc très bien compris qu'il fallait que ce livre se fût produit avant le rétablissement du culte et avant la mort du tyran. Le roman rationaliste exige que les Juifs aient eu quelques raisons d'admirer dans l'auteur du livre une pénétration particulière, une faculté de vision et de prévision extraordinaire ; le pseudo-Daniel de la critique fantaisiste n'a dû, d'après cette même critique, être prisé que parce qu'il y avait dans son livre un élément d'intuition de l'avenir et de prophétie. C'est, en effet, cet élément passionnément aimé et recherché qui aurait pu faire passer le livre pour inspiré.

Les critiques rationalistes n'ont donc trouvé que le moyen de s'enfermer dans une impasse : ils ne peuvent en sortir. Il leur est impossible de résoudre le problème relatif au moment de l'apparition du livre de leur Daniel de fantaisie. Non seulement ces tenants de la « science moderne » n'ont pas pu se mettre d'accord, mais il leur a été impossible de résoudre les énigmes que soulèvent leurs hypothèses relatives à la composition de ce

livre. Cette composition ne peut être raisonnablement placée à aucun moment de la période des Machabées. Les critiques qui ont répandu la fable d'après laquelle un pseudo-Daniel, un machabéen exalté, aurait écrit des prophéties en forme de visions pour exciter les Juifs à la lutte, se sont entièrement fourvoyés.

Le livre de Daniel n'a pas pour but d'exciter et d'encourager à la lutte contre Antiochus. — On veut que ce livre ait été écrit sous le règne de ce roi pour réveiller le sentiment religieux et national dans le royaume de Juda; on veut que cet ouvrage admirable ait eu pour but d'exciter les Juifs à prendre les armes pour la défense de leurs institutions nationales contre la tyrannie religieuse du roi séleucide, qui travaillait à la destruction complète du peuple choisi. Ce livre serait un roman, écrit au temps des Machabées, pour exciter le patriotisme juif contre l'odieuse persécution de ce monstre grec couronné. Telles sont les idées que les rationalistes veulent infuser dans ce livre.

Or, précisément le livre de Daniel ne prêche pas la guerre sainte; il ne se ressent en aucune façon des préoccupations qui l'auraient inspiré. Il n'offre pas un mot qui excite à une guerre contre le tyran. De sorte qu'il ne convient pas du tout comme écrit de circonstance à l'époque des Machabées. Les peintures de Daniel n'éveillent aucunement les idées de combat. C'est l'impuissance de la résistance physique qu'elles mettent en relief: elles n'offrent que le spectacle de la force de la volonté humaine se manifestant par la patience et la résignation.

Cela seul prouverait que l'auteur ne vivait pas dans la période des Machabées. A cette époque, en effet, la lutte à main armée aurait été le point fixe autour duquel se seraient concentrées toutes ses conceptions. Comprendrait-on que cet écrivain n'eût fait aucune allusion aux luttes héroïques, aux saintes prouesses des Machabées? Il n'est pas posssible qu'un juif machabéen eût écrit un livre dans le but d'affermir ses corréligionnaires en lutte ouverte et armée avec le persécuteur et eût omis de faire prédire à son héros, au moins à mots couverts, la chose la plus importante, la plus caractéristique de cette époque. Il n'y a cependant, dans tout le livre aucune allusion aux héros des guerres de l'indépendance. Les succès inespérés, obtenus par Judas Machabée contre les armées syriennes, ne sont pas mentionnés. On ne saurait admettre qu'un pseudo-Daniel de ce temps-là eût cru pouvoir se dispenser de les faire prédire et de montrer la main de Dieu, l'intervention de Jéhovah relevant son

peuple de l'abaissement où il se trouvait. Il est évident qu'un pseudo-Daniel aurait fait allusion aux événements, aux faits d'armes qui préoccupaient alors tous les esprits. Il aurait, par quelques mots, amenés par la situation, laissé échapper ce qui était au fond de son cœur. Mais le vrai Daniel se contente de mentionner un « petit secours ; » il ne dit rien de l'ardeur belliqueuse, des luttes et des victoires des Machabées : sous ce rapport, son livre n'est pas assez expressément en communion d'idées avec le groupe des Juifs pieux de ce temps-là.

L'exemple de Daniel et de ses amis. — D'un autre côté, on prétend que ce livre a été composé à l'occasion de la persécution d'Antiochus dans le but d'encourager les Juifs à résister aux ordres et aux menaces de ce tyran par l'exemple de Daniel et de ses compagnons. Mais les exemples que nous offrent ces témoins de la foi mosaïque au temps de l'exil auraient engagé les Juifs machabéens, non à se battre mais à attendre de Dieu des miracles, qu'il n'avait point promis. En leur proposant Daniel et ses amis pour modèles, on eût encouragé les guerriers de l'époque machabéenne au martyre et non pas à la lutte armée.

A-t-on vu Daniel et ses trois amis combattre les armes à la main? Les a-t-on vu donner l'exemple de la révolte? Evidemment, aucun d'eux ne saurait être présenté à ce point de vue comme un modèle à Mathathias et à ses fils, qui levèrent l'étendard de la révolte et repoussèrent les armées d'Antiochus. Daniel et ses compagnons sont des otages qui ont été amenés jeunes à Babylone et qui, par leur fidélité, répondent de celle du roi de Jérusalem. Ils ont compris leur rôle : ils ne s'enfuient pas pour aller combattre lorsque Nabuchodonosor allait s'emparer de Jérusalem et la détruire. Daniel, il est vrai, ne se soumit pas au décret qui défendait de prier ou d'adorer pendant un mois un autre Dieu que Darius. Le fidèle serviteur du seul vrai Dieu n'obéit pas à cet ordre; mais lorsqu'il fut surpris dans l'exercice du culte qu'il rendait à Jéhovah, il ne se défendit pas, il ne lutta pas, il ne chercha pas à ameuter contre le roi ceux de ses compatriotes qui auraient pu lui venir en aide.

Les trois autres pages ou fonctionnaires juifs de la cour de Nabuchodonosor, mentionnés par le livre de Daniel, ne cherchèrent pas non plus à lutter pour maintenir ou pour rétablir la liberté civile et religieuse des enfants d'Israël. Ils refusèrent de s'agenouiller devant la statue que le roi avait érigée ; mais aucun d'eux n'opposa la moindre résistance et ils se laissèrent, sans lutter le moins du monde, jeter dans la fournaise.

Bref, dans le livre de Daniel, nous ne trouvons aucun personnage qui représente un héros du parti national au temps d'Antiochus. Les quatre fonctionnaires de Nabuchodonosor n'ont jamais lutté ou même cherché à fomenter l'esprit d'opposition contre ce roi ou contre ses successeurs. Aucun personnage, mentionné par Daniel, ne peut donc servir de modèle aux Juifs pieux qui s'occupaient d'œuvres de guerre à la suite des Machabées. En un mot, les exemples du livre de Daniel ne sont pas appropriés aux circonstances de l'époque machabéenne : l'auteur du livre de Daniel ne s'est pas proposé d'offrir dans sa personne et dans celle de ses amis un tableau-modèle de la vie et des devoirs des Juifs pieux de ce temps-là.

But de consoler et de fortifier dans la foi les Juifs persécutés par Antiochus. — Exposant sa théorie au sujet du motif, de la tendance, de l'idée fondamentale du livre de Daniel, Lengerke ne cesse de répéter que ce livre a été écrit au temps de la persécution des Juifs par le tyran syrien, et qu'il a le but pratique et parénétique de les consoler et de les fortifier dans la foi.

Mais ce critique aurait été bien plus digne de ce nom s'il avait fait remarquer que tout ce que Daniel dit à ce sujet se rapporte bien plus encore à l'époque de la Captivité. A-t-il pu croire que, à cette époque, les Juifs n'avaient pas besoin d'être consolés, fortifiés ? La destruction du temple et de la nationalité des enfants de la promesse et de l'alliance, ne les portait-elle pas à douter de la protection de Jéhovah qui s'offrait à leur esprit comme vaincu par Nabuchodonosor ? Le livre de Daniel, avec ses miracles et ses prophéties, venait donc fort à propos pour consoler les Juifs exilés dans la Babylonie. Il est vrai que ce livre a pu aussi, secondairement, être utile pour consoler ces hommes pieux qui ont vécu sous les Machabées. Mais l'utilité de ce livre au temps d'Antiochus n'autorise pas à déclarer que c'est un produit de cette époque. On dit : ce livre a été utile au temps des Machabées ; donc il a été écrit pour ces guerriers et pour leurs adhérents. Mais c'est là un raisonnement qui ne prouve rien, car on peut tout aussi bien dire : Ce livre a été utile pendant la Captivité ; donc il a été écrit à cette époque.

D'ailleurs, il est facile de voir que la pensée qui est venue aux rationalistes d'attribuer à leur pseudo-Daniel le dessein d'encourager les héros machabéens, prouve de leur part peu de perspicacité. Sans doute, le livre de Daniel est un monument de la fidélité envers Jéhovah et de l'inébranlable confiance du prophète et de ses amis dans la puissance et dans la bonté du

Très-Haut. Mais en se contentant d'inspirer ces sentiments, ce livre n'aurait répondu qu'imparfaitement à son but, s'il avait été composé à l'époque des Machabées pour consoler et relever le courage des Juifs opprimés par Antiochus. Un pseudo-Daniel machabéen n'aurait pas pu s'arrêter à l'idée d'encourager ses compagnons de souffrance à endurer les maux les plus extrêmes en leur représentant le sort de Daniel et de ses amis. Les malheureux persécutés en auraient conclu qu'il suffit de supporter patiemment l'infortune pour intéresser à sa cause la puissance qui gouverne le monde et pour triompher des persécuteurs. Les Juifs pieux de cette époque auraient donc été portés à attendre dans l'immobilité ou un miracle ou le coup de grâce que les soldats d'Antiochus se disposaient à leur donner. Un livre qui promettait aux Juifs de cette époque des miracles qui n'arrivaient pas n'aurait produit qu'une sorte d'abattement.

Aussi, comprenant que la conduite de Dieu pendant l'exil n'était pas celle qu'il suivait de leur temps, les Machabées ne se laissèrent-ils pas aller un seul instant à l'espoir de voir se réaliser pour eux des miracles qui avaient eu lieu jadis à Babylone, mais qui n'avaient pas été promis aux Juifs du second siècle. Ils envisagèrent d'un coup d'œil la situation et, agissant en hommes d'action, ils se servirent du livre de Daniel pour enflammer leur courage moral et leur confiance en Dieu ; et puis ils prirent les armes et surent lutter vaillamment contre la force écrasante du nombre.

Ce qu'aurait imaginé un pseudo-Daniel machabéen. — Un juif patriote qui se serait proposé d'offrir des modèles à ses concitoyens aurait fait le tableau de persécutions religieuses provoquées par les rois de Babylone; il aurait montré des héros fomentant des insurrections et poussant les émigrés, comme l'avaient fait les faux-prophètes dont parle Jérémie (XXIX, 22 et ss.), à rentrer à Jérusalem et à reprendre les armes. Un pseudo-Daniel aurait fait évader les quatre otages que Nabuchodonosor avait introduits dans son palais, et il en aurait fait des héros d'une guerre de partisans contre ce roi et contre ses successeurs. Il les aurait présentés comme ayant été des auxiliaires de Cyrus et comme ayant ainsi contribué à la délivrance de leurs corréligionnaires. On l'aurait vu mettre en scène quelque personnification farouche de la revanche, quelque juif « exalté, » n'ayant qu'une pensée : la défense de sa foi religieuse et, par suite, la liberté de la patrie, par la révolte, par la guerre. Ce livre nous aurait montré des Juifs élevant leurs enfants pour venger la

désolation et la ruine de Jérusalem : nous aurions vu ces enfants, devenus grands, reprendre la suite des desseins de Sédécias, s'efforcer de chasser l'oppresseur, travailler à délivrer la patrie du joug de l'étranger, et à rendre la Judée à elle-même. En un mot, si un pseudo-Daniel machabéen avait eu la pensée de célébrer des ancêtres, des héros du temps de l'exil, il n'aurait pas manqué de leur attribuer des exploits, des dévouements sublimes, analogues à ceux que demandait la situation des Juifs sous Antiochus.

Il est bien dommage, en effet, pour la cause rationaliste, que leur Daniel imaginaire n'ait pas songé à proposer aux Machabées quelque résistance que les Juifs de la Captivité auraient opposée aux rois babyloniens : il eut été si facile d'imaginer des exilés en état de guerre et de révolte contre Balthasar et contre Darius. Mais le vrai Daniel ne met en scène que des personnages réels et qui plus est des personnages de son temps. Les exilés attendirent patiemment le moment de la délivrance et ils n'offrirent pas, sous le rapport défensif ou offensif, des exemples à proposer aux Juifs qui se battaient alors et qui triomphaient par les armes des troupes d'Antiochus. Il n'y a que les imaginatifs de la critique anti-chrétienne qui aient pu trouver un rapprochement entre la conduite des déportés Juifs à Babylone et celle des guerriers palestiniens du second siècle.

Ce que n'aurait pas imaginé un pseudo-Daniel au temps d'Antiochus Epiphane. — Les préoccupations d'un juif pieux de cette époque auraient, en bien des points, contrasté avec celles du Daniel de notre livre. Il ne serait pas, en effet, venu à la pensée d'un homme religieux persécuté par Antiochus de mettre des enfants d'Israël à la cour d'un roi idolâtre et d'en faire des fonctionnaires de ce roi ; il n'aurait pas fait de Daniel un page de Nabuchodonosor (Antiochus), et un élève de l'école du palais, supérieur dans l'art d'expliquer les songes ; il n'aurait pas imaginé de le placer à la tête des présidents des sages païens (que l'on prenait au second siècle pour des mages) de Babylone, ou du moins il aurait indiqué comment Daniel évita de participer aux rites des prêtres chaldéens ; il n'aurait pas donné au prophète et à ses amis des noms composés avec des noms d'idoles. Un pseudo-Daniel machabéen n'aurait pas eu recours à cette fiction qui ne servait de rien pour atteindre le but qu'il se proposait. A quoi pouvait servir, en effet, ce qu'il dit de l'éducation de Daniel et de ses compagnons à la cour du roi ? Quel rapport tout cela a-t-il avec les événements qui troublaient les Juifs à l'époque des Machabées.

Le « patriote exalté » du second siècle n'aurait pas non plus donné à ses héros des physionomies qui sont si éloignées de reproduire le « rigorisme » et d'exprimer les passions des Juifs fidèles du temps d'Antiochus. Nous comprenons très bien, il est vrai, que, pendant l'exil, Daniel et ses compagnons, emmenés comme ôtages, aient reçu une éducation d'après les us et coutumes de la cour de Babylone. Il n'y a rien de choquant à les voir occuper des positions importantes dans l'administration des états de Nabuchodonosor. Ils ont pu avoir des relations courtoises avec les polythéistes, et Daniel a pu devenir le surintendant des chefs des sages de Babylone (voy. p. 17). Nous ne sommes pas non plus étonnés de voir qu'il se montre très dévoué à Nabuchodonosor et à ses successeurs. Encore moins sommes-nous surpris d'apprendre que cet homme privilégié a su échapper aux influences pernicieuses des religions de la Chaldée et éviter de se souiller par une participation quelconque aux rites polythéistes.

Mais nous ne pouvons qu'être frappés de constater que, en restant toujours le serviteur du seul vrai Dieu et en se montrant toujours fortement attaché aux lois de Moïse, Daniel n'a pas toutefois le « rigorisme » propre à l'époque des Machabées. Il ne déchaîne pas l'esprit de ses compatriotes contre les superstitions païennes. Pour lui, Jéhovah est certainement le seul Dieu, et toutes les idoles ne sont que vanité. Mais il n'affirme pas son zèle contre le polythéisme comme le firent plus tard Mathathias et ses fils. Cette conduite de Daniel est en harmonie avec la situation des Juifs déportés en Babylonie. On ne voit rien dans la conduite du prophète et de ses amis qui ressemble à la conduite sévère et rigide des Juifs pieux à l'époque des Machabées. Ceux-ci ont agi différemment, parce que la persécution d'Antiochus s'attaquait directement à la religion et que l'exclusivisme le plus absolu et un rigorisme plus accentué était nécessaire pour maintenir la foi juive et, par suite, la nationalité des enfants de Jacob. Pendant l'exil, les Juifs savaient que leur nationalité se reformerait, après que les soixante-dix ans, que Dieu avait fixés pour le châtiment de son peuple, se seraient écoulés. Ils n'avaient donc qu'à attendre l'heure providentielle; et ils l'attendirent avec une tranquillité d'autant plus grande que leur foi religieuse n'était pas directement attaquée par les rois de Babylone.

Remarquons, enfin, qu'un écrivain de l'époque des Machabées n'aurait pas donné à son Daniel des sentiments de sympathie

pour Nabuchodonosor (Antiochus), pour un roi idolâtre, pour un oppresseur de son peuple. Le prophète parle toujours de ce roi avec bienveillance (II, 46, 49; IV, 16, 19). Il n'exprime pas non plus des sentiments hostiles à Balthasar et encore moins à Darius le Mède. Nous allons faire voir, du reste, que les portraits qu'il retrace des rois de Babylone sont loin de ressembler à Antiochus.

Les rois babyloniens du livre de Daniel envisagés comme types d'Antiochus. — Pour prouver que le livre de Daniel est postérieur de quatre siècles à l'époque de l'exil et qu'il date du temps des Machabées, les rationalistes ont prétendu que l'auteur de ce livre s'est proposé de retracer, dans les rois de Babylone, le portrait d'Antiochus Epiphane. Ainsi, d'après Lengerke et de nombreux critiques fantaisistes, « le principal objet du livre de Daniel était d'encourager les Juifs qui subissaient la persécution de ce roi, en mettant devant leurs yeux, dans l'histoire de Nabuchodonosor et de ses successeurs, la destinée probable de leur oppresseur. » Ils ajoutent que « tout ce qui est dans ce livre a été écrit avec ce but devant l'esprit et que la partie historique, aussi bien que les prophéties, tendent constamment vers ce but. » Tous les personnages auraient pour tâche de nous montrer comment les persécuteurs meurent ou se convertissent.

C'est autour de ce pivot que tournerait tout le livre. Aussi l'artifice des rationalistes consiste-t-il à ramener, dans chaque chapitre, des objections dans lesquelles ils n'ont qu'à répéter le même mot de passe. Lengerke et les autres pseudo-critiques s'efforcent donc de ne voir partout qu'Antiochus. Le signe particulier de ce roi prend à leurs yeux une importance unique; ils s'en emparent et ils le répètent avec la persistance agaçante d'un tic. Dans cette préoccupation, toutes les nuances échappent; la pensée se fixe en un petit nombre de phrases qui reviennent, obsédantes comme une ritournelle, et, l'imagination aidant, la vision intérieure du critique se substitue à la réalité. Daniel raconte, par exemple (1, 2), que Nabuchodonosor prit une partie du trésor du temple, et Lengerke de s'écrier : « Nabuchodonosor est ici déjà le type d'Antiochus qui pilla également le trésor du temple. » Au chapitre IV, le roi de Babylone perd la raison en punition de son orgueil, et il tombe au niveau des bêtes, et le critique de s'écrier encore : c'est aussi Antiochus qui est visé dans ce chapitre !

Le procédé des rationalistes est donc fort simple : il n'y a qu'à supposer une seule figure, celle d'Antiochus, dans tout

l'ouvrage, et faire admettre ensuite cette hypothèse au lecteur, en écrivant à chaque chapitre, à chaque verset : ceci a trait à Antiochus; Antiochus est désigné ici; ou encore : c'est vraiment Antiochus ! Puis on remplit l'intervalle dans lequel devrait se trouver au moins un semblant de preuve avec des mots, avec rien.

L'art de voir tout dans tout. — Il n'est pas difficile d'attribuer à un auteur les intentions les plus contradictoires, et un esprit tant soit peu retors peut toujours s'arranger de façon à imaginer, dans un livre historique, tout ce qu'il veut. On peut choisir un livre quelconque et on n'aura pas de peine à y introduire les arrangements les plus ineptes. Ainsi, par exemple, un critique stylé par les rationalistes arriverait aisément à montrer que La Fontaine, dans la fable de *La Cigale et de la Fourmi*, a eu en vue Antiochus et les Machabées. Des rapprochements de ce genre ne paraîtront pas impossibles à ceux qui savent qu'on a vu récemment (en 1885) un critique admirer dans ce fabuliste, non pas le miroir de la vie humaine et le reflet des mœurs du siècle, mais un écho de la Bible. D'après ce nouvel interprète de nos fables, l'âne qui change de maître sans améliorer sa condition, c'est Jacob fuyant Esaü ; le renard qui ne paraît pas à la cour du lion et y est calomnié, vengé, c'est Mardochée ne mettant pas les pieds à la cour d'Assuérus, puis appelé à succéder à Aman, qui est traîné au supplice; la chatte écartant l'aigle de son domicile, c'est Abraham se séparant de Loth : le domicile de la chatte est petit et exposé à l'air, parce que la famille d'Abraham passait sa vie sous la tente et non pas sous des toits.

En ne suivant pas les sentiers battus, la critique fantaisiste peut donc découvrir aisément des aperçus tout nouveaux. C'est ainsi, par exemple, que l'on a prêté à Shakespeare, pour le personnage d'Hamlet, des intentions de toute sorte. On a vu dans ce jeune prince tantôt un fou à lier et tantôt un peureux. Selon quelques commentateurs, cet homme feint la folie, c'est l'Hamlet-Brutus ; d'autres y ont découvert un Hamlet-Oreste, un fatal assassin chargé par la destinée d'une vengeance horrible, mais en même temps un pusillanime qui parle au lieu d'agir Tout récemment, on en a fait un pessimiste. Les défenseurs de chaque opinion ne manquent pas d'idées ingénieuses qui paraissent l'appuyer. En fin de compte, on reconnaît que toutes ces exégèses ne font qu'embrouiller le personnage, et l'on finit par se convaincre que Shakespeare n'a songé qu'à reproduire une légende telle à peu près que la transmettait la tradition populaire.

Daniel a agi de même, mais avec cette différence qu'il n'a pas écrit des légendes et que son livre est une simple reproduction de la réalité. Nous verrons que les caractères des trois rois mentionnés dans Daniel sont historiques. Nous ne trouverons dans aucun d'eux le type de cet Antiochus Epiphane, dont l'imagination des rationalistes est obsédée. Aucun des personnages du livre de Daniel n'offre l'aspect et les manières d'être de ce roi. Il sera facile de voir que les portraits de Nabuchodonosor, de Balthasar et de Darius, peints par Daniel, ne représentent, en aucune façon, le tyran macédonien qui fut si justement odieux aux Juifs. En comparant l'histoire de ces rois, on s'aperçoit aisément, et avec une entière évidence, que les faits qui les concernent ne sont pas en relation avec les événements qui ont signalé la persécution des Juifs sous Antiochus. Nous nous contenterons de montrer ici qu'il n'y a, dans les princes babyloniens, aucun type qui offre la moindre ressemblance avec le persécuteur de l'époque des Machabées.

Nabuchodonosor et Antiochus. — Les critiques rationalistes veulent à toute force que leur pseudo-Daniel ait voulu écrire « un roman qui offre dans Nabuchodonosor le portrait du tyran syrien. » Mais ce sont deux types bien différents, et on ne peut s'empêcher de reconnaître que le personnage pivotal des quatre premiers chapitres de Daniel ne ressemble pas au persécuteur des Juifs au second siècle.

D'après le livre de Daniel, Nabuchodonosor est un homme qui a des moments de colère, des passions fortes, de l'orgueil, mais qui, lorsque l'orage de la passion est passé, a des impulsions généreuses, comme le prouve sa conduite envers Daniel et ses trois amis. Nous le retrouvons aussi violent, mais pas obstiné, lorsqu'il prend et rétracte ses décisions brutales contre les sages de Babylone. Ce roi était hautain, emporté, et, au moment de l'entraînement de la passion, il était cruel. Mais il avait des périodes de repentir et il était capable d'un bon mouvement, d'un élan vers le Dieu qui est le seul vrai Dieu.

Antiochus Epiphane, au contraire, se faisait remarquer par un fanatisme farouche; il est rusé, impudent, cruel au-dessus de tout ce qu'on peut imaginer, irascible au plus haut degré, et il ne manifesta du repentir qu'à son dernier moment. Daniel le définit : « Le roi expert en artifices » (VIII, 23); et ce qu'il en dit au chapitre XI, concordant avec ce que nous en apprennent les historiens profanes, nous fait suffisamment comprendre que ce tyran contient toute la partie mauvaise du caractère de Na-

buchodonosor, mais d'une façon plus basse, et n'a aucune des bonnes qualités de ce roi. Le caractère de ces deux souverains est donc très différent.

Cette différence est conforme à ce que nous savons, d'ailleurs, de ces deux rois. Il faut, dès lors, reconnaître qu'un auteur machabéen qui se serait proposé de retracer dans le portrait de Nabuchodonosor celui d'Antiochus, n'aurait pas manqué de défigurer la physionomie du roi de Babylone. Lenormant (— Babelon, *Hist. anc. de l'Orient*, tom. IV, p. 394) dit que Nabuchodonosor « personnifie le faste asiatique uni au despotisme absolu dans ce qu'ils ont jamais eu de plus arrogant, de plus effréné, de plus tyrannique ; » et il ajoute : « Les Juifs qu'il subjugua et emmena en captivité ont raconté son histoire en termes malveillants et pleins de rancune. » (*Ibid.*) Sauf ce que le roi dit lui-même de sa folie et de son retour à la raison et au Dieu des dieux, nous ne voyons rien, dans le livre de Daniel, qui motive le jugement de ce savant. Les Juifs ont vu surtout, dans Nabuchodonosor, l'instrument des vengeances de Jéhovah irrité de l'infidélité de son peuple.

Mais il faut, d'un autre côté, reconnaître qu'un écrivain du temps d'Antiochus aurait partagé l'irritation des Juifs fidèles contre ce roi et n'aurait pu se dispenser de mettre dans le prétendu prototype du tyran macédonien, en dehors de la dissimulation et de la fausseté, des sentiments haineux contre les Juifs. Le pseudo-Daniel aurait forcé et grossi les traits de Nabuchodonosor, exagéré sa violence : il en aurait fait un bourreau des Juifs ; il lui aurait donné les vices et les difformités morales du persécuteur grec, et il aurait aussi beaucoup mieux composé ce personnage complexe mêlé d'astuce, d'hypocrisie, de bassesse et de rage. En un mot, il se serait arrangé pour que, du cœur gangrené d'Antiochus, aucune plaie ne manquât à Nabuchodonosor.

Pour voir dans Nabuchodonosor un personnage tel qu'Antiochus, il faut donc que l'on change du tout au tout la physionomie du roi de Babylone. Aussi ne serait-il pas possible de comprendre qu'un écrivain, dont le talent est incontestable, ayant pour but de tracer le protype d'Antiochus, s'y fût pris si maladroitement et eût si mal réussi. Il n'y avait pas un homme en Palestine qui n'eût été alors en état de faire un Nabuchodonosor plus ressemblant à Antiochus. Il n'eut pas été difficile, en effet, à un pseudo-Daniel de donner au portrait du roi de Babylone les coups de pinceau d'une touche plus violente : il n'aurait eu qu'à représenter, sous le nom de ce roi, le tyran

macédonien tel qu'il était dans la réalité. Dans ce but, il n'aurait certainement pas éloigné les traits qui auraient contribué à donner l'accent, la note dominante et caractéristique : il en aurait plutôt introduit d'autres de son invention.

Or, nous voyons, tout au contraire, que Daniel a laissé de côté des événements qui lui auraient donné l'occasion d'employer les plus sombres couleurs pour retracer le portrait du destructeur du Temple de Jéhovah et de la Ville sainte. Le prophète mentionne une prise de Jérusalem (ch. I), mais il ne dit pas un mot de blâme contre Nabuchodonosor. Il ne lance pas contre lui des anathèmes pour avoir enlevé des vases consacrés au Très-Haut. Il s'abstient de parler de la seconde et de la dernière prise de Jérusalem et des déportations qui en furent la suite ; il ne dit pas un mot des profanations qui durent nécessairement accompagner la destruction du Temple ; il ne fait aucune allusion aux scènes sanglantes qui se passèrent alors à Jérusalem ; et il ne dit rien des cruautés de Nabuchodonosor à Reblatha (II, Rois, XXV, 6, 7). Il n'est pas possible de supposer qu'un juif machabéen, voulant retracer dans Nabuchodonosor, le portrait d'Antiochus, eût négligé de rappeler les maux que le roi de Babylone avait amenés sur sa patrie.

Nous sommes donc autorisés à repousser l'assertion des rationalistes qui prétendent que le livre a été écrit dans le but de faire de Nabuchodonosor un personnage dont l'anti-type réel était Antiochus. Il y a bien sans doute, entre les deux monarques, quelques traits de ressemblance, comme on en trouve toujours entre deux hommes qui ont été des despotes, des guerroyeurs, des oppresseurs. Quoique très divers, ces rois ont commis des actes analogues et ils ont eu des vices communs. Ces deux souverains ont assujetti la Judée et ils se sont emparés de Jérusalem. Ils ont pillé les trésors du Temple et détruit beaucoup de Juifs. Mais en dehors de ces faits il y a peu de traits communs à Nabuchodonosor et à Antiochus. Nous cherchons vainement, dans le portrait que Daniel fait du premier, les traits spéciaux, particuliers et propres au second. Mais les rationalistes prétendent que quelques analogies qui égarent leur esprit doivent nous suffire. Constatant que Zündel avait indiqué la différence qui existe entre Antiochus Epiphane et les rois dont il est fait mention dans le livre de Daniel, Kuenen dit que « personne ne songe à contester cette différence ; » et il ajoute : « Il faut chercher ici des analogies et non des ressemblances » (*Hist. crit.* II, p. 564). Le critique rattache ensuite à cette ob-

servation une remarque que nous ne devons pas omettre. « L'essentiel, dit-il, c'est le rapport entre Israël et le monde païen. L'auteur du livre de Daniel aurait bien mal rempli sa tâche s'il avait servilement reproduit, sur tous les points, l'histoire de sa propre époque. En s'arrêtant devant de semblables divergences, on fait preuve d'incompétence en matière de critique » (*ibid.*). Et en ne tenant pas compte des différences capitales qui se trouvent entre deux objets ne fait-on pas preuve d'une impéritie bien autrement grave ? Celui qui trouvant des rapports entre une cloche et une lanterne prétendrait que l'un de ces objets est le type ou l'allégorie de l'autre, serait, en effet, non un critique, mais un embrouilleur. Nous savons déjà que le rapport de ce que Kuenen appelle « l'essentiel » c'est-à-dire « le rapport entre Israël et le monde païen » ne se trouve pas exposé, comme le professeur de Leyde l'entend dans le livre de Daniel (voy. p. 193). D'un autre côté, il est facile de voir que, sans reproduire dans son livre, l'histoire de son époque, le faussaire inventé par les rationalistes, aurait donné aux personnages imaginaires, créés par lui de toutes pièces, une tournure plus en rapport avec le but qu'on lui suppose ; et que, en un mot, il aurait cherché à mettre en relief des caractères qui auraient eu une ressemblance plus marquée avec le roi grec.

En effet, en ce qui concerne Nabuchodonosor (Antiochus) et Antiochus, il ne s'agit pas de nuances légères qui ne suffiraient pas pour qu'on les distingue et pour qu'on les classe à part. Nous comprenons qu'on renonce à chercher des « ressemblances » et qu'on veuille se contenter de certaines « analogies. » Mais il n'en est pas moins vrai que, même pour de simples analogies, il faut que le type et l'anti-type offrent la même marque essentielle et le même sceau caractéristique. Or, c'est ce trait fondamental que les critiques fantaisistes ont vainement cherché.

Fort désireux de le trouver dans le chapitre II, qui a du reste très peu de rapport avec la période d'Antiochus, Lengerke s'est vu contraint d'avouer que les rapprochements entre Nabuchodonosor et Antiochus Epiphane laissent fort à désirer. Il reconnaît que le premier n'offre pas un portrait, un type parfait du second (*ein vollkomenenes Vorbild des Antiochus*) : il y manque beaucoup de traits (*duzu fehlen viele Beziehungen*). Ce critique ne peut surtout expliquer clairement la bienveillance que Nabuchodonosor témoigne aux Juifs (*namentlich liesse sich das Wohlwollen, das er den Juden schenkt, gar nicht erklären*) ; et il constate avec étonnement que ce roi ne se montre pas ici dans une opposition

hostile aux Juifs (*auch tritt Nebukadnezar hier nicht in feindlichen Gegensatz zu den Juden auf*). Mais il y a toujours moyen de trouver partout un type du roi syrien, et Lengerke ajoute, en effet, que, dans un sens très restreint, on peut trouver, dans notre second chapitre, un portrait d'Antiochus, parce que l'auteur met sous les yeux « la fragilité de la grandeur humaine (*die Hinfälligkeit der menschlichen Grösse*), et l'exemple d'un converti (*und das Beispiel eines Bekehrten*), que le pseudo-Daniel espère encore en commençant son livre trouver dans Antiochus (*den der Verf. anfänglich noch in dem Antiochus zu finden hofft*).

Ainsi, Lengerke a vu que, du temps des Machabées, un juif pieux, auteur du livre de Daniel, a eu l'espoir de convertir au judaïsme (c'est le genre de conversion que le critique indique lui-même) le roi Antiochus Epiphane. Ce pseudo-Daniel aurait compté sur l'effet que ne manquerait pas de produire la lecture de son roman sur l'esprit du persécuteur. Et il aurait fait espérer cette conversion à ses compatriotes afin de les exciter à se révolter contre le tyran et à combattre contre les armées syriennes ! Tout cela est bien singulier ! Mais enfin il n'en est pas moins avéré que le chapitre II (le songe de la statue) n'offre rien qui se rattache spécialement à Antiochus.

Le critique allemand croit, il est vrai, qu'il sera plus heureux et qu'il trouvera un vrai portrait d'Antiochus dans les chapitres III et IV. Il faut, en effet, d'après lui, que ce roi se rencontre partout dans le livre de Daniel. D'après ce critique, les persécutions de Nabuchodonosor figurent celles d'Antiochus. Aussi s'efforce-t-il de trouver chez le roi de Babylone le trait propre et essentiel qui distingue le macédonien : Nabuchodonosor (Antiochus) doit nous apparaître comme un persécuteur de la religion juive. Or, ce caractère — nous l'avons déjà vu — fait complètement défaut à ce roi. Le récit de la statue et du miracle de la fournaise ne peut être présenté comme une description de la persécution du tyran séleucide : le roi de Babylone ne fut pas un persécuteur du mosaïsme et ce ne fut qu'accidentellement qu'il rencontra sur son chemin trois déportés juifs dont il avait fait des fonctionnaires babyloniens.

Le chapitre relatif à la folie de Nabuchodonosor offre-t-il un rapprochement avec les fureurs d'Antiochus ? Pas le moins du monde. Le premier de ces rois fut réduit à la condition des bêtes en punition de son orgueil. Mais il ne fut pas châtié pour avoir persécuté les juifs et, dans son état de folie, il ne fit rien contre eux. Après son châtiment Nabuchodonosor (Antiochus) recouvra

l'usage de la raison et remonta sur son trône. Quel rapport cette folie a-t-elle avec l'état mental du roi syrien? Ce tyran avait reçu des Grecs, ses sujets, le surnom d'Epimane (insensé), non pas à cause de son orgueil et d'un dérangement de son cerveau, mais pour ses folles dépenses. Il n'en continua pas moins à persécuter les Juifs ; il perdit, il est vrai, son trône ; mais il ne put le recouvrer, car il le perdit avec la vie (1). Enfin, un pseudo-Daniel machabéen aurait évidemment rapproché la date de la folie de Nabuchodonosor avec la date de la destruction de Jérusalem, ou du moins avec l'époque du pillage du temple par ce roi, afin que la leçon fut concluante.

Au fond, Antiochus n'est visé dans aucun des tableaux qui nous représentent Nabuchodonosor. Il manque dans tous ces prétendus portraits du roi grec le type spécial qu'un faussaire du second siècle aurait surtout fait ressortir. Un écrivain de cette époque qui aurait voulu présenter Nabuchodonosor comme un type d'Antiochus aurait introduit dans ce portrait les traits plus accentués d'un persécuteur du peuple de Dieu.

Or, le trait de persécuteur manque précisément à Nabuchodonosor. En dehors du châtiment infligé aux trois fonctionnaires hébreux qui refusèrent d'obéir aux ordres du roi, il n'y eut pas sous son règne de persécution religieuse contre les Juifs.

(1) Toute cette description de la folie de Nabuchodonosor n'aurait eu d'autre but que d'engager Antiochus à se convertir afin de remettre sur sa tête une couronne qui ne lui avait pas été enlevée ; et cet avertissement est adressé à un roi grec, en langage araméen, afin sans doute qu'il le comprenne mieux!

Mais, disent les rationalistes, le repentir de Nabuchodonosor après qu'il eut recouvré ses raisons n'est pas sans se rattacher à l'histoire de celui qui offrit de rendre les vases sacrés et de se faire juif (II, Machab. IX). D'abord le roi de Babylone n'est jamais présenté dans le livre de Daniel comme devenant un prosélyte du judaïsme. Ce roi fut amené, dans certaines circonstances, à reconnaître la souveraineté du Dieu des Hébreux ; mais le prophète ne nous dit nulle part, que le monarque humilié et châtié ait renoncé au polythéisme. Puis, Nabuchodonosor n'offrit jamais de rendre les vases qu'il retenait captifs dans son palais. Enfin le rapprochement qu'on fait entre ces aveux du monarque babylonien et la conversion d'Antiochus à son lit de mort est bien étrange. En effet, ou le livre apparait avant la mort d'Antiochus et alors comment un écrivain qui, de l'aveu des rationalistes, n'est pas un prophète, aurait-il pu prédire la conversion de ce roi ; et si le livre apparut après la mort du persécuteeur, à quoi servait cet avertissement qui est supposé lui avoir été adressé?

L'ordre d'adorer la statue était, il est vrai, idolâtrique et de nature politico-religieuse ; mais le roi de Babylone, un polythéiste, devait le regarder comme pouvant s'allier à toutes les religions de son empire. Il ne se proposait pas de faire renoncer au judaïsme ; il ne persécuta pas les Juifs à cause de leur religion ; il n'érigea pas la persécution religieuse en système ; tandis que Antiochus le fit jusqu'au bout.

Provoqué par les alliances de Joachim et de Sédécias avec l'Egypte et par les forfaitures de ces rois, Nabuchodonosor réduisit Jérusalem en cendres et il détruisit le temple parce qu'il savait que le peuple juif s'en servait comme d'un centre de ralliement. Il ordonna les exécutions barbares, habituelles dans ce temps-là, contre les vaincus et contre les révoltés. Mais il n'a pas attaqué les croyances mosaïques et il ne fit jamais aux Juifs rien qui ressemble aux sanglantes et persistantes persécutions d'Antiochus.

Le Macédonien fut, au contraire, un persécuteur acharné des Juifs et du judaïsme. Il ne détruisit pas, il est vrai, le temple ; mais, après l'avoir pillé, il le pollua par ses abominations et ses sacrifices de chair de porc sur l'autel de Jéhovah transformé en autel païen. Ce roi persécuteur proscrivit le culte de Jéhovah, l'observation de la loi et les fêtes nationales ; il ordonna de détruire les exemplaires des Livres sacrés. On le vit travailler à helléniser *per fas et nefas* le peuple de Dieu, à pousser les enfants d'Israël à l'adoption de la langue, des mœurs, des plaisirs grecs. Il favorisa les Juifs apostats ; il excita les autres à pratiquer les superstitions du paganisme et, pour arriver à ce résultat, il noya la ville sainte et toute la Judée dans le sang pendant plusieurs années.

Nabuchodonosor ne fit rien de semblable. Il n'empêcha pas les Juifs de garder leurs saintes Ecritures, et il ne fit aucun acte qui eût pour but de les faire renoncer à leur religion. La situation des Juifs, sous ce roi, était assez tolérable. Au point de vue social, ils se gouvernaient d'après leurs lois. Jérémie donne aux émigrés des avis qui montrent qu'ils n'étaient ni opprimés ni destitués d'importants privilèges (ch. XXIX, 5 et ss.). L'histoire de Susanne confirme ces renseignements.

Le roi de Babylone laissa donc aux Juifs leur religion, leurs lois et leurs mœurs. Les exilés avaient la jouissance de leur liberté dans l'exercice de leur culte. Ils pouvaient chanter dans leurs assemblées religieuses le *Super flumina Babylonis*, ce psaume dans lequel ils invoquaient les vengeances divines sur

les vainqueurs d'Israël. Ezéchiel et Daniel purent remplir en toute liberté, sans aucune entrave, leur mission prophétique, annoncer publiquement la fin prochaine de la domination chaldéenne et entretenir chez les exilés l'espoir de rebâtir Jérusalem.

Si l'on compare cet état de choses, tel que le décrit le livre de Daniel lui-même, avec celui qui fut amené par les faits et gestes d'Antiochus (voy. I, Mach., 1 et ss.), on verra que la différence est immense. Aussi ne sommes-nous pas étonnés que le prophète éprouve quelque intérêt pour Nabuchodonosor et qu'il ne parle pas de ce roi en termes malveillants. Ces sentiments ne seraient pas entrés dans l'âme d'un Juif pieux qui aurait voulu, au temps des Machabées, faire du portrait de Nabuchodonosor une médaille ou un camée du persécuteur macédonien. Antiochus était devenu l'objet des malédictions et de l'horreur d'Israël. De son côté, ce misérable a pour les Juifs une haine implacable. Nabuchodonosor est, au contraire, représenté dans le livre de Daniel comme montrant à ce déporté et à ses trois amis une bienveillance marquée en leur donnant des emplois dans l'administration de ses états. Impossible de mieux faire voir que ce livre n'a pas pour objet de mettre dans le portrait de Nabuchodonosor les traits d'un persécuteur, d'un Antiochus.

Nous sommes donc en droit de conclure que l'auteur du livre de Daniel ne s'est pas proposé de synthétiser Antiochus dans un type (Nabuchodonosor) de fantaisie. C'est en vain que les rationalistes se sont efforcés de trouver dans le roi de Babylone un type fictif du tyran grec.

Balthasar et Antiochus. — Le chapitre V, relatif à Balthasar, nous fait connaître des événements babyloniens qui n'ont qu'un point de ressemblance bien éloigné avec les pillages du temple, les persécutions et les guerres qui avaient lieu en Palestine au second siècle. Daniel décrit le fils de Nabuchodonosor nageant dans les délices et les magnificences de la terre, et profanant les vases consacrés à Jéhovah. Le prophète nous apprend ensuite qu'une main effrayante fit flamboyer sur les parois de la salle du festin des paroles qui parurent indéchiffrables aux sages de Babylone, et que l'enfant d'Israël interpréta de façon à y montrer un présage d'une catastrophe soudaine qui se réalisa en partie la nuit même par la mort de Balthasar et par l'avènement d'un Mède sur le trône des Chaldéens.

Les pseudo-critiques disent que la profanation des vases sacrés indique le pillage du temple par Antiochus et le châtiment qui était réservé à ce roi. Dans ce cas, il faudrait qu'ils avouent que

leur pseudo-Daniel a fait bien du chemin inutile et pris des détours qu'il aurait bien pu s'éviter pour arriver à son but. A quoi pouvaient servir de son temps tous ces détails sur le banquet, sur les sages de Babylone, sur l'apparition de la reine-mère dans la salle du festin, sur les récompenses promises à l'interprète de l'écriture mystérieuse ? Toutes ces descriptions, qui s'accordent très bien avec l'état des Juifs pendant l'exil, ne conviennent en aucune façon à l'époque des Machabées. Puis, la fameuse critique devrait bien nous dire ce que signifient les derniers versets de ce chapitre, qui annoncent que la royauté babylonienne sera « brisée et donnée à Mède et à Perse. » Un pseudo-Daniel du second siècle se serait évidemment contenté de dire : « Et la même nuit Balthasar fut tué ; » sans s'occuper de faire succéder à Balthasar (Antiochus) des Mèdes et des Perses, à une époque où les Romains avaient déjà un pied en Asie. D'ailleurs, Antiochus, qui avait pillé le temple une première fois en 170, vivait encore en 165. Les Juifs de ce temps-là n'auraient donc pas manqué de trouver que la prophétie était démentie avant de paraître, puis, que le châtiment divin n'avait pas frappé le coupable immédiatement après le crime.

Le portrait de Balthasar ne ressemble, du reste, en rien à celui d'Antiochus. Le peintre n'a pas cherché à faire du premier le type du second. Balthasar n'a pas persécuté les Juifs ; il n'exigea pas l'adoration des Juifs pour sa personne ou pour ses dieux ; il ne défendit pas d'adorer Jéhovah. On ne voit pas qu'il ait montré quelque part des sentiments hostiles aux enfants d'Israël. Il délivra le roi Joachin de la prison où il était depuis trente-sept ans et il le fit manger à sa table (voy. IV, Rois, XXV, 27-30). De son côté, Daniel nous apprend qu'il alla lui-même à Suse pour les affaires du roi païen Balthasar. Nulle part on ne voit poindre le dessein de donner à ce souverain les traits qui auraient pu le faire ressembler plus ou moins au tyran macédonien. Il y a, en un mot, entre ces deux rois une différence trop accentuée pour que le portrait de l'un puisse passer pour le portrait de l'autre.

Darius le Mède et Antiochus. — Le successeur de Balthasar n'eut pas non plus la pensée de faire renoncer les Juifs à leur religion, et il ne les persécuta pas au sujet des pratiques de leur culte. Il est vrai que, dans un cas particulier et pour célébrer son apothéose — son avènement au trône, en ayant fait un dieu, — il promulgua un décret qui défendait, pendant un mois, d'invoquer tout autre dieu que lui. Le décret ne dit pas qu'on

fut tenu de l'adorer et, dès lors, il ne prescrivait aucun acte idolâtrique.

Nous savons, d'un autre côté, que ce roi, qui est plein de bienveillance et de sollicitude pour Daniel, n'avait pas soupçonné le piège qu'on lui avait tendu en lui faisant porter ce décret. Il n'avait pas songé à persécuter Daniel et il ne le laissa jeter dans la fosse que dans la persuasion que son Dieu le préserverait de la fureur des lions. Aussi voyons-nous que, dans le portrait qu'il fait de Darius, le prophète le représente dans un état d'âme vraiment touchant : c'est un homme plein de bonhomie et qui, dans un moment de faiblesse, s'est laissé dominer par les conspirateurs qui l'ont mis sur le trône. On le plaint de le voir engagé à contre-cœur dans un résultat qu'il n'avait pas prévu et auquel l'avaient conduit la nécessité de se proclamer dieu et la facilité de son caractère. On n'a que de la compassion pour lui. Est-ce là le sentiment qu'un Machabéen aurait voulu exciter envers Antiochus ? D'un autre côté, Daniel se montre très attaché à ce roi (1). On ne saurait imaginer rien de plus contraire aux sentiments d'un écrivain du second siècle qui aurait voulu présenter Darius comme une effigie du tyran macédonien. Le Darius qu'aurait évoqué ce pseudo-Daniel aurait parlé et agi tout autrement.

Conclusion. — La pseudo-légende qui attribue à un inconnu du second siècle la pensée de donner les rois babyloniens du temps de la Captivité comme des médailles représentant Antiochus Epiphane manque donc complètement de base. En étudiant la variété des types mis en scène, on ne peut s'empêcher de constater qu'aucun n'offre le type de ce persécuteur. Aucun de ces prétendus portraits ne ressemble à ce fanatique. Le règne d'aucun de ces rois n'est caractérisé par la persécution ou par des traits qui accusent d'une façon quelconque la physionomie du Macédonien. Il est impossible de ne pas reconnaître que si un pseudo-Daniel avait voulu donner un vigoureux coup de fouet aux imaginations paresseuses et ébranler les nerfs de ses lecteurs — c'est le but que les rationalistes supposent au patriote surchauffé et exalté de leurs rêves — il aurait composé des portraits plus repoussants et plus ressemblants à leur mo-

(1) Cet attachement de Daniel pour Darius se manifeste aussi très expressément dans le chap. V *bis* (XIV) où, à propos de Bel et du Dragon, le prophète nous fait connaître les rapports familiers qu'il avait avec ce roi païen, dont il était un des trois premiers ministres (VI, 2).

dèle. Un pseudo-Daniel du second siècle n'aurait pas eu de peine, en effet, à mieux réussir ces portraits. Il eut été si facile à un romancier de mettre en relief sur le visage des trois rois babyloniens les plus saillantes scories de la nature spéciale à Antiochus et les principaux vices de son âme! Si cet écrivain avait ensuite prêté aux trois prétendus représentants de ce monstre des sentiments, des phrases, des actes qui eussent été dans la logique de leur caractère, nous aurions pu dire avec quelque raison : voilà comment, d'après les divinations d'un Juif machabéen, les rois de Babylone ont dû être décrits.

Mais c'est précisément ce qui n'a pas eu lieu. Nous avons montré qu'il n'y a que des critiques à bout de chemin qui aient pu supposer que les rois babyloniens de Daniel représentaient le tyran grec du temps des Machabées. Ces rationalistes dont l'imagination est fixée et cristallisée sur Antiochus, voient, dans le livre du prophète, non pas les personnages qu'il décrit et qui portent très bien leur date et leur nationalité, mais le roi que leurs rêves introduisent entre les lignes. Ils en ont l'esprit hanté à ce point ridicule qu'ils en arriveraient à le retrouver dans tous les rois perses, macédoniens, et même dans les empereurs romains. Rien ne serait, du reste, plus facile, l'imagination aidant, que de mettre en relief des effets qui ne sont pas dans le rôle de ces personnages et de grossir quelques-uns de leurs traits, de manière à leur faire ce qu'on appelle une « tête » de fantaisie. Or, c'est là tout ce que les rationalistes se sont efforcés de faire au sujet des récits historiques du livre de Daniel. Nous avons vu que les hypothèses de ces savants, en grand renom dans le camp de la prétendue libre pensée, ne sont que des légendes arrangées à l'optique d'une critique fantaisiste qui s'efforce en vain de donner aux esprits l'illusion de la vérité. Il n'en pouvait être autrement : les pseudo-critiques ne pouvaient mettre l'histoire babylonienne du cinquième siècle avant notre ère en roman palestinien du second siècle, sans lui faire subir une sorte de *transposition*. Or, il est évident — nous l'avons démontré — que ce travail de transformation et ce jeu d'imagination ont tout faussé : c'est pur jeu de plumes oisives.

La légende relative au but qu'aurait eu le pseudo-Daniel de prédire le renversement du royaume d'Antiochus et de placer le règne du Messie immédiatement après la mort de ce roi. — Lengerke prétend que l'auteur du livre de Daniel a prédit le renversement du trône d'Antiochus et qu'il a associé cette catastrophe avec le règne immédiat du Messie. D'après ce critique

(p. 33-34), l'auteur a un double but : prédire le renversement du royaume d'Antiochus Epiphane et le royaume du Messie entrant en scène en même temps (*den Sturz des Reiches des Antiochus Epiphanes und das damit zugleich eintretende Messiasreich zu verkünden*) ; et ensuite faire reconnaître, glorifier la grandeur du seul vrai Dieu des Juifs par la bouche païenne de Nabuchodonosor, et faire adorer ce Dieu dans la personne de Daniel (ch. II, 46).

Il serait cependant bien difficile d'expliquer dans quel but un pseudo-Daniel aurait prédit, vers l'an 165, le renversement du royaume d'Antiochus, c'est-à-dire du royaume des Séleucides. C'eut été là une grande maladresse et l'inaccomplissement de cette prophétie, après la mort du persécuteur, aurait suffi pour discréditer le livre.

Néanmoins, Lengerke prétend que Daniel fait succéder immédiatement le règne du Messie au règne d'Antiochus, et il va même jusqu'à dire que l'auteur du livre est un Juif de l'époque des Machabées, puisqu'il représente le règne messianique comme commençant immédiatement après la mort du persécuteur syrien. « Que l'auteur, dit-il, ait vécu au temps des Machabées, c'est évident par le fait que partout il représente le règne messianique comme commençant immédiatement après la mort d'Antiochus » (p. LXXXI). Ce critique insiste souvent sur ce raisonnement ; et cependant ce raisonnement ne prouve pas ce qu'on veut lui faire prouver. Il prouverait seulement que l'auteur s'est trompé ; mais, en aucune façon, il ne prouverait que l'auteur du livre a écrit à l'époque des Machabées.

D'ailleurs, d'après Lengerke, l'écrivain anonyme doit avoir connu le temps et les circonstances de la mort d'Antiochus, comme choses développées déjà en fait dans l'histoire. Or, en accordant un instant que le pseudo-Daniel vivait à cette époque, il serait néanmoins nécessaire que les rationalistes voulussent bien nous dire comment il fut amené à prédire l'apparition *immédiate* du Messie. Nous savons ce qui arriva après la mort du persécuteur. La guerre et les persécutions continuèrent. Pendant près de trente ans après la mort d'Antiochus, les Juifs furent continuellement assujettis à des vexations et souvent à des attaques violentes. Ce ne fut que sous le règne de Jean Hircan (136-106) que la paix et l'indépendance furent complètement obtenues. Tels sont les faits que l'histoire nous transmet. Or, il n'est pas possible de rien trouver dans ces faits qui ait pu porter un Juif, quelque patriote et exalté qu'on le suppose, à dire que la période messianique était venue. Durant toute la génération qui

succéda à la mort d'Antiochus, on ne trouve aucun indice qui permît de motiver la moindre espérance à ce sujet. Comment donc le pseudo-Daniel, qu'on dit si habile, aurait-il pu avoir la pensée d'associer la mort d'Antiochus avec l'établissement du royaume messianique ? C'est tout à fait incroyable. Rien n'est donc moins fondé que l'assertion de Lengerke.

On a beau dire que la vue des malheurs de sa patrie porta l'auteur à prédire la réalisation immédiate des espérances messianiques ; Reuss peut répéter tant qu'il voudra l'assertion suivante : « Ce qui a inspiré l'auteur, c'est la persécution du peuple juif qu'il avait sous les yeux. La persécution religieuse, voilà ce qui lui a mis la plume à la main..., ce qui a fait que son imagination a donné à la perspective d'un meilleur avenir une forme si concrète... et ce qui lui a promis surtout une réalisation si prochaine » (p. 226). Nous cherchons vainement une raison qui nous amène à cette conclusion. Pour rassurer ses contemporains, l'auteur n'avait pas besoin de prédire que l'empire allait être arraché à Antiochus et donné aux Juifs à perpétuité. Il pouvait s'en tenir à prédire le triomphe de la cause d'Israël. Le vieux Mathathias n'a pas recours à une réalisation immédiate des prophéties messianiques, lorsque, ayant connu l'occupation violente de Jérusalem et la profanation du temple et s'étant retiré sur les hauteurs du Modin, sa patrie, il exhala sa plainte (voy. I, Mach. II, 7-13). Le vieux croyant, le prêtre inébranlable ne fit pas non plus un appel au Messie, lorsque, mourant, il réunit ses fils autour de sa couche. Le vieillard leur dit : « L'orgueil et la tyrannie ont prévalu : c'est un temps de ruine, de colère, d'indignation. Soyez donc, mes enfants, zélateurs de la loi ; mourez pour l'alliance de vos pères ; souvenez-vous des œuvres qu'ils ont accomplies en leurs générations, et vous obtiendrez une grande gloire et un nom éternel » (*Ibid.*, 49 et ss.). Le chant du vieux Mathathias ne fait aucune allusion à un avènement prochain du Messie, et cependant il emploie tous les motifs que sa foi lui suggère pour engager ses fils à persévérer dans leur lutte contre le persécuteur. Le pseudo-Daniel aurait donc pu se contenter de prédire que l'excès du mal amènerait le retour victorieux du bien. Mais il ne serait jamais allé, à propos des persécutions et des abominations de son temps, jusqu'à « annoncer la venue très rapprochée de la révolution universelle dans laquelle les méchants et leurs méchancetés seront foudroyés par la toute-puissance divine » (A. Réville, *Revue des Deux-Mondes*, oct. 1863, p. 609). Ce pseudo-prophète ne se serait

pas senti de force à conclure, des maux de la patrie, que la fin du monde était arrivée et que la mort d'Antiochus serait suivie immédiatement du renouvellement intégral et subit de l'ordre actuel.

Admettons, toutefois, que, à la vue de l'accablement de son peuple, le « patriote exalté, » imaginé par les criticistes, eût pu croire que cette si rude épreuve présageait l'avènement immédiat du Messie. Supposons la chose possible. Il nous restera toujours à nous demander si, en réalité, Daniel a associé la venue de l'empire messianique avec la mort d'Antiochus Epiphane. Nous osons affirmer carrément et de la façon la plus absolue qu'il n'en est rien. Les criticistes ne pourraient alléguer à ce sujet que les deux chapitres II et VII, qui se rapportent aux cinq grands empires, et le chapitre XII qui couronne tout le livre et qui nous montre le règne du Messie apparaissant à la fin du monde sur le dernier plan. Or, les chapitres II et VII n'ont trait à Antiochus qu'en tant qu'il est compris dans l'empire grec ou dans le troisième empire. L'école soit-disant critique a fait de vains efforts pour faire rentrer le quatrième empire (l'empire romain) dans le troisième ou même dans la limite de la persécution du tyran macédonien. Mais nous établirons de la façon la plus évidente que le texte ne se laisse pas enfermer dans le lit de Procuste inventé par les rationalistes ; et nous démontrerons péremptoirement que les intuitions prophétiques de Daniel dépassent l'époque des Machabées et vont jusqu'à l'établissement des Romains en Judée et à l'avènement du Messie (voy. notre Commentaire sur le chap. VII). En faisant l'exégèse du chapitre XII, nous ferons voir aussi que Daniel ne dit pas que l'inauguration finale du règne messianique aura lieu dans un temps peu éloigné. Ce n'est que par des procédés arbitraires que les critiques rationalistes s'efforcent de confondre les prédictions et de les faire aboutir à l'époque des Machabées. On aurait donc pu comprendre, comme nous l'avons déjà vu, que, sous le coup de la plus horrible persécution religieuse, un écrivain pieux et convaincu des desseins de Dieu sur son peuple, tel que se présente à nous l'auteur du livre, eût affirmé le triomphe définitif des soldats armés d'Israël sur ses ennemis. Mais de là à avoir l'audace de prédire que le règne messianique s'amalgamerait avec la mort du tyran, il y a loin. D'ailleurs, Daniel ne rattache nulle part l'ère messianique au triomphe des Machabées ; nulle part il ne dit qu'à dater de la mort du Macédonien, une révolution arrachera l'empire (le troisième) aux Grecs et remettra pour toujours le sceptre du monde au peuple élu.

Les critiques rationalistes qui soutiennent que cette prophétie messianique associe au renversement de la monarchie macédonienne l'avènemeut du royaume du Messie, auraient pu d'ailleurs voir facilement qu'ils sont victimes d'une illusion. D'après eux cette prédiction aurait paru peu de temps avant ou même après la mort d'Antiochus, dont le royaume ne fut pas renversé à cette époque. Il fut, d'ailleurs, facile de voir de suite que le trépas du persécuteur n'avait pas été suivi de l'établissement du royaume messianique. Le peuple juif vit, dès lors, clairement, que la prophétie de Daniel, entendue dans le sens de nos rationalistes, était démentie par les événements au moment où elle venait de paraître où même avant d'avoir vu le jour (164, 163, 160). Les Juifs patriotes, les Juifs hellénistes et les Juifs dispersés en Asie et en Egypte n'auraient pas pu la prendre au sérieux : il eut été par trop évident que l'auteur avait manqué son but, qu'il n'était pas un prophète, que son livre n'était pas un livre inspiré. Et malgré cela, *on* aurait reconnu à ce livre supposé et plein de mensonges le droit d'occuper une place dans le Canon des saints Livres et parmi les Ecrits inspirés ! La difficulté serait encore bien plus grande si les rationalistes ajoutent foi à l'incroyable théorie que A. Réville formule en ces termes : « *Il est à présumer* que les prédictions trop visiblement démenties par les faits ne nous ont pas été transmises. *Comme de coutume*, en pareil cas, elles seront tombées promptement dans l'oubli. » (*Revue des Deux-Mondes*, juin 1867, p. 839.)

En réalité, ce n'est là qu'une insulte gratuite et impertinente adressée au Recueil Sacré. D'une présomption purement imaginaire et subjective, l'écrivain rationaliste conclut à une *coutume* réelle et objective, qu'il attribue à la nation juive et tout particulièrement aux prophètes qui ont garanti l'inspiration des livres qu'ils ont introduits dans le Canon. Il va sans dire, d'ailleurs, que ce soupçon injurieux n'est basé sur aucun fait, sur aucun temoignage historique. En tout cas, il suivrait de là que le livre du pseudo-Daniel, regardé dès le moment de son apparition comme dépourvu de toute vertu prophétique, n'aurait pu produire l'effet merveilleux sur lequel comptent les rationalistes pour expliquer sa canonisation.

De la prétendue croyance des Juifs à la réalisation des espérances messianiques immédiatement après la mort d'Antiochus. — Pour sortir de cette glu dans laquelle ils se sentent empêtrés, les rationalistes ont recours à une autre fiction ; ils ont cru qu'ils se tireraient d'affaire en imaginant une autre légende de leur

façon. Ils prétendent donc que, à la vue des abominations commises en Judée sous Antiochus, les espérances messianiques se ravivèrent, et ils ajoutent : « Le livre que nous possédons sous le nom de Daniel et que l'auteur suppose écrit par ce prophète qui, d'après la légende, avait joué un grand rôle auprès des rois de Babylone, est l'expression de ces espérances exaltées et destiné à les nourrir. Voulant exciter les Juifs à combattre le roi persécuteur, le pseudo-Daniel publia des prophéties d'après lesquelles les calamités éprouvées par le peuple de Dieu seraient suivies de l'arrivée immédiate du Messie, du jugement dernier et de la domination universelle des Juifs. » Puis, ces critiques à la vue miraculeusement perçante ont constaté l'effet irrésistible produit par les prophéties du faux Daniel : « L'attente de l'arrivée prochaine du Messie, entretenue par le livre de Daniel, nourrit le fanatisme des Juifs pour leur religion et exalta leur courage ; ils se soulevèrent sous la conduite des fils de Mathathias et eurent bientôt reconquis la liberté du culte et purifié le temple ; ils chassèrent les Syriens et les forcèrent à reconnaître leur indépendance. Mais le Messie n'arriva point. Cependant ils se consolèrent en se voyant paisiblement gouvernés par un prince de leur nation, Simon le Machabée, qu'ils avaient nommé leur chef et leur grand prêtre. »

Nous ne relèverons ici que ce qui est dit à propos de « l'attente de l'arrivée prochaine du Messie au temps des Machabées. » Les criticistes affirment donc que le livre du pseudo-Daniel a produit un ébranlement général dans la nation juive et a surexcité les esprits en leur faisant espérer que le règne du Messie allait suivre la mort du persécuteur. De sorte que les juifs de ce temps-là se seraient attendus à voir l'empire messianique succéder au royaume des Séleucides. Mais ce sont là encore des fantaisies auxquelles les prétendus libres-penseurs doivent renoncer. En effet, ils peuvent fouiller l'histoire tant qu'ils voudront ; ils ne trouveront personne qui ait compté alors sur la venue immédiate du Messie. Il n'est pas vrai qu'on ait attendu alors le Messie comme le Dieu vengeur, dont l'apparition devait terminer le drame de la persécution d'Antiochus ou de la lutte des Machabées avec ce féroce personnage. Cependant, c'eut été le moment de fonder le messianisme belliqueux et conquérant que les Juifs, imbus des préjugés temporels, étroits, grossiers, dont les Pharisiens et les Sadducéens remplissaient dès lors la religion, avaient substitué à l'idéal messianique spirituel et pacifique qu'inaugura Jésus.

Si les Juifs avaient attendu le Messie à cette époque, ils auraient cru le reconnaître dans la personne de Judas Machabée qui est appelé « le vaillant homme qui a délivré Israël » (I, Mach. IX, 21). Mais, Judas ne se donna pas pour le Messie et aucun des enfants d'Israël, aucun flatteur ne songea à lui donner ce nom. Aussi pouvons-nous trouver assez bizarre qu'un rationaliste qui place l'apparition du livre en 160, un an après la mort du grand Machabée, ait prétendu que son pseudo-Daniel avait prédit que Judas Machabée « établirait la domination du peuple juif sur les autres peuples » (p. 217). Dans ce cas, le livre eut eu pour but de *prédire* une chose qui aurait dû arriver avant l'apparition du livre et qui ne pouvait plus se réalisr : il eut été impossible de ne pas voir que ce livre qui s'annonçait comme prophétique n'était qu'un roman.

Les successeurs de Judas Machabée ne se donnèrent pas non plus pour des Messies. Simon Machabée accepta du suffrage populaire, en 141, la sacrificature suprême et le titre de *nassi* (chef) avec cette clause caractéristique de l'époque, qu'il en serait ainsi « jusqu'à ce que vînt de la part de Dieu le prophète fidèle, » qui rétablirait tout sur le pied normal. Mais ce vaillant capitaine qui arriva à la souveraine sacrificature, c'est-à-dire à la première dignité nationale, qui pouvait, dès lors, passer pour un « oint, » et qui ceignit même la couronne ne fit aucune tentative qui put le faire passer pour le Messie promis, pour le Sauveur qui, d'après les rationalistes, devait être attendu à cette époque. Jean Hyrcan secoua le joug de la Syrie et se rendit indépendant ; il devint maître absolu de la Judée, de la Samarie et de la Galilée. Les Juifs lui virent faire des conquêtes qui permettaient de voir en lui le restaurateur et le continuateur du royaume de David. Et cependant ni lui ni aucun des princes Asmonéens qui durent à l'héroïsme des Machabées de régner pendant un siècle sur la Judée, n'ont tenté de se constituer en théocratie dominatrice de toute la terre. Il n'y a rien qui dénote que le peuple élu ait cru que l'avènement du Messie et l'établissement de son empire universel suivrait immédiatement la mort d'Antiochus Epiphane. Ce fait est d'une évidence telle, que Reuss, dans son introduction au premier livre des Machabées n'a pu s'empêcher de convenir qu'on ne trouve pas, dans ce livre, « la moindre trace de ces espérances messianiques qui bientôt jouèrent un rôle dans les croyances nationales » (1).

(1) La connaissance de l'état des esprits en Judée au temps des

Mais, oubliant ce qu'il dit, dans ce passage, de l'état des esprits en Judée à l'époque des Machabées et entraîné par l'école soi-disant critique qu'offusque le livre de Daniel, Reuss n'a pas manqué de se contredire et de découvrir, pour ce même temps, une explosion d'espérances messianiques. Il s'efforce, en

Machabées est si importante, que nous croyons devoir reproduire ici cette page que Reuss a écrite dans un moment de lucidité et sans être préoccupé de ses rêveries rationalistes : « Mais ce qui peint mieux l'état des esprits et des croyances pendant cette dernière période de l'histoire, et ce qu'on peut regarder comme l'effet le plus saillant de l'empire exclusif de la lettre de la loi, c'est la conviction que les rapports du Dieu d'Israël avec son peuple avaient totalement changé de caractère. Il n'y avait plus de prophètes. On le sentait, on le proclamait. La règle écrite, raide, impérieuse, invariable, emprisonnant pour ainsi dire la vie publique, comme la vie privée, dans des prescriptions en partie onéreuses et souvent insuffisantes pour les besoins du moment, avait pris la place de ces communications incessantes et toujours venues à propos, dont les prophètes avaient été les organes. On regrettait leur absence, et il ne se trouvait personne qui se sentît le droit ou le courage d'en recommencer la série. Quand le peuple de Jérusalem proclame Simon chef du gouvernement, et qu'il lui confère la dignité pontificale à titre héréditaire, il déclare que cette décision ne sera valable que provisoirement, et jusqu'à ce qu'un prophète digne de foi vienne la confirmer ou la changer (chap. XIV, 41). Car en investissant de cette dignité la famille des Hasmonéens, on dérogeait à la loi, qui ne reconnaissait des droits à la souveraine sacrificature qu'à la seule famille d'Aaron. L'autel profané par le culte païen est démoli et remplacé par un autre. C'était chose aussi légitime que naturelle. Mais que faire de l'ancien? Il avait pourtant servi pendant des siècles aux feux de Jéhovah? La loi se taisait. On en met donc les pierres de côté, dans un coin, dans l'espoir qu'un jour il viendra un prophète pour dire comment on en devra disposer (chap. IV, 46). Pour le présent, on se contente de l'Écriture (chap. XII, 9), qui est regardée comme l'expression adéquate de la volonté de Dieu ; on regrette le passé, et l'on nourrit une vague espérance de son retour, espérance qui a plutôt l'air d'une theorie que d'un élément de vie et de force active.

» L'auteur ne se hasarde nulle part sur le terrain de la théologie proprement dite. Tout ce qui va au-delà de la lettre de la loi lui est étranger. Les pieux discours qu'il met dans la bouche de ses héros auraient pu lui fournir mainte occasion de faire usage de ce qui, de son temps, commençait à préoccuper certains esprits. Mais nous n'y trouvons pas la moindre trace de ces espérances messianiques qui bientôt jouèrent un si grand rôle dans les croyances nationales. » (*La Bible*, 7e part., introd. au Ier livre des Machabées, p. 45).

effet, de prouver, à la suite de toute l'école rationaliste, ces deux hypothèses : 1° que le pseudo-Daniel a prédit l'arrivée du Messie immédiatement après la mort d'Antiochus ; et 2° que la croyance à cet avènement fut partagée par les Juifs de cette époque.

1° Après avoir dit que la perspective du prophète s'arrête à la mort de ce roi, Reuss ajoute : « Il se fait du lendemain les idées les plus étranges, les plus fantastiques, auxquelles cette histoire donne le démenti le plus formel. Cela suffit pour nous fixer sur l'époque où l'auteur a écrit » (*Bible*, etc., t. VII, p. 216) (1).

Ces derniers faits sont la persécution d'Antiochus et la mort de ce roi. Ainsi, le pseudo-Daniel aurait annoncé que le règne du Messie commençait à l'instant même où il publiait son livre.

Reuss répète, en effet, que le livre de Daniel signale Antiochus « comme le dernier potentat exerçant un pouvoir antithéocratique, le règne messianique devant succéder au sien immédiatement » (p. 216). Peu après il dit encore que « l'on ne saurait avoir le moindre doute relativement aux espérances messianiques de l'auteur, » car « c'est immédiatement après le roi An-

(1) Cette découverte nous paraît bien sujette à caution. Reuss veut dire qu'une prophétie fausse démontre qu'elle a été écrite au moment même où elle devenait fausse. Ce critique répète, d'après ses maîtres, que l'on découvre sans peine « les derniers faits de l'histoire qui rentrent dans l'horizon de l'auteur, et à la suite desquels il place, sans autre intervalle, l'époque messianique » (*ibid*). Mais comme, d'après Reuss, le pseudo-Daniel a publié ses prophéties après la mort d'Antiochus, il s'ensuivrait qu'il aurait prédit la venue du Messie à une époque où il aurait déjà dû être venu. Tout cela est bien étrange ! D'ailleurs, cette émission de prophéties, déjà démenties par l'événement, suffirait pour démontrer que l'auteur ne vivait pas à cette époque. Nous avons, du reste, déjà répondu à ce paralogisme de Lengerke : l'auteur a écrit sous Antiochus, parce qu'il place l'événement du Messie immédiatement après la mort de ce roi ! (p 262).

Le procédé suivant par lequel on croit pouvoir fixer l'époque de la composition du livre de Daniel n'est pas plus concluant : « L'époque à laquelle la pensée d'indiquer la fin de la persécution d'Antiochus a dû obséder les esprits, ne peut être que celle d'Antiochus lui-même ; » donc « le livre de Daniel a été écrit du temps des persécutions d'Antiochus Epiphane, après la profanation du Temple » (*Encyclop.* [protestante] *des sci. relig.*, III, p. 584). Ce raisonnement a le tort grave de supposer précisément ce qui est question, savoir : l'inauthenticité du livre et l'impossibilité d'une révélation prophétique divinement inspirée.

tiochus Epiphane que, selon lui, l'empire du Messie (le règne de Dieu) doit être établi glorieusement et pour toujours » (p. 217).

2° Mais, d'un autre côté, ce critique atteste que le livre de Daniel a provoqué un grand enthousiasme dans la nation juive et a imprimé aux esprits une grande secousse, en réveillant en en eux les espérances messianiques. Il dit, en effet, en parlant des « pamphlets » du pseudo-Daniel (voy. ci-dessus, p. 229, 230). « Certes, leur effet a dû être grand sur l'esprit de ceux entre les mains desquels ils tombaient, puisque longtemps après, lorsque les événements semblaient avoir fait justice de toutes ces généreuses illusions, celles-ci se sont conservées et propagées, etc. » (*Bible*, t. VII, p. 226). Ainsi, d'après Reuss les espérances messianiques étaient tellement développées aussitôt après la mort d'Antiochus que l'écho put encore parvenir et se répercuter jusqu'au temps de Jésus-Christ. Reuss affirme donc à propos du livre de Daniel le contraire de ce qu'il a bien et dûment constaté en exposant le sujet du livre des Machabées.

La légende du développement des idées messianiques au temps d'Antiochus par l'apparition du livre de l'auteur anonyme est, du reste, un des articles du credo rationaliste. Bleek, par exemple, nous dit que « ce livre nous fait connaître l'esprit de cette époque, la fermeté avec laquelle on conservait l'espérance dans le Messie, » et il ajoute « qu'il n'a pas été sans influence sur le développement de l'idée messianique dans la suite des temps » (*Einleit.*, 610). A. Réville dit de son côté : « Les premiers lecteurs du livre de Daniel purent espérer le très prochain accomplissement des espérances qu'il renferme » (*Revue des Deux-Mondes*, oct. 1863. p. 607). Ce jugement n'est motivé que par des suppositions imaginaires. Le critique rationaliste se contente de nous dire à propos de l'expression « Fils d'homme » : « Cette forme humaine représente le peuple d'Israël concentré dans son Messie, et parvenant sous sa direction à cette domination sur le monde entier à laquelle il aspire » (*ibid.*). Dans un autre article, il lui suffit de formuler de nouveau cette légende : « L'auteur du livre de Daniel crut nécessaire de s'abriter sous le nom d'un nâbi du temps de la Captivité (voy. ci-dessus, p. 220) et d'antidater ainsi, au prix de graves erreurs historiques (??), ses propres expériences et son espoir de l'établissement d'un grand empire juif » (*Revue des Deux-Mondes*, juin 1867, p 346). Kuenen nous a déjà dit qu'il voit, dans le livre de Daniel, un document authentique des espérances messianiques des Juifs à l'époque des Machabées (voy. p. 228).

La légende rationaliste le veut ainsi ; d'après les décrets de l'esprit moderne, le pseudo-Daniel et les Juifs ont cru, en 165-160, que le Messie était venu ; et que, le Méchant ayant subi les effets du jugement céleste, l'empire de la terre avait été immédiatement dévolu au peuple choisi, au peuple des saints. Toutefois, les savants du dix-neuvième siècle qui lisent si bien dans la pensée de ce peuple ont négligé de nous expliquer un fait capital sur lequel repose leur légende. Après ce qu'ils nous disent de l'effet merveilleux que produisit ce livre, ils devraient expliquer comment les patriotes ne prirent pas à la lettre ce qui, suivant les rationalistes, était dit du règne messianique immédiat. Le côté merveilleux de ce livre consistait surtout en ce qu'il promettait, d'après les rationalistes, un avenir tout prochain de bonheur et l'accomplissement des promesses messianiniques, que les écrits des prophètes ne permettaient pas de mettre en doute. La pensée qui aurait dû préoccuper la société juive à cette époque ne pouvait donc que se rattacher aux espérances messianiques dont l'accomplissement était arrivé d'après le roman qu'un des docteurs de l'école soi-disant critique exprime en ces termes : « L'écrivain a fait porter tout l'intérêt, toute la valeur, toute la signification de ses visions précisément sur la fixation de la date qui mettra un terme aux débordements irréligieux d'Epiphane, et récompensera magnifiquement ses concitoyens en leur conférant l'empire du monde..... Il faut citer le livre entier, dont toutes les parties sont dominées par la préoccupation de connaître le moment où le royaume messianique viendra s'établir sur les ruines et les souillures accumulées par l'exécrable roi de Syrie » (Maurice Vernes, *Encyclop.* [*protest.*] *des sciences religieuses*, t. III, p. 583).

Ainsi le livre, aurait surtout frappé les esprits et il aurait été d'emblée regardé comme inspiré, parce qu'il fixait la date de la mort de l'Impie et du règne du Messie dont le commencement devait coïncider avec cette mort. Ce livre nous révèlerait aussi l'esprit de la société juive au moment où il parut. Plus les rationalistes vantent la puissance admirable de ce livre, dans l'intention d'expliquer son introduction dans le Canon, et plus, en effet, ils doivent reconnaître que sa doctrine capitale dut être embrassée avec enthousiasme et exciter dans les esprits la croyance à la réalisation immédiate des espérances messianiques.

Mais alors, les pseudo-critiques devraient nous expliquer comment il se fait que cette croyance se trouve en pleine et

flagrante antithèse avec les croyances du peuple juif à l'époque des Machabées. Reuss qui s'est rendu un compte bien clair de l'état des esprits en Judée à cette époque reconnaît qu'il n'y a pas «la moindre trace des espérances messianiques» (voy. p. 268). Que les criticistes nous disent donc comment il se fait qu'il ne soit nullement question du Messie à l'époque où le livre du pseudo-Daniel excitait au plus haut degré le désir de posséder ce libérateur, et annonçait son arrivée immédiate après la mort d'Antiochus. Le livre de Daniel aurait dû son succès à l'expression qu'il donne aux espérances messianiques. Qu'on nous explique donc comment il se fait que rien ne dénote quelque accointance entre les croyances des Juifs et celles que les rationalistes infusent dans leur exégèse du texte de Daniel. Ce qui ressort de cette absence d'un espoir immédiat de la venue du Messie à cette époque, c'est que les Juifs n'ont pas interprété le livre de Daniel à la façon des rationalistes.

Nous en trouverons encore la preuve dans la réfutation d'une autre pseudo-légende qui est comme le corollaire de la précédente. Nous allons voir que plus les rationalistes s'obstinent à vouloir que les prophéties messianiques de Daniel s'arrêtent à Antiochus et plus ils s'enfoncent dans le gâchis qu'ils ont créé à leur usage. D'après eux, le pseudo-Daniel annonce, en 166-160, que l'empire juif succèdera en l'an 164 av. J.-C., au royaume des Séleucides. Or, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour voir que les événements semblent se succéder tout exprès pour démentir la prophétie entendue dans le sens rationaliste. Aussi les criticistes nous disent-ils que « le livre de Daniel après avoir fait preuve d'une exactitude ramarquable dans l'exposition des événements écoulés du sixième au second siècle avant Jésus-Christ..., commet tout d'un coup l'erreur la plus extraordinaire, la plus énorme, en affirmant que trois ans et demi après la profanation du Temple, le royaume messianique sera inauguré par une manifestation surnaturelle. Remarquablement exact jusqu'ici, il perd pied en cet endroit et précisément sur le point où il se prétend, grâce à des révélations surnaturelles, en mesure d'affirmer la délivrance prochaine qui fait l'objet de son anxieuse préoccupation » (*Encyclop.* [protest.] *des sci. relig.*, III, p. 584).

Ecoutons encore A. Réville exposant à sa manière la théorie, le roman rationaliste. « Les prédictions du livre de Daniel, ne s'accomplirent qu'à moitié. Antiochus, il est vrai, mourut dans une expédition contre les Perses (164), et il est bien pro-

bable que l'auteur avait déjà eu vent de cette nouvelle quand il écrivit son livre. L'indépendance du peuple juif fut reconnue par ses successeurs; mais l'empire universel ne fut pas plus qu'auparavant le privilège du peuple élu. C'était à une autre puissance plus occidentale encore que la Grèce qu'il était réservé. » (*Revue des Deux-Mondes*, oct. 1863, p. 609.) De son côté, Kuenen nous a déjà dit que les prophéties de Daniel annoncent le Messie comme devant paraître aussitôt après la mort d'Antiochus; mais que ces prophéties ne se sont pas accomplies (v. p. 227-228).

Ainsi le pseudo-Daniel aurait eu pour but d'indiquer que le moment où il publiait son livre était celui que Dieu avait choisi pour l'inauguration de l'empire éternel des Juifs. De sorte que, en réalité, il ne se serait pas trompé sur les événements à venir, mais sur les choses présentes; et il se serait tellement trompé qu'on a osé dire : « Cet appareil à la fois imposant et mystérieux ne recouvre qu'une erreur grossière. » *Encyclop.* [protestante] *des Sc. relig.*, p. 584.) Et les Juifs n'auraient pas été indignés! Et ils n'auraient pas compris que l'histoire de leur temps donnait le démenti le plus flagrant aux assertions du Voyant! Et ils auraient regardé l'auteur de ce livre comme un organe admirable et inspiré de l'Esprit Saint!

Le livre du pseudo-Daniel eut donc été condamné, au lendemain même de sa naissance, ou même avant de naître (s'il a paru en 163 ou en 160), à une mort immédiate certaine. Il n'eut pas été nécessaire d'être docteur ès sciences médicales pour déclarer, après une courte consultation, que l'enfant n'était pas né viable. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que cet arrêt de mort frappe aussi le système des rationalistes.

Toutes ces légendes de l'école soi-disant critique aboutissent donc à l'absurde. L'une après l'autre, elles viennent se briser contre les faits. Les textes et l'histoire démontrent péremptoirement que les Juifs n'ont pas compris les prophéties messianiques comme la critique rationaliste du dix-neuvième siècle de notre ère; ils nous démontrent que la pensée du Messie succédant à Antiochus n'est jamais entrée dans les préoccupations des Juifs machabéens : il est certain qu'ils n'ont pas attendu, vers l'an 164-160, la réalisation des promesses messianiques. Les enfants d'Israël n'ont attendu cette réalisation que vers l'époque où les Romains, maîtres de l'Egypte et de l'Asie, ont englouti l'empire d'Alexandre, de Cyrus et de Nabuchodonosor dans leur vaste empire.

Nous admettons très-justement que le livre de Daniel, tout en

nous révélant l'esprit de la société babylonienne et des Juifs dispersés à l'époque de la Captivité, a puissamment servi à développer et à préciser l'idée messianique entendue dans un sens tout autre que celui dont les rationalistes se sont faits les champions. Mais il n'en est pas moins certain que, sous les Machabées, les Juifs fidèles, sans oublier que le Messie viendrait un jour, ne l'attendirent pas pour cette époque. Ils agirent et ils se battirent comme des gens qui savaient très bien que le temps du Messie n'était pas encore arrivé; et ils le savaient par le livre de Daniel. Aussi ne voyons-nous apparaître alors aucun faux Messie, comme il en surgira plus tard à l'époque fixée par le prophète de l'exil.

Impossibilité d'attribuer ce livre à un juif du second siècle. — Un simple coup d'œil jeté sur ce livre suffit pour comprendre que sa forme générale s'harmonise parfaitement avec le caractère de la période babylonienne. La peinture qu'on y trouve de la cour de Nabuchodonosor et de ses deux successeurs immédiats est exactement chaldéenne : rien n'y montre le moindre reflet des mœurs grecques. L'histoire qui y est racontée est aussi exclusivement babylonienne, au point qu'on ne peut concevoir qu'elle se passe à une autre époque ni en faire la transposition historique. On a prétendu qu'il s'y rencontre des erreurs chronologiques et historiques ; mais nous démontrerons facilement l'exactitude des renseignements fournis par Daniel (voy. § VI). Nous ne pourrons nous empêcher de reconnaître que jamais un Juif du second siècle n'aurait pu se mouvoir sur le sol babylonien et à travers les mœurs du temps de l'exil, avec cette aisance et cette sûreté.

En examinant tous ces détails que l'auteur multiplie, tous ces traits minutieux qui viennent si naturellement à son esprit et qui donnent à ses récits un si singulier caractère de précision pittoresque et vivante, on se trouve forcé de reconnaître qu'il n'est pas possible de faire de cet écrit une œuvre artificielle, le fruit d'une application pleine d'affectation érudite.

La restitution d'une période historique lointaine, oubliée, presque inconnue, n'est pas chose facile. On ne parvient guère, avec des renseignements incomplets ou déformés par le temps, à composer une histoire vivante des anciens âges, à montrer aux contemporains les ancêtres tels qu'ils existaient, avec leurs habitudes, leurs manières d'être, en un mot, à ressusciter une époque au point de reproduire l'illusion de la réalité. Il faut, outre un grand savoir, une justesse exceptionnelle de coup d'œil

et aussi le désir arrêté de peindre les hommes tels qu'ils ont été; de les faire agir comme ils ont agi, et, tout en donnant la vie aux événements, avoir grand souci de ne les point défigurer.

Tel romancier transporte ses lecteurs à Carthage, et il s'efforce de restituer une civilisation qui a disparu : son roman historique n'est qu'une mystification, les êtres qu'on y trouve vivent et pensent comme des modernes, et l'on y cherche vainement des Carthaginois. Un autre a voulu faire revivre l'histoire de Byzance. Il a pu, à coup de collections de mémoires et de renseignements fournis par les archéologues, reproduire plus ou moins exactement une certaine couleur locale de cette ville, avec ses splendeurs, ses panoramas et ses costumes. Mais il est allé chercher l'histoire dans un pamphlet qui n'a d'autre mérite que de calomnier et de traîner dans la boue Justinien, Théodora et Bélisaire : il n'a pas surmonté le danger, inhérent au drame ou au roman historique, de donner des crocs en jambe à l'histoire. Les lettrés ont pu aussi constater naguère qu'un romancier naturaliste, qui appelle son art « la littérature documentaire, » a, par une distraction impardonnable, placé le nouvel Opéra et l'église Saint-Augustin dans un tableau de Paris, à une époque où il n'était même pas question de construire ces édifices. On a vu ainsi le chef d'une école qui met au-dessus de tout la peinture minutieuse des moindres détails, essayer vainement de répondre au reproche d'anachronisme et jeter comme une injure à ses critiques l'épithète d' « éplucheurs de détails. »

Des éplucheurs de ce genre n'ont pas manqué au livre de Daniel, et ils n'ont pu relever le moindre détail dont la justesse historique laisse à désirer. Cependant, il est peu probable qu'un romancier de l'époque des Machabées eût visé à l'exactitude archéologique. Il ne se serait pas piqué de recueillir pour ses contemporains des documents de la période babylonienne; et, pourvu qu'il fût parvenu à éveiller l'intérêt ou simplement la curiosité de ses lecteurs, peu lui eussent importé la vraisemblance et l'exactitude historique. D'ailleurs, ce faussaire eût-il voulu faire œuvre d'archéologue, des obstacles insurmontables se seraient dressés devant lui. Ses récits n'auraient pas même eu la part de vraisemblance historique qu'on est en droit d'exiger même des œuvres d'imagination. Au second siècle, c'était bien loin l'empire chaldéen! L'empire des Perses lui-même était oublié. Ce n'est pas alors qu'un faussaire eût été en état d'évoquer des rois babyloniens dont les noms étaient depuis longtemps environnés de ténèbres. Les guerres avec les satrapes

persans, avec les voisins, avec les rois grecs, les luttes intestines, les disputes relatives aux applications pratiques de la loi mosaïque absorbaient toute l'attention et toute l'activité des esprits cultivés. Ils auraient été fort en peine de composer une histoire des rois de Perse et même des premiers successeurs d'Alexandre. Encore moins auraient-ils été en état de ressusciter le monde babylonien. Josèphe lui-même, qui avait dans ses mains les écrits de Bérose, de Megasthène, d'Abydène, d'Hérodote, de Ctésias, de Xénophon et de bien d'autres écrivains de l'antiquité, n'a pas été en état de restituer l'histoire de Nabuchodonosor, de Balthasar et de Darius-le-Mède, et il s'est, à ce sujet, gravement fourvoyé. Le faux Daniel eut donc trouvé bien difficile de faire du roman avec des éléments de l'histoire chaldéenne ; il eut été impossible de trouver au second siècle avant notre ère un écrivain palestinien qui eût su donner aux récits leur couleur réelle. Rien n'indique, d'ailleurs, qu'il se fût trouvé alors un écrivain ayant l'envergure nécessaire à l'auteur de ce livre. Aussi Lenormant qui, à cause des prétendus mots grecs, avait imaginé une rédaction définitive de la partie araméenne de ce livre postérieure à Alexandre, a été amené néanmoins à soutenir la conclusion que voici : « Le fond remonte bien plus haut ; il est empreint d'une couleur babylonienne parfaitement caractérisée, et les traits de la vie de la cour de Nabuchodonosor et de ses successeurs y ont une vérité et une exactitude auxquelles on n'aurait pas atteint quelques siècles plus tard. » (*La magie chez les Chaldéens*, p. 145.)

Le faussaire supposé et son apothéose. — Les rationalistes parlent beaucoup d'un faussaire ; mais où l'ont-ils rencontré, où l'ont-ils vu ? Lengerke et ses coopérateurs ont-ils recueilli les preuves de son existence dans des chroniques inédites et dont ils auraient seuls le secret ? Pas le moins du monde. Ils attribuent le livre de Daniel à un imposteur, et ils ne peuvent trouver le moindre indice qui puisse servir de base à leur assertion calomnieuse. Selon l'axiome du droit : *Qui allegat malam fidem et dolum, is probare debet*. Mais l'accusation n'a pas de preuves, tandis que la défense en a d'irrécusables. La seule raison que les criticistes allèguent se trouve dans le faux supposé d'après lequel le ministère prophétique n'existant plus en Judée, le pseudo-Daniel avait dû prendre le nom d'un ancien prophète. Mais nous avons vu qu'il n'y avait aucune loi divine ou humaine qui eût supprimé positivement le prophétisme (p. 220). Jean-Baptiste renoua la chaîne interrompue jusqu'alors ; et un Juif machabéen qui aurait été en état de composer le livre de Daniel,

aurait pu tout aussi bien se donner lui-même comme l'organe de cette prophétie et la transmettre comme une parole que le Seigneur lui avait adressée. Il n'aurait pas eu besoin de cette restitution du détail de la vie et des mœurs des Babyloniens et de se donner tant de mal pour faire la peinture exacte d'un milieu qui devait très-peu intéresser ses contemporains. Rien ne l'aurait, d'ailleurs, porté à choisir un théâtre qui n'intéressait plus personne et qui manquait surtout d'intérêt pour les soldats des Machabées. Pourquoi aurait-il écrit la moitié de son livre en chaldéen archaïque? D'où le faussaire aurait-il puisé de si profondes connaissances de l'antiquité chaldéenne? Comment aurait-il pu faire illusion aux Juifs, si séparés d'intérêts et de vues?

Les pseudo-critiques ne peuvent donc trouver le moindre motif qui forçât un Juif pieux du second siècle à recourir à la fraude. Ils n'ont aucune preuve, aucun indice qui leur permette d'attribuer le livre de Daniel à un pseudo-Daniel, à un faussaire qui aurait voulu s'envelopper de mystère et dérouter toutes les recherches. Il aurait bien fallu, du reste, dans ce cas, qu'une légende se formât pour expliquer la découverte du vieux manuscrit.

Mais toute supposition de faussaire s'évanouit en face de l'entière candeur et de la simplicité de tout le livre. Qu'on lise la prière du neuvième chapitre, et qu'on ose dire qu'elle a été fabriquée à loisir par une supercherie littéraire. Mais les rationalistes ne s'inspirent guère du contenu des textes : ils ont besoin d'un imposteur pour établir leur légende qui veut faire du livre de Daniel une composition non prophétique datée du milieu du second siècle avant notre ère. On comprend, dès lors, que la passion des sectaires du rationalisme ne recule devant rien, même devant la déraison, pour la réalisation de ses utopies. Nous avons suffisamment établi qu'un patriote du temps des Machabées n'aurait eu nul besoin de composer un livre en vue de tromper : pour raconter les hauts faits des aïeux, les traditions dont ses compatriotes avaient le droit d'être fiers, il n'aurait pas eu besoin de s'appuyer sur un roman nouvellement fabriqué.

Mais l'école pseudo-critique nous donne encore ici un spectacle bien étrange. Elle veut voir dans les récits et dans les prophéties du livre de Daniel une fourberie de l'époque machabéenne, et, s'embourbant encore plus dans le faux et dans le malhonnête, elle va jusqu'à approuver l'acte du faussaire à

cause du mobile qui l'aurait fait agir. L'imposteur est cyniquement glorifié ; on accumule les épithètes élogieuses en l'honneur du faussaire ; on vante son procédé comme le comble de l'habileté. Les rationalistes accordent à ce malfaiteur, inconnu de nous, « une place parmi les fils pieux et héroïques d'Israël. » Kuenen l'appelle un « pieux Israélite » (voy. p. 219). Reuss, qui n'est qu'un écho de l'école anti-biblique, déclare que « le but de la publication était noble et digne d'éloges » (voy. ci-dessus p. 229) ; et il prétend que la supercherie du faux Daniel « ne doit pas être jugée sévèrement et d'après nos principes modernes » (voy. p. 282). On commence par supposer à faux, nous l'avons vu, que l'auteur a voulu publier un livre de nature à servir d'appui au patriotisme juif, à exciter à la lutte et à consoler les soldats machabéens (243 et ss.). Puis, oubliant que le but ne justifie pas les moyens, on s'efforce de déguiser l'immoralité de l'acte et on perd son temps et sa peine à faire de l'imposteur un homme de bonne foi. Mais les rationalistes ont beau entourer l'acte de leur mystificateur de mille tropes et périphrases, ils ne parviendront pas à excuser l'auteur anonyme qui aurait, sans scrupule, fait germer, dans l'esprit de ses compatriotes, des espérances qui ne devaient pas se réaliser, et auxquelles il avait l'audace de donner pour base des écrits faussement attribués à un prophète, à un homme inspiré de Dieu. Quelles que soient les oblitérations du sens moral que le point de vue des rationalistes engendre presque fatalement, nous espérons que, en y réfléchissant, il s'en trouvera parmi eux qui reconnaîtront le bien fondé de notre observation : ils avoueront que le faussaire qui aurait osé glisser ses propres élucubrations sous le couvert du prophète Daniel, dans le Recueil Sacré, n'en serait pas moins un imposteur, quelque louable qu'eût pu être son but, et que rien ne pourrait justifier sa fraude.

Lengerke trouve, il est vrai, qu'un pseudo-Daniel ne serait pas blâmable, parce que ce procédé était en usage à Alexandrie, vers la fin du second siècle avant J.-C., et qu'on voulait ainsi donner plus de vogue à un livre (p. LXXXIII). Ce raisonnement reviendrait à dire : il y a des voleurs à Berlin ; donc, le procédé qui consiste à prendre le bien d'autrui ne mérite aucun blâme. Le même critique nous dit ensuite que Pythagore, qui publia des vers de sa façon sous le nom d'Orphée, et Héraclide qui attribua ses propres tragédies à Thespis ne sont pas des imposteurs. Nous ne voyons pas cependant qu'on puisse leur donner un autre nom à propos de l'indélicatesse de ces actes. Sans

doute l'imposture du philosophe et du poète comme aussi celle de Méthamènes qui allait, en imitant Sophocle, jusqu'à le tromper lui-même, seraient moins grave que l'imposture sacrilège d'un pseudo-Daniel. Mais Lengerke ne peut pas conclure de ces exemples qu'il ne faudrait pas considérer le pseudo-Daniel du rationalisme comme un faussaire, parce qu'il suivait les habitudes des écrivains de son temps. Ce qui est dit des habitudes de cette époque est inexact. Ainsi, par exemple, nous ne voyons pas que Jésus, fils de Sirach, qui publia son livre (*l'Ecclésiastique*) au commencement du second siècle, ait senti le besoin de recourir à cet étrange procédé.

C'est donc aussi sans la moindre raison que Desprez et Fr. Lee trouvent que le livre du faux Daniel, composé au second siècle, ne serait pas une tromperie, parce que les Juifs n'étaient pas très délicats en fait de livres supposés et que l'auteur a sanctionné un artifice littéraire plutôt qu'une brèche à un principe de morale. Ils confirment leur singulière théorie en ajoutant que Platon a fait parler Socrate à sa guise; que Cicéron a représenté un Caton imaginaire, et que les *Vers dorés* ne sont pas moins dignes d'attention, quoiqu'ils ne soient pas de Pythagore. Mais que prouve-t-on avec ces exemples d'écrits supposés? D'abord, ce qu'on dit de Platon et de Cicéron vient ici bien mal à propos : On sait très bien que ces écrivains n'ont pas voulu attester que les personnages de leur théâtre philosophique aient tenu le langage qu'ils leur prêtent. Ceux qui n'ont pas compris que Platon donne ses propres opinions à Socrate sont bien naïfs et ils pourraient tout aussi bien croire que Dante et les auteurs de Dialogues des morts, nous ont transmis exactement les propos qu'ils mettent dans la bouche des personnages qui jouent un rôle dans leurs livres. Quant aux *Vers dorés*, il ne s'agit pas de juger leur valeur intrinsèque; mais nous ne pouvons que blâmer l'acte qui en attribue la composition à tout autre qu'au véritable auteur.

Toutefois, l'acte du faussaire peut être plus ou moins blâmable d'après les effets qui dérivent de son imposture. Ainsi l'attribution de ces vers à tel ou à tel auteur n'a pas la gravité des actes dont se sont rendus coupables divers membres de l'école pseudo-philosophique du dernier siècle, qui cachaient leurs productions infâmes sous des noms d'emprunt, sous des noms d'érudits, qui précisément repoussaient les doctrines de cette école célèbre par ses mensonges et par ses fourberies. On vit, par exemple, d'Holbach et Naigeon publier leurs écrits contre la Providence,

contre la philosophie et contre le christianisme sous les noms de morts illustres, tels que Fréret, Du Marsais, etc. Les sectaires qui se disaient philosophes, beaux esprits, esprits forts savaient très bien qu'ils trompaient ainsi le public; mais ils étaient de ceux qui pensent que la fin justifie les moyens. A propos d'un de ces mauvais livres attribué avec persistance à un de nos éminents érudits, à Fréret, Voltaire disait : « Ce n'est pas le style de Fréret ; mais qu'importe d'où vienne la lumière pourvu qu'elle éclaire! » C'est-à-dire, en d'autres termes, peu importe que l'on publie sous le nom d'un savant chrétien un livre qui a pour but de le déshonorer! Peu importe le moyen, pourvu qu'il contribue à la démolition de l'ordre social et qu'il noie la civilisation dans la ruine et dans le sang !

La loi divine et la loi humaine — nous ne cesserons pas de le répéter — prohibent de pareils procédés, fussent-ils inspirés par le patriotisme le plus pur, le plus avisé. Ainsi, il n'est pas permis de dire qu'il faut pardonner au pseudo-Daniel le mauvais choix des moyens à cause de l'intention qui était bonne. Les rationalistes ont beau dire qu'ils trouvent ces procédes fort innocents ; ils peuvent prétendre qu'une impudente contrefaçon d'un livre inspiré de Dieu n'eût en rien de blâmable, parce qu'elle aurait été l'œuvre d'un juif patriote qui voulait relever le courage de ses frères. Au fond, ils sentent bien qu'il y a là une violation flagrante de la loi morale ; mais ils ont besoin d'étayer, par toutes sortes de légendes mensongères, leur roman d'après lequel le livre de Daniel aurait été composé à une époque postérieure à l'exil.

Pour atteindre leur but, les pseudo-critiques ont prétendu que l'honnêteté littéraire n'existait pas à l'époque des Machabées. « Ce serait, dit Kuenen, être dénué de tout sens historique que de méconnaître la valeur religieuse du livre de Daniel à cause de son caractère pseudo-épigraphique. Il est clair que ce n'est pas d'après nos notions actuelles sur la vérité, sur la probité littéraire, qu'il faut prononcer un jugement sur la forme sous laquelle l'antiquité juive a trouvé bon de nous présenter plusieurs de ses écrits. » (*Hist. Crit.*, II p. 582). Mais c'est là une calomnie que les rationalistes ne sauraient justifier. Les « notions actuelles sur la vérité et sur la probité littéraire » existaient à cette époque aussi bien que de nos jours ; et de tout temps les procédés que l'école soi-disant critique approuve dans son pseudo-Daniel ont été regardés comme dignes de mépris et de blâme. L'antiquité juive, quoi qu'on en dise, n'a jamais admis,

dans le Canon sacré, des livres dus à la plume de faussaires ; les écrits auxquels Kuenen fait allusion ne sont des écrits supposés que dans l'imagination des faux critiques.

Les derniers siècles de la nationalité juive nous mettent, il est vrai, en présence de quelques ouvrages dont les auteurs se parent de noms anciens pour donner plus d'autorité à leur parole. Mais on a tort de généraliser, sans preuve aucune, un procédé qui a été pratiqué par quelques imposteurs, et qui n'en est pas moins blâmable, quelque louable qu'ait pu en être le but. Il s'est donc trouvé chez les Juifs, comme chez d'autres peuples, des mystificateurs qui, après avoir forgé des livres les ont répandus dans le public sous le nom de quelque homme éminent et illustre. Sous les Ptolémées, des Juifs altérèrent par des interpolations et des falsifications quelques livres de l'antiquité païenne, le *Pœmander*, l'*Asclepias*, les *Vers* attribués à Pythagore. D'autres cherchèrent à faire passer comme venant d'Orphée, de Linus, d'Homère, des poésies et des vers plus ou moins habilement encadrés dans les écrits originaux. Vers le même temps, se développa la composition de prophéties sibyllines. Quelques-uns de ces ouvrages offrent la forme de prédiction employée par Daniel et cette imitation ne doit pas nous étonner. Sous les Machabées, en effet, le livre de notre prophète fut lu avec une attention toute particulière. Les révélations qui s'y trouvent, au sujet des Séleucides et des Ptolémées, ayant été reconnues vraies, donnèrent la pensée d'en produire de semblables, dans lesquelles l'imagination avait une large part. C'est ainsi que l'on en vint à composer des apocalypses pseudépigraphiques ou des révélations de l'avenir placées dans la bouche de quelque vénérable personnage de l'antiquité. Mais où a-t-on vu que quelques pièces de fausse monnaie devaient faire rejeter celles qui sont de bon aloi ? Les Juifs ont-ils jamais muni du sceau de leur approbation ces ouvrages supposés ? Les livres auxquels on fait allusion ont-ils trouvé place dans le Canon sacré du peuple élu ? N'est-ce donc pas se moquer du public que de prétendre que quelques Juifs hellénisés ayant composé des romans, le crédit de Daniel doit en souffrir ? Cette prétention serait absurde.

Nous avons vu, d'ailleurs, que le pseudo-Daniel de fabrication rationaliste n'a jamais existé, et que le livre de notre prophète n'a pas été écrit après le temps de l'exil ou à une époque postérieure aux événements qui y sont décrits ; nous avons appelé toutes les contradictions, toutes les opinions à se produire. Tous les points de la légende rationaliste ont été examinés, contrôlés,

et les pseudo-critiques ont vu s'écrouler leurs combinaisons laborieusement édifiées : ils ont eux-mêmes donné le coup de pied dans leur monument.

§ VI

CARACTÈRE HISTORIQUE DU LIVRE

Après l'invasion des Perses et des Grecs dans l'Asie intérieure, la Babylonie et l'Assyrie n'offrirent qu'une région à peu près morte et d'immenses ruines qui devinrent bientôt, pour ainsi dire, le tombeau de l'histoire chaldéo-ninivite. Les documents historiques qui auraient pu porter la lumière dans l'obscurité de ce passé de quinze siècles de vie propre, de développement étonnant, de prospérité incomparable, étaient peu nombreux, discordants, incomplets. Nous savions très peu de chose au sujet des peuples du grand plateau assyrien. Les Grecs ne nous ont rien transmis relativement à des périodes très intéressantes de cette civilisation assyro-chaldéenne qui fut si brillante et qui dura si longtemps. Ils en vinrent même à désigner sous le nom de Barbares les « sages » de la Chaldée, auxquels ils devaient leurs connaissances scientifiques et artistiques.

En dehors des faits contenus dans la Bible, nous ne possédons guère des renseignements qui nous permettent même de reconstituer une histoire des rois de Babylone pendant la Captivité. Les Juifs qui ont vécu après l'époque d'Esdras étaient comme les Grecs : ils ne savaient presque rien de l'histoire de la Chaldée. Sous la période persane, on ne parla plus guère des Babyloniens; leur histoire devint bientôt de l'histoire ancienne. Les Juifs l'oublièrent même à tel point qu'ils laissèrent périr entre leurs mains les données traditionnelles qui auraient servi à expliquer certaines parties du dépôt sacré. Ils ne se trouvèrent plus en état de replacer telle ou telle action que les Saints Livres nous font connaître dans le milieu où elle s'était développée : ce milieu avait disparu; on ne vit bientôt que des Perses et des Grecs; les temps antérieurs étaient effacés.

Les savants se croyaient donc fondés à soutenir que, à moins d'avoir une divination du passé, il était impossible de réveiller des échos endormis depuis des siècles et de ressusciter les Assyriens et les Babyloniens. On disait donc, avec une espèce de mépris pour la Bible, qu'Hérodote, « le père de l'histoire, » n'avait

fait aucune mention d'un Nabuchodonosor, et l'on insinuait que c'était un personnage « mythique » ou que, du moins, les récits de la sainte Ecriture, relatifs à sa puissance et à ses conquêtes, étaient des fictions ou des exagérations. Ne se rendant pas compte des ruines qui gisaient ensevelies sur les bords de l'Euphrate, d'autres ont douté ou même nié que la cité dont elles formaient des restes, fût réellement parvenue au faîte de la grandeur sous le roi de la monarchie chaldéenne mentionné par Daniel (chap. II). L'histoire des successeurs de Nabuchodonosor s'était peu à peu enveloppée de ténèbres et elle avait bientôt formé une des époques les plus obscures de l'histoire juive et de l'histoire universelle.

Les découvertes ninivites et babyloniennes. — La Providence a permis de nos jours aux érudits de soulever un coin du voile qui dérobait l'histoire assyro-babylonienne à nos regards : il était réservé à notre époque de constater que les monceaux de ruines des bords de l'Euphrate et du Tigre ne restaient plus muets. Des villes ensevelies de Babylone et de Ninive se sont élevés des témoignages sur la fidélité et l'exactitude de nos saintes Ecritures. Les briques qui composaient les livres des Assyro-Babyloniens ont elles-mêmes donné des preuves scientifiques et authentiques des faits rapportés dans la Bible. Les découvertes épigraphiques permettent de voir plus clair dans l'obscurité du passé : elles ont révélé au monde chrétien une partie du vieux monde sémitique, tel qu'il était, avec son histoire, avec sa mythologie, ses arts, ses sciences. Quelques inscriptions sorties de leurs tombeaux ont provoqué d'étonnantes surprises. En nous renseignant sur le rôle des Assyriens en Palestine, ces monuments épigraphiques de la civilisation assyro-babylonienne ont permis de contrôler quelques récits bibliques. Nous connaissons, d'après les documents d'un peuple ennemi, les rapports des rois d'Assyrie avec les rois d'Israël et de Juda. Les récits relatifs à la prise de Samarie et à la fin du royaume d'Israël nous ont donné l'occasion de faire d'utiles rapprochements. D'autres révélations ont aussi été les bienvenues. Ainsi un prisme, trouvé à Ninive, nous a appris que Assarhadon, fils de Sennachérib, fit la conquête de l'Egypte et que, pendant les quelques années qu'il en fut le maître, il fit transporter dans le delta du Nil une partie de la population du royaume d'Israël, laquelle forma la première origine des Juifs d'Egypte. Cette découverte réfute l'objection des critiques qui prétendaient qu'une transportation des Hébreux dans ce pays, qu'Osée avait prédite

(ch. IX, 3), n'avait pas eu lieu. Les textes cunéiformes nous ont appris que la prophétie avait été accomplie et qu'Assarhadon avait effectué cette déportation d'Israélites en Egypte. On trouve aussi dans un prisme d'Assurbanipal une confirmation d'un passage jusqu'ici inexpliqué du prophète Nahum (ch. III, 8 et 11), qui décrit l'invasion de l'Egypte et le sac de Thèbes par les Assyriens. En somme, nous pouvons affirmer que les découvertes assyriologiques prouvent, non seulement que les prophéties des écrivains sacrés se sont accomplies, mais aussi qu'ils possédaient une connaissance exacte des faits historiques dont ils parlent. Nul ne pourrait aujourd'hui douter de la grandeur de Ninive, grandeur dont l'Ecriture seule nous avait conservé le souvenir.

La plaine de Babylone a aussi fait entendre sa voix, et des témoignages nombreux nous attestent suffisamment que les chapitres historiques de Daniel ne sont nullement un roman placé dans un cadre de fantaisie. Les résultats obtenus déjà nous permettent d'espérer que beaucoup de lacunes ou de notions superficielles, confuses et incomplètes que l'antiquité classique nous a léguées sur les peuples de race sémitique, s'évanouiront au fur et à mesure que l'intelligence des textes originaux prendra des développements plus considérables. C'est ainsi, par exemple, que la conquête de l'Egypte par Nabuchodonosor paraît attestée par un document découvert depuis peu. En effet, le savant assyriologue Pinches a lu tout récemment sur une tablette babylonienne les lignes qui suivent : « ...13... *l'année* 37[e] *de Nabuchodosor,* roi du pays de Tin-tirki (Babylone), 14... *à Mitsir pour faire la guerre il alla...* » La suite du texte montre le roi de Mitsir rassemblant des troupes, et il est question de soldats, de chevaux. Mais il n'a pas été possible d'en déchiffrer davantage (*Transact. of the Society of biblical Archæology*, vol. VII, p. 210-225). Or, il est certain que le roi de Babylone n'aurait pas parlé de cette expédition si elle n'avait pas eu un heureux résultat. D'un autre côté, on sait que *Mitsir* désignait l'Egypte chez les Assyriens. Fr. Delitzsch (*Wo lag das Paradies*, p. 308-310) a trouvé dans les inscriptions cunéiformes les trois noms suivants de l'Egypte : *Metsur*, *Mutsru* et *Mitsir*. Ce dernier appartient aux temps les plus bas, c'est-à dire au sixième siècle avant Jésus-Christ. On sait que ce pays est nommé, par les Hébreux, *Mitsraïm* et par les Arabes *Mitsr*. L'expédition eut lieu la trente-septième année de Nabuchodonosor, c'est-à-dire en 568. Cette conquête avait été prédite par Ezéchiel dans la vingtième année de la captivité de

Joachin, c'est-à-dire en 579 (ch. XXIX, 17-21). Le document de Pinches, qui porte la campagne d'Egypte à l'an 568, suffit pour réfuter Movers (*Die Phönizier*, vol. II, 1, p. 454) et Maspero (*Hist. anc. des peuples de l'Orient*, p. 504) (1).

Mais nous devons nous contenter de reproduire ici les arguments que les études assyriologiques fournissent en faveur de l'ancienneté du livre de Daniel. Il nous sera facile de voir que les récits de ce grand prophète concordent avec toutes les sources antiques et qu'ils ne heurtent aucune des données sérieuses de l'histoire.

Nous démontrerons : 1° que Daniel est au courant des coutumes et des mœurs des Babyloniens dans la période de l'exil ; 2° que ce prophète possède une connaissance exacte de l'histoire des Babyloniens et des Juifs pendant cette même époque. La vérité historique du livre ainsi établie nous permettra de prouver encore, par un argument irréfragable, que l'auteur a vécu dans le temps et au lieu qu'il indique dans son livre.

I. — Vérité des tableaux que Daniel trace des mœurs et des coutumes de la cour des rois de Babylone.

Couleur locale. — Ce livre est imprégné de couleur locale et il nous fait voir un coin très intéressant de la Babylonie au sixième siècle avant notre ère. Une grande variété de détails sera indiquée dans le Commentaire pour établir cette thèse. Nous nous contenterons ici de mentionner les suivants :

Les détails que Daniel nous donne dans les chapitre I et II sur les coutumes de la cour sont confirmés par l'épigraphie assyriennes : les inscriptions attestent la vérité de ce qu'il nous ré-

(1) Cet égyptologue prétend que, loin de réussir, Nabuchodonosor subit, au contraire, « un échec sérieux ; » et il allègue en preuve les victoires du Pharaon *Uhabra* contre la Phénicie. Mais ces victoires précédèrent l'entrée en campagne du roi de Babylone. Celui-ci voyant, en effet, qu'Apriès (Uhabra) avait attaqué Sidon, Tyr et la Phénicie, qui lui étaient alors soumises, et persuadé que l'empire babylonien ne serait pas tranquille tant que les rois d'Egypte seraient attachés à ses flancs, conquit cette contrée, mit à sac toutes ses richesses, détrôna Apriès (Hophra) et le remplaça par Ahmes ou Amasis, étranger à la dynastie fondée par Psammetique, et qui se reconnut vassal du roi de Babylone (cfr. G. Rawlinson, *History of ancient Egypt.*, vol. II, p. 488 ; Wilkinson, *Historical notice*, etc ; et G. Smith, *History of Babylonia*, publiée par Sayce, p. 162).

vèle au sujet de l'éducation des otages au palais royal (1); de la langue des Casdim (voy. Comment., ch. I, 4), comme aussi sur la langue vulgaire des Babyloniens de son temps (Comment., ch. II, 4) et sur le changement des noms hébreux en noms assyro-accadiens, dans lesquels entre le nom d'un dieu de Babylone (p. 140) (2).

Ce que Daniel nous dit de la place occupée par les songes, de l'importance que le roi attache à leur interprétation est conforme aux données historiques et aux documents épigraphiques (3). On sait également que les supplices indiqués par

(1) Fr. Lenormant signale avec raison « le fait de l'éducation, dans le palais, de jeunes gens en général choisis parmi les otages des nations vaincues, » et destinés « à servir devant le roi ; » et il ajoute : « Une des inscriptions de Sennachérib donne des indications bien précieuses à comparer avec le premier chapitre de Daniel, sur ces enfants élevés dans le palais « comme des petits chiens, » *kima mirami*, dit-elle, en parlant du jeune Bel-ibous, qui avait été du nombre de ceux-ci et dont le monarque ninivite fit un roi vassal à Babylone » (*La Divination*, etc., p. 189, 190).

(2) Nous avons rendu raison de tous les noms propres d'hommes donnés comme babyloniens par Daniel. Les textes cunéiformes nous ont fourni des noms qui établissent l'usage d'introduire, dans les noms propres personnels, le nom d'une divinité assyro-chaldéenne (p. 140). Nous verrons plus loin combien était fréquent le changement des noms.

(3) Après avoir constaté les faits caractéristiques relatifs à la divination et à la science des présages chez les Chaldéens, Fr. Lenormant a été amené à faire un retour sur le livre de Daniel dont, à la suite d'écrivains rationalistes, il regardait l'authenticité comme douteuse. Les découvertes assyriologiques modifièrent singulièrement sa manière de voir; il avoue que « ce sont des raisons uniquement et exclusivement scientifiques qui l'ont amené à changer d'opinion sur le livre de Daniel et à en revenir aux données de la tradition. » (*De la Divin. chez les Chaldéens*, p. 171) ; et il s'exprime ainsi à propos du rôle et de l'importance des visions et des songes dans les actes publics et privés des Babyloniens. « Comment, dit-il, n'être pas frappé de la concordance singulière qui s'établit entre toutes ces visions de rois, sur lesquelles, d'après leurs annales officielles, ils règlent leurs actes les plus essentiels après avoir consulté les interprètes autorisés des rêves, et les songes de Nabuchodorossor, l'importance qu'il y attache, la manière dont il interroge ses devins pour savoir ce que ces visions veulent dire, les honneurs dont il comble le jeune hébreu introduit dans les rangs des docteurs chaldéens, quand il lui en explique le sens après que les autres sont restés muets ? Tout ceci donne au livre de Daniel, au moins aux six premiers chapitres, une vérité de couleur babylonienne et

Daniel (II, 5; III, 6) étaient en usage chez les Chaldéens : les bas-reliefs indiquent assez que l'on coupait en pièces les coupables ou qu'on les jetait dans une fournaise. Assurbanipal fit jeter son frère, Saul-Mugina, qui s'était révolté, dans une fournaise de feu ardent (*as nikit isati arisi*) (cfr. *Transactions of the Society of biblical archæology*, t. II, p. 360 et suivantes; et G. Smith. *History of Assurbanipal*, passim). Daniel nous apprend aussi que les condamnés étaient quelquefois jetés dans la fosse aux lions (V *bis* et VI, 8, 13 et suivantes), et les Annales d'Assurbanipal nous disent que les complices de Saul-Mugina furent jetés vivants aux lions et aux taureaux (G. Smith, *ibid.*, p. 166).

L'exactitude de Daniel dans ce qui a trait aux fonctionnaires de la Babylonie est aussi parfaitement établie; et Fr. Lenormand a pu dire très justement à ce sujet : « Les deux fonctionnaires du palais mentionnés dans le texte hébreu du chapitre Ier, le chef des eunuques et le *amil ussur* ou trésorier, sont deux personnages bien connus par les documents assyriens originaux et le texte les met très exactement en scène dans leurs attributions réelles. Pour le second, il emploie la forme même de son titre dans la langue assyrienne. » (*De la Divinat.*, etc., p. 196; voy. aussi ci-dessus, pour le nom d'Asphenez, p. 145; et pour le nom de Malasar ou plutôt *hamalżar* d'après le texte qui offre un ה au lieu d'un א, sans doute parce que quelque copiste a cru

une convenance au cadre historique de l'époque qui en grandit beaucoup la valeur. » (*Ibid.*, 169, 170.)

Citons encore la page suivante du même assyriologue dans laquelle il confirme ces mêmes impressions que la comparaison des inscriptions et du livre de Daniel produisit dans son esprit. « Plus je lis et je relis, dit-il, le livre de Daniel, en le comparant aux données des textes cunéiformes, plus je suis frappé de la vérité du tableau que les six premiers chapitres tracent de la cour de Babylone, et des idées spéciales au temps de Nabuchodorossor; plus je suis pénétré de la conviction qu'ils ont été écrits à Babylone même, et dans un temps encore rapproché des événements; plus je rencontre enfin d'impossibilités à en faire descendre la rédaction première jusqu'à l'époque d'Antiochus Épiphane.

« Et-il admissible qu'un écrivain vivant en Palestine vers 167 avant Jésus-Christ fût aussi bien au courant de la place que les songes tenaient dans les préoccupations des Chaldéens et des Babyloniens, et de leur influence sur la conduite des rois, précisément à l'époque où il a placé son récit ? Il faudrait pour cela qu'il eût possédé une connaissance du passé et un instinct de couleur locale qui fait défaut à toutes les compositions factices de l'antiquité. » (*Ibid.*, p. 188.)

y voir un article et en a fait un simple nom appellatif). Le « chef des tueurs (ch. II, 14), officier qui occupait une place distinguée auprès des monarques orientaux et qui, en assyrien était nommé *rab daiki* (chef des tueurs), porte le nom babylonien d'Arioch, qui ne présente aucunement, ainsi qu'on le disait, une « physionomie suspecte » (voy. p. 147). Le développement des connaissances, des arts et des superstitions chez les babyloniens, confirme aussi ce que Daniel nous apprend à propos des diverses classes des savants ou des sages de la Chaldée (voy. *Comment.*, ch. II, 2). Les noms des autres fonctionnaires, des instruments de musique et des vêtements mentionnés au chapitre III, 2, 5, 21, ne sont pas, quoi qu'on en ait dit, empruntés aux langues des Perses ou des Grecs (pp. 83-136).

La cérémonie de la dédicace de la statue, célébrée au milieu d'un concert d'instruments de musique offre un trait pafaitement conforme aux usages assyro-babyloniens. Dans une inscription, un devin transmet à Assurbanipal un ordre d'Istar ainsi conçu : « Fais exécuter de la musique, glorifie ma divinité » (cfr. G. Smith, *History of Assurbanipal*, pp. 131, 132). Les proportions de la statue du dieu ne sont pas exagérées et sont conformes à la théologie mystique des babyloniens (voy. *Comment.*, ch. III, 1). Il ne nous sera pas difficile non plus de justifier aux yeux des critiques l'édit relatif à la démence de Nabuchodonosor (ch. IV). Le nom de *Bel-sar-uzur* (qui a donné les formes abrégées *Blsazar, Balthasar*) que les écrits profanes ne mentionnent pas, a été retrouvé dans un prisme découvert à Moughéir (l'ancienne Our). Il était porté par un fils de Nabonid, dernier roi chaldéen de Babylone. Le même nom a été trouvé sous la forme *Marduk-sar-ussur*, et il désigne le fils et successeur de Nabuchodonosor, ainsi que nous le montrerons plus loin. Daniel connaît aussi l'usage babylonien qui permettait aux femmes du roi d'assister à des banquets (ch. V, 2, 3).

Daniel nous donne aussi des renseignements précieux sur Darius le Mède et sur toute une période de l'histoire babylonienne ignorée ou mal connue. N'ayant pas même essayé de soulever le voile que des exégètes distraits ont étendu depuis longtemps sur les chapitres V *bis* (XIV) et VI de ce livre, les rationalistes ont trouvé plus simple de supposer que les faits relatifs à ce roi sont dus à l'imagination d'un juif ignorant, du temps des Machabées. Il n'était pas cependant difficile de soulever ce voile importun que les lacunes de l'histoire ancienne rendaient comme impénétrables : il n'y avait qu'à suivre les

indications de la Bible et à s'aider des documents profanes que l'on possédait ; en procédant ainsi, les pseudo-critiques auraient vu que, au lieu d'accuser Daniel d'ignorance, c'est à leur ineptie et à leur présomption coupable qu'ils doivent s'en prendre. Darius et les deux autres rois de Babylone que le prophète met en scène sont tous bien vivants ; il n'y en a pas un qui donne l'impression d'une abstraction ; ils sont dans leur milieu, dans l'air où ils trempaient, et décrits avec tout ce qui les circonstanciait et leur servait de cadre (pp. 203-216, 251 et suivantes). L'histoire de Susanne nous offre aussi un tableau vrai, pris sur le vif, d'un événement qui s'est passé en Chaldée pendant l'exil : on sent que ce n'est pas là un tableau de fantaisie ou peint avec des couleurs refroidies par le temps. Tout y indique un peintre vivant à Babylone dans le cours de cette période historique du peuple juif.

Ces personnages très vivants parlent tous le langage de la conversation courante, un langage où abondent les allusions aux usages, aux modes, aux institutions du temps. De sorte que l'on est aisément amené, par le ton de vérité, de couleur locale qui est répandu sur tous ces dialogues, à penser que Daniel a fixé tous chauds, sur le papier, des entretiens réels. Il devient évident qu'il a vécu dans une telle intimité avec les araméens qu'il a pris peu à peu jusqu'à l'originalité de leur style.

Au point de vue géographique, le récit du prophète n'offre rien qui le défigure. Lenormant le constate en ces termes : « La topographie n'est pas moins remarquable par son exactitude. Les indications du chapitre IV sur le palais royal bâti par Nabuchodorossor sont irréprochables. « La plaine de Doura, dans la province de Babylone, » où Nabuchodorossor fait élever la statue qu'il commande d'adorer, est une localité immédiatement suburbaine qui garde encore aujourd'hui son nom. » (*De la Divin.*, p. 183). Nabuchodonosor a pu dire, en effet, qu'il a bâti Babylone (voy. ch. IV, 27). Daniel a aussi très justement placé Suse sur l'Ulai, et il n'a pas commis l'erreur de Benjamin de Tudèle qui dit avoir voyagé dans ce pays et qui la suppose située sur le Tigre. Les auteurs grecs et latins ont fait aussi de bien curieuses confusions dans la géographie orientale. Ctésias met Ninive sur l'Euphrate ; Pline place cette ville à l'ouest du Tigre, et Lucien prétend que Séleucie est située sur l'Euphrate (*Dea Syr.*, § 18). On ne saurait reprocher à Daniel aucune erreur qui compromette la véracité de ses récits : tout se passe dans des milieux réels. Toutes les pages du livre de Daniel sont, en effet,

palpitantes de vérité et de vie. Il décrit les mœurs de ce temps-là et il peint exactement le milieu social où il vit; il a parfaitement le sens de la vie réelle des Babyloniens à l'époque de la Captivité : les mœurs, les nuances, le décor, les accessoires, tout est exact et authentique. Tous les écrivains qui ont fait une étude quelque peu sérieuse de l'antiquité orientale le reconnaissent. Heeren, Münter, Herder accordent une connaissance profonde des choses de la Babylonie à l'auteur du livre de Daniel. Il est vrai que Renan a prétendu qu'on n'y trouvait que de fausses images de la Babylonie. Mais il parlait ainsi à une époque où la vieille civilisation de la Chaldée était moins connue et où les documents de l'Assyrie commençaient à peine à nous faire entendre leur voix. Aussi, pendant que les catholiques suivaient avec beaucoup d'intérêt la marche et les progrès des études orientales, Renan ne pût-il s'empêcher de manifester le mécontentement qu'il éprouvait de se voir ainsi démenti par des briques, et il essaya même d'enrayer les travaux qui avaient pour objet le déchiffrement des textes assyriologiques (1). Mais

(1) Cette opposition était surtout motivée par la haine de la Bible et par le déplaisir que lui causait la découverte d'une langue et d'une religion sémitiques qui dérangeaient quelques-unes de ses opinions paradoxales. Il ne craignit pas de trahir par sa précipitation même le secret de sa conduite. C'est pourquoi de Saulcy qui avait été un des travailleurs de la première heure lui adressait naguère (1880), dans ce passage que, malgré sa longueur, nous croyons devoir reproduire en entier, un conseil dont il ne serait que juste qu'il profitât. Après avoir rapporté la prophétie d'Isaïe qui annonce au roi Ezéchias que « les richesses dont il est si fier, seront emportés à Babylone, » et que les fils nés de son sang seront mutilés, et deviendront des eunuques au service du roi de Babylone » (Isaïe XXXIX, 1-8), de Saulcy ajoute les réflexions suivantes : « L'historien Josèphe auquel nous venons d'emprunter le récit qui précède, y ajoute les réflexions suivantes :

« Ce prophète (Isaïe) qui se sentait inspiré de Dieu, et qui savait » qu'il ne prédisait que des vérités, a pris le soin de consigner par » écrit toutes ces prophéties et de les léguer ainsi à la postérité, » pour que celle-ci pût en vérifier le rigoureux accomplissement. Il » n'est pas le seul, du reste, qui ait pris cette précaution, douze » autres prophètes ont imité son exemple, et tout ce qui nous est » arrivé d'heureux ou de malheureux, est exactement arrivé comme » ils l'avaient prédit (A. J. X, II, 2). »

» Ainsi, Flavius Josèphe, le prêtre juif, traître à sa patrie, Flavius Josèphe qui vivait au milieu des Romains, lorsqu'il écrivit ses *Antiquités judaïques*, sous la protection toute puissante de Vespasien, et

les savants de notre temps de se laissèrent pas détourner de leur voie et leurs découvertes ont contribué à montrer, dans l'auteur de notre livre, un écrivain tout à fait au courant de l'histoire

de ses deux fils, Titus et Domitien qui sans aucun doute ne tenaient guère le Judaïsme en honneur, Flavius Josèphe, au contact de la société païenne qu'il devait éviter de froisser, écrit sans hésiter ce qu'il pense de l'authenticité des prophéties invoquées par lui. Il sait bien que parmi ses innombrables lecteurs, tout païens qu'ils sont, il ne s'en trouve pas un seul qui osera révoquer en doute, non pas l'existence des prophètes et de leurs écrits, mais bien la valeur même de ces écrits, en tant que prédictions d'inspiration divine; toutes ses assertions sur les Prophètes sont donc accueillies et respectées... Et voilà que dix-huit cents ans plus tard, nos comtemporains pour qui la tradition de père en fils est morte, s'évertuent à qui mieux mieux à taxer d'imposture tout ce que contiennent les écrits de ces mêmes Prophètes. Pour en venir à leurs fins, tous les moyens sont bons; tantôt ils dédoublent les personnages; tantôt des découvertes de la science moderne ils font litière, quand elles leur paraissent gênantes. Ainsi, par exemple, le déchiffrement des écritures égyptienne et assyrienne apporte-t-il des vérifications inattendues des assertions bibliques, ils proclament ce déchiffrement plus que douteux! Ah! Messieurs les négateurs, osez donc vous hasarder à fournir la moindre justification de vos doutes! Vous avez beau jeu, certes, car les preuves de ces déchiffrements, on les a généreusement mises à la portée de tous les esprits. Hé! bien! prenez-les corps à corps, démontrez qu'elles ne sont pas logiques, rigoureuses, mathématiques même, et alors, seulement alors, vous aurez le droit de garder votre ton de persiflage et de dédain; jusqu'à ce que vous ayez prouvé à votre tour, logiquement, rigoureusement, mathématiquement, que vous êtes dans le vrai, soyez moins superbes, s'il vous plait!

» Il ne suffit plus. en effet, de nier, du haut de son orgueil paresseux, les découvertes d'autrui, parce qu'elles sont longues à étudier, ou qu'elles embarrassent les idées préconçues; on exige autre chose aujourd'hui; car si l'on a toujours de la prédilection pour les esprits négateurs, on entend désormais que ceux-ci justifient quelque peu leur droit de nier. Allons donc! à l'œuvre! s'il a été possible de faire croire à la réalité des découvertes que vous déclarez fausses, combien il vous sera plus facile d'en démontrer la fausseté! Essayez donc, et ne vous bornez plus à émettre dés doutes que vous ne ressentez pas peut-être! Toutefois notez bien ceci : Je vous défie de démolir, quelque ardeur que vous y mettiez, le noble édifice de ces découvertes qui honorent l'esprit humain. Tant que vous les jugerez sur l'étiquette exclusivement, vous serez peut-être à l'aise; mais si vous avez l'honnêteté élémentaire d'y regarder de plus près, je vous le déclare à l'avance, vous sentirez vos doutes offensants fondre comme la neige au soleil. Mais aurez-vous le courage et la loyauté

des Babyloniens, ainsi que des mœurs et des usages de la cour et du peuple de la Chaldée. Déjà, De Wette avait avoué que « l'on ne peut nier que ce livre ne manifeste clairement des connaissances historiques justifiées par les faits » (§ 255). Kuenen reconnaît aussi, de son côté, quoique de mauvaise grâce, la vérité de notre thèse. « On cite, dit-il, et souvent avec raison, plus d'une preuve de la connaissance exacte que l'auteur aurait possédée des institutions et des usages babyloniens » (*Hist. crit.* etc., II, p. 566). Il renvoie, à ce sujet, à Hengstenberg, à Hævernick et à Keil. Mais il croit renverser le témoignage que la véracité de l'auteur du livre donne à son authenticité en lui attribuant certaines erreurs historiques qui ne sont que dans l'imagination des criticistes. « On a surtout invoqué, dit-il, ce qu'il (Daniel) dit des Sages chaldéens et de leurs diverses fonctions. Quand même toutes les citations faites à cet égard seraient parfaitement exactes, le livre n'en deviendrait guère plus véridique. Une seule erreur sur l'histoire de l'exil (et nous en avons rencontré plus d'une) suffit pour nous faire comprendre que le livre ne vient ni d'un témoin oculaire ni d'un contemporain. Mais, que prouverait un détail exact sur la Babylonie, détail que l'auteur a pu puiser dans la tradition ou dans les documents écrits, par rapport à l'origine babylonienne du livre de Daniel? Rien du tout. L'auteur, dans tous les cas, était un homme hors ligne, dont la science pouvait fort bien être supérieure à celle de ses contemporains » (*ibid.*, p. 567).

Un autre rationaliste reconnaît aussi l'exactitude dont fait preuve l'écrivain sacré dans la description des mœurs et usages chaldéens et perses (!); et après en avoir conclu que « cela prouve qu'il était instruit » il ajoute : « Mais ces mêmes récits renferment une série de difficultés et d'impossibilités qui excluent, tout au contraire l'hypothèse d'un témoin oculaire. » (*Encyclop.* [protestante] *des sciences religieuses*, III, p. 585).

Ce raisonnement serait concluant s'il était vrai que le livre contînt « une seule erreur sur l'histoire de l'exil. » Il est évident que si le livre offre des inexactitudes historiques, des anachro-

nécessaires pour aborder des études dont pourtant les longueurs vous sont épargnées par ceux que vous dénigrez à tout hasard? Là est toute la question. Il est si commode pour certains esprits de s'affranchir d'un travail sérieux, et de s'en tenir aux appréciations de ce qu'ils appellent la raison! et puis il est si dur de faire amende honorable, et de désavouer hautement les erreurs les plus monstrueuses, dès qu'on les a commises! » *Hist. des Machabées*, p. 3 et 4

nismes, des impossibilités, il ne saurait être l'œuvre du prophète Daniel. Nous reconnaissons volontiers qu'un pseudo-Daniel du second siècle se serait perdu dans les complications des événements qu'il racontait. Nous savons aussi très bien que l'indiscipline d'une note intempérante peut ruiner toute une peinture. Mais nous montrerons que la critique soi-disant savante n'est pas parvenue à découvrir cette « seule erreur » sur laquelle elle fonde son opinion sur la « modernité » du livre de Daniel. Les rationalistes ont eu beau fouiller, ils n'ont trouvé aucune note fausse, aucun mot qui compromette l'authenticité de ses récits. L'histoire babylonienne contenue dans ce livre merveilleux est tellement précise, tellement exacte, tellement vraie que, en s'aidant des documents anciens et de ceux qui ont été publiés récemment, on n'a pu y relever aucune erreur.

Sans doute, il n'est que trop vrai que les critiques se sont jetés dans d'inextricables imbroglios ; mais nous verrons qu'il n'est pas difficile de les faire cesser. Il est vrai aussi que, sur quelques points, ce que disent Josèphe et les auteurs profanes Hérodote, Xénophon, Ctésias, etc., est si confus, si obscur, si couvert de ténèbres et rempli de tant de difficultés que, dans le désespoir de pouvoir dissiper les unes et de se faire jour au travers des autres, on a jeté le manche après la cognée et on a trouvé plus commode d'accuser Daniel. On s'est servi, pour embrouiller les récits de ce dernier, de l'obscurité qui, chez les historiens grecs, enveloppe cette période de l'histoire babylonienne. En examinant les faits dont les rationalistes prétendent s'étayer pour contredire le grand prophète, nous verrons que ce qu'ils appellent des erreurs historiques est tout simplement le produit des vaines hypothèses des critiques. En somme, les prétendues difficultés historiques alléguées contre le livre de Daniel — souvent présentées comme si elles avaient quelque valeur — tombent en morceaux dès qu'on les touche. Un peu moins de précipitation et un peu plus d'attention à ce que disent les textes auraient empêché ces savants d'accuser le prophète-historien d'erreurs dont il n'est pas coupable.

II. — Vérité et exactitude de l'histoire babylonienne contenue dans le livre de Daniel.

Pour démontrer que cet écrit n'était pas de l'ancien Daniel, du prophète qui avait été mené comme otage à Babylone, les rationalistes ont invoqué les erreurs d'histoire qui, d'après eux,

s'y trouveraient contenues. Si ce Daniel, disent-ils, était l'auteur du livre qu'on lui attribue, il ne serait pas possible qu'il y eût autant d'erreurs historiques et de contradictions. Puis, sans s'occuper de prouver que les faits racontés par Daniel sont controuvés, ils le supposent; et ils tirent de leur hypothèse la conclusion qu'ils y ont déposée *à priori*.

Griesinger veut que l'auteur ait tout inventé et ait fait un pur roman. Eichhorn et Bertholdt ont cru que les auteurs ont écrit ce qu'ils avaient appris par la tradition. Bleek a pensé que l'auteur a écrit certains événements arrivés de son temps et qu'il les a transportés au temps de la Captivité, en changeant les noms et en arrangeant le tout de façon à consoler et à encourager ses contemporains. Kirmss a suffisamment réfuté cette théorie fantaisiste (*Comment.*, p. 52 et ss.), et nous en avons assez dit à ce sujet pour n'avoir pas besoin d'y revenir (188-276).

D'autres rationalistes se sont efforcés de donner à leur opposition les apparences d'une critique plus sérieuse. Afin d'appuyer leur hypothèse de l'inauthenticité du livre de Daniel, ils ont fait des efforts inouis pour prouver qu'il offrait une série d'anachronismes, d'inexactitudes historiques et de contradictions. Ces critiques se montrent vraiment désolés du résultat de leurs études. « Partout, disent-ils, où nous pouvons comparer les récits des chapitres I-VI aux faits bien établis, nous ne trouvons qu'un désaccord désespérant : 1° la déportation de citoyens de Jérusalem, la troisième année du règne de Joachim, n'a pas eu lieu ; 2° Daniel se trompe sur les noms des princes (Balthasar, Darius) à la cour desquels il aurait vécu ; 3° il dit que Babylone, au moment de sa chute, était gouvernée par Belsatzar, fils de Nabuchodonosor. » Les rationalistes croient aussi avoir découvert des contradictions entre I, 21 et II, 1 ; entre I, 20 et X, 1 ; et ils allèguent d'autres prétendues inexactitudes ou invraisemblances que nous n'aurons garde de passer sous silence. En examinant toutefois les faits et les textes dont ils prétendent s'étayer, nous verrons que ces erreurs historiques n'existent pas et qu'il est facile de lever les contradictions imaginées par les pseudo-critiques. Mais auparavant, il nous semble qu'il est nécessaire de déterminer le cadre chronologique qui renferme les événements historiques sur les dates desquels nous nous proposons de jeter quelque lumière.

La chronologie du livre de Daniel. — La période comprise entre Nabuchodonosor et Cyrus a été regardée comme offrant de « grandes difficultés chronologiques. » Mais nous allons mon-

trer qu'elles ne sont pas insolubles. Les récits bibliques, le Canon de Ptolémée, Bérose et les inscriptions assyriologiques sont les autorités principales sur lesquelles nous nous appuierons pour arriver à ce résultat.

Le Canon de Ptolémée ou Canon des Règnes (Κάνων Βασιλείων) est regardé comme le plus solide fondement de la chronologie ancienne. Ce Canon astronomique donne à Nabuchodonosor 43 ans de règne lesquels commencent en 604 et finissent en 562 (dans l'automne), année de sa mort. Bérose, cité par Josèphe (*Antiqq.*, X, 12, 2, et *C. Apion*, I, 20, 21), dit aussi positivement que Nabuchodonosor mourut après un règne de 43 ans.

Jérémie (ch. LII, 31) dit que dans la trente-septième année après que Joachin eût été transféré à Babylone, le vingt-cinquième jour du douzième mois, Evilmérodach, en la première année de son règne, releva la tête de Joachin et le fit sortir de prison. Or, Joachin fut détrôné dans l'année 598, qui concourt avec la huitième de Nabuchodonosor, comptée à partir de la mort de son père et dès lors avec la septième d'après la méthode du Canon ; et, d'un autre côté, l'avènement d'Evilmérodach a coïncidé avec la mort de Nabuchodonosor. Celui-ci est donc mort dans la trente-sixième année après la prise de Jérusalem (598) ; ce qui remet, comme cela devait être, la mort de Nabuchodonosor à l'année 562 : l'intervalle est, en effet, de 36 ans et quelques mois. Il n'est pas dit, d'ailleurs, qu'Evilmérodach délivra Joachin aussitôt après son avènement au trône, mais « dans la première année de son règne. »

Ce même Canon astronomique assigne une durée de 23 ans au temps écoulé entre la mort de Nabuchodonosor et la prise de Babylone par Cyrus ; et il partage cette durée entre ces trois princes : Illoaroudamos, 2 ans ; Nerikassolassaros, 4 ans, et Nabonadios, 17 ans. Toutefois, il faut remarquer que Georges le Syncelle nous a conservé ce Canon dans sa *Chronographie* et qu'il y a une variante que nous ne devons pas négliger. Larcher donne sa préférence à cette édition, « parce qu'elle s'accorde mieux avec le récit d'Hérodote. » Nous croyons aussi qu'elle est plus exacte en ce qui a trait à la durée du règne d'Evilmérodach (Balthasar). D'après cette copie, ce roi a régné trois ans. Nous n'adoptons pas cette date en vue de sauver le texte de Daniel d'après lequel ce prophète eut une vision dans la 3e année du règne de Balthasar, car il suffit, pour justifier ce texte, que ce roi ait régné deux ans et quelques mois. Si Nabuchodonosor était, par exemple, mort en février 562, son fils dont le règne n'est censé,

d'après le Canon de Ptolémée, avoir commencé qu'en 561, aurait pu régner près de trois ans. Il suffit donc, pour justifier le texte de Daniel, que Balthasar ait régné deux ans et quelques jours, qui auraient été reversés sur la dernière année du règne de Nabuchodonosor. Du reste, une inscription récemment découverte est venue confirmer le témoignage du prophète en reproduisant l'expression même dont il s'est servi. En effet, parmi les contrats d'intérêt privé trouvés à Hillah, on en a déchiffré quelques-uns qui sont datés de la « troisième année du règne de *Marduk-sar-ussur.* » (cfr. Boscawen, article intitulé *Babylonian dated Tablets,* — dans *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* 1878). Or, lorsqu'on connaît l'identité de *Bel* et de *Marduk*, on ne saurait s'empêcher d'admettre qu'il s'agit dans ces textes de *Bel-sar-ussur* ou de Balthasar. Puisqu'on a eu le temps d'écrire des contrats dans la troisième année du règne de Balthasar, il ne peut pas paraître étonnant que Daniel ait eu une vision prophétique dans ce même intervalle de temps. Du reste, nous répondons du même coup au reproche adressé au Canon de Ptolémée d'avoir omis les noms de certains rois qui sont mentionnés dans des contrats. L'omission s'explique par la multiplicité des noms que portait un même souverain. Le nom du roi *Marduk-sar-ussur* ne figure pas, il est vrai, dans le Canon de Ptolémée ; mais ce monarque est celui qui est appelé dans les saints Livres *Belšaẑẑar* ou *Bel* (= *Marduk*)-*sar-ussur* et Evil-Mérodach, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. Ptolémée n'a retenu que ce dernier nom défiguré (Illoaroudamos). Ainsi, quoique ces textes ne prouvent pas nécessairement que ce roi a régné trois ans complets, nous sommes du moins tenus d'admettre que ce roi avait commencé son règne dans l'année précédente ou dans l'année suivante, mal à propos attribué à Nerikasolasar (Neriglissor). Mais nous croyons être plutôt dans le vrai en acceptant purement et simplement la copie et la tradition du Syncelle : Balthasar (= Evilmérodach) a régné trois ans. Ce qui prouve, en effet, que la copie du Syncelle est plus correcte que celle que Dodwell a donné d'après les manuscrits de Vossius, c'est que la troisième année d'Evilmérodach est nécessaire pour faire aboutir la dix-septième année de Nabonid à l'an 538. D'après cette dernière copie, le roi de Babylone, détrôné par Cyrus, le fut en 539. C'est là une erreur, et l'on admet justement aujourd'hui que cette ville fut prise vers la fin de l'année 538. On a trouvé des cylindres et des contrats de cette année datés encore du règne de Nabonid.

Il est vrai que Bérose s'accorde sur ce point avec la copie du

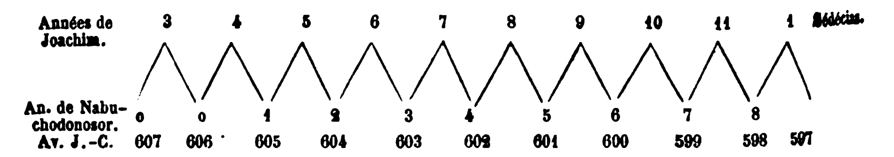
Canon qui ne donne à ce roi que deux ans de règne. Mais nous ne savons si les copistes n'ont pas réformé les textes de l'historiographe chaldéen pour le mettre d'accord avec les copies fautives du Canon de Ptolémée. On doit reconnaître aussi que la leçon de Bérose n'est pas certaine pour le règne d'Evilmérodach. D'après le fragment cité par Josèphe dans ses *Antiquités*, Evilmérodach aurait régné dix-huit ans et douze ans d'après le fragment du livre contre Apion. C'est pourquoi nous maintenons la date que nous transmettent les textes des contrats et nous pensons que le règne de Balthasar comprend une troisième année commencée, qui doit par conséquent lui appartenir tout entière, d'après la manière de compter les règnes adoptée par Ptolémée. Il faut remarquer aussi que cet astronome fait tomber le commencement des règnes de chaque roi sur le commencement du premier mois de l'ère de Nabonassar (1).

On sait, du reste, qu'il y a, dans le Canon astronomique, des omissions résultant d'un système réfléchi qui n'a pas voulu troubler et embarrasser le calcul en y introduisant des fractions d'année. C'est ainsi que Bérose mentionne un Laborosoarchod, fils de Nériglissor, auquel il ne donne qu'un règne de neuf mois, durée qui n'a pu entrer en ligne de compte dans le Canon, lequel n'admet que des années pleines. De sorte que le règne de ce roi est confondu avec la quatrième année commencée de Nériglissor. Il en est de même de Smerdis, qui ne régna que sept mois et que le Canon ne mentionne pas. Mais Cambyse ayant régné sept ans et cinq mois, la liste lui comptant huit ans entiers, compense ainsi le temps de Smerdis.

Concordance des années de Joachim et de Nabuchodonosor.

(1) Les Juifs se guidaient aussi d'après ce principe : *annus cœptus pro pleno habetur*. D'après la Gémare de Babylone (Traité *Rosch haschschanah*, c. 1). « On ne compte qu'à partir (du mois) de Nisan. L'année d'un règne se comptait d'un Nisan à l'autre. Toutefois le rabbin Charda dit qu'il ne s'agit là que des rois du royaume d'Israël et que l'année du règne des rois de Juda allait d'un Tisri à l'autre. Mais Roboam Ier commença à régner au mois de Nisan, et il est à croire que ce début porta à compter les années de règne de ses successeurs d'un Nisan à un autre Nisan. Un an et un jour comptaient pour deux ans. C'est ainsi que nous lisons dans le *Seder Olam rabba*, c. 4, la remarque suivante : « Une partie du mois est prise pour tout le mois ; de là nous apprenons que, lorsqu'un jour du mois s'est écoulé, le mois est compté en entier ; de même lorsqu'un mois commence une année, cette année est comptée comme entière et complète. Car une partie du mois est estimée un mois entier et complet, et une partie de l'année pour toute l'année. »

— Pour fixer d'une manière claire et précise l'ordre des événements qui ont eu lieu à cette époque, il est utile de constater qu'il n'y a pas une correspondance mathématique entre les commencements des règnes des rois de Juda et des rois de Babylone. Ainsi une partie de la première année de Nabuchodonosor commençait avec la seconde moitié de la quatrième année de Joachim ; de sorte que la première année du roi Babylonien coïncidait avec une partie de la quatrième et de la cinquième de Joachim. Jérémie a donc eu parfaitement raison de dire que la première année de Nabuchodonosor, comptée à partir de la mort de son père, concourt avec la quatrième année de Joachim. C'est seulement la seconde partie de la quatrième année de ce dernier roi qui tombe dans la première année de Nabuchodonosor. On s'explique ainsi que Josèphe place le commencement du règne de Nabuchodonosor dans la quatrième année de Joachim, et la quatrième de Nabuchodonosor, dans l'année huitième du même roi de Juda (*Antiqq. Jud.* ch. VII), parce que la première année de Nabuchodonosor concourt en partie dans la quatrième année et en partie avec la cinquième de Joachim. C'est ce qu'on pourra mieux comprendre d'après le tableau suivant :



Les trois mois de Joachin sont compris dans la onzième année de Joachim, et la première année de Sédécias coïncide avec la huitième et la neuvième année de Nabuchodonosor, et la onzième année de Sédécias coïncide en partie avec la dix-huitième et en partie avec la dix-neuvième année du même roi de Babylone. Le jour neuvième du quatrième mois de la onzième année de Sédécias, auquel Jérusalem fut prise, tombe donc dans la dix-huitième année de Nabuchodonosor, et le septième jour du cinquième mois de la onzième année de Sedécias où Nabuzardan consomma la ruine de Jérusalem et du temple tombe dans la dix-neuvième année du même roi chaldéen.

Les années babyloniennes et juliennes correspondent ainsi à deux années judaïques différentes. La première année de Nabuchodonosor correspond à la fin de la quatrième année de Joachim et à une grande partie de la cinquième année du même roi. Cela s'explique *per mutuum annorum contactum.*

Tableau des règnes des rois de Babylone pendant la Captivité.

Canon de Ptolémée	Années de règne	Bérose	Années de règne	La Bible	Avant J.-C.
—	—	—	—	—	—
Nabokolassaros......	43	Nabuchodonosor.....	43	Nabuchodonosor.....	605-604
Illoaroudamos.......	3	Evil-Merodach	2	Evil-Merodach (nommé aussi Balšazzar).	561
Nérikasolassaros.....	4	Nériglissor..........	4	Darius le Mède......	558
....		(Laborosoarchod)....	9 mois	....	
Nabonadios...........	17	Nabonned...........	17	....	
Cyrus..............	9	Cyrus..............	9	Cyrus..............	537

Il résulte de ce tableau que Daniel ne parle pas des deux derniers rois de Babylone. Mais on ne voit nulle part que ce prophète se soit engagé à exposer toute la série des rois qui ont régné dans cette ville pendant l'exil. Pour atteindre son but, il lui a suffi de faire passer devant nos yeux trois physionomies intéressantes, curieuses même, trois rois avec lesquels il a vécu, et

sous le règne desquels il a été l'instrument des manifestations de la Providence divine. Toutefois, ce n'est pas une réunion hasardeuse de spectacles émiettés et incohérents. Les six premiers chapitres de Daniel nous offrent un ensemble combiné et qui présente au regard la forte unité de la structure, de la couleur et de la lumière. Daniel a associé, en vue d'une action simultanée, d'après le but qu'il se proposait, les éléments dont il disposait; il a fait le tableau qu'il voulait faire : cela lui suffisait. Nous verrons que, s'il n'a pas fait une histoire complète de la royauté chaldéenne, du moins il est impossible de découvrir la moindre erreur dans les récits qu'il nous a transmis.

On sait aussi que la « Critique » prête à Daniel des parachronismes, des erreurs de dates. Mais nous verrons que cet écrivain est exact sous le rapport des dates aussi bien que sous celui des usages, des mœurs et des coutumes des Babyloniens. Pour réfuter l'accusation des rationalistes, il sera bon de se pénétrer du résultat que nous ont donné les textes et que nous allons indiquer. Les preuves des points contestés seront données plus loin.

Résumé chronologique des faits compris dans les soixante-dix années de l'exil des Juifs dans la Babylonie.

Années avant Jésus-Christ.	Années du règne de Joachim.	Années du règne de Nabuchodonosor.	
607	3		Troisième année de Joachim, roi de Juda; Nabuchodonosor, associé ou non au trône, par son père, va combattre Necho et ses alliés; laissant une partie de son armée à Carchemis, il se présenta à l'improviste, avec un corps d'armée, devant Jérusalem qu'il trouva sans défense; le roi de cette ville devint tributaire de Nabuchodonosor, qui emmena des otages et une partie des trésors du temple; Daniel et d'autres Juifs furent conduits à Babylone comme otages (ch. I, 1-3), et ils furent suivis dans cette ville par les captifs juifs qui, peu de mois après, furent aussi envoyés en Chaldée (Bérose); commencement

Années avant Jésus-Christ.	Années du règne de Joachim.	Années du règne de Nabuchodonosor.	
			des soixante-dix ans de la Captivité.
606-605	4		Le roi de Jérusalem comptant sur une victoire de l'Egyptien Necho se préparait à secouer le joug de Nabuchodonosor ; Jérémie prédit les invasions qui suivront et ajoute que la captivité et la désolation du temple dureraient soixante-dix ans (XXV, 9, 12) ; Nabuchodonosor défait Necho à Carchémis ; mort de Nabopolassar ; Nabuchodonosor lui succède; mais toutefois son règne n'est censé commencer qu'avec l'année 604.
605-604	4 et 5	1	Première année du règne de Nabuchodonosor, d'après le Canon.
603	5 et 6	2	Fin de l'éducation chaldéenne de Daniel et admission du jeune page au service du roi ; histoire de Susanne ; révélation et explication du songe mystérieux que Nabuchodonosor eut dans la seconde année de son règne et dans la quatrième année de la déportation de Daniel.
602	6 et 7	3	Révolte de Joachim après trois ans de soumission.
598	11	8	Pendant les années qui suivirent la révolte de Joachim, le roi de Babylone avait envoyé contre lui des bandes de peuples voisins ; et enfin il vint lui-même ; Jérusalem fut prise et Joachim lié pour être conduit à Babylone fut tué ; Joachin qui lui avait succédé ne régna que trois mois et fut emmené captif à Babylone ; au mois d'août, avènement de Sédécias ; de nombreux captifs (Ezéchiel, Mardochée) sont transférés en Babylonie ; commen-

Années avant Jésus-Christ.	Années du règne de Joachim.	Années du règne de Nabuchodonosor.	
			cement du siège ou blocus de Tyr.
597	1	9	Seconde partie de la première année de Sédécias.
592	6		Première prophétie d'Ezéchiel.
591			Ligue de Sédécias avec Apriès, roi d'Egypte, et avec les rois des Ammonites, etc., contre Nabuchodonosor.
590	9	16	Nabuchodonosor marche contre Jérusalem et en forme le siège.
588 et 587	11	18 et 19	Destruction de Jérusalem et du temple. Cet événement eut lieu, comme le remarque très bien Oppert, « à la limite des années consécutives, dix-huitième et dix-neuvième, de Nabuchodonosor.
586			Prise de Tyr, un an après la dévastation de Jérusalem.
585			Vision racontée au chapitre V.
584			Démence de Nabuchodonosor qui dura sept *temps*. Cette date est incertaine et la folie de ce roi pourrait aussi avoir eu lieu entre 569 et 563. Si elle avait duré sept *ans*, ce que le texte ne dit pas, on peut croire qu'elle est survenue à l'époque que nous indiquons ici.
569		37	Conquête de l'Egypte.
562		43	Mort de Nabuchodonosor après un règne de quarante-trois ans (quarante-deux ans six mois et vingt-huit jours). On a des contrats privés gravés sur des tablettes de la collection Egibi datés de la quarante-troisième année de Nabuchonosor.
561			Première année du règne d'Evilmérodach (= Balthasar) ; vision des quatre animaux ou des quatre monarchies (ch. VII) ; mise en liberté

Années avant Jésus-Christ.

de Joachin dans la trente-septième année de son emprisonnement.

559 Troisième année de Balthasar; Daniel va à Suse : vision mystérieuse du Bélier et du Bouc (ch. VIII) — (c'est par erreur que, page 56, nous avons rapporté cette vision à l'année 558); festin de Balthasar; Daniel explique les caractères tracés par la main prophétique (ch. V); Cyrus roi des Perses; cette nation fait son entrée dans l'histoire; Balthasar est tué par des conjurés qui mettent Nériglissor sur le trône.

558 Première année de Nériglissor, gendre de Nabuchododonosor et Mède de nation, que Daniel désigne sous le nom de Darius le Mède; Daniel reçoit la prophétie messianique des 70 semaines (ch. IX); Cyrus menace la Susiane.

555 Défaite et mort de Nériglissor; Cyrus s'empare de la Susiane et devient ainsi roi d'*Ansan*.

554 Première année de Nabonid.

552 Victoire de Cyrus sur Astyage; fin du royaume de Médie.

539 L'armée babylonienne est dans le pays d'Akkad, sous le commandement de *Bel-sar-ussur*, fils aîné de Nabonid.

538 Dix-septième année de Nabonid; ce roi est battu après la bataille de Sippara et fait prisonnier au mois d'octobre; entrée de Cyrus à Babylone en octobre; fin de l'empire chaldéen.

537 Première année de Cyrus comme roi de Babylone; édit qui permet

Années avant Jésus-Christ.

aux Juifs de rebâtir le temple; fin de la captivité de Babylone.

536 Départ d'une caravane juive sous la conduite de Zorobabel. Les Juifs rentrés en Palestine posent le fondement du second temple; les Samaritains font suspendre les travaux; Daniel a la vision des ch. X-XII.

529 Mort de Cyrus.

528 Première année de Cambyse.

522 Mort de Cambyse après sept ans cinq mois de règne; Smerdis, sept mois; élection de Darius.

521 Première année de Darius.

516 Sixième année de Darius; dédicace du second temple (Esdr., VI, 15), soixante-dix ans après sa destruction.

486 Mort de Darius.

485 Première année de Xerxès.

475 Mort de Xerxès.

474 Première année d'Artaxerxès.

468 Edit d'Artaxerxès Longuemain dans la septième année de son règne (Esdras, VII, 7, 8, 9, 11-20); arrivée d'Esdras à Jérusalem avec 6,000 exilés.

455 Artaxerxès accorde à Néhémie, dans la vingtième année de son règne, la permission de rebâtir la ville (Néhém., II, 1-9); il repeuple Jérusalem. Point de départ des LXX semaines; lecture officielle de la Loi; Esdras restaure les livres de l'Ancien Testament.

Coup d'œil sur l'histoire de la Babylonie et de la Judée pendant les LXX ans de la Captivité, d'après les sources profanes et bibliques — Nos renseignements sur cette histoire doivent être puisés aux sources sacrées et profanes. Elles vont d'abord nous servir à fixer l'époque du premier siège de Jérusalem par Nabuchodonosor.

Première campagne de Nabuchodonosor. — Elle eut pour but d'enlever à Necho, roi d'Egypte, les états que ce prince avait démembrés de l'ancien empire assyrien, lorsqu'il eut appris que Nabopolossar et Cyaxare avaient détruit Ninive. Ne comptant pas sur la durée de l'alliance des deux rois vainqueurs, Necho avait envahi l'Asie, défait les Juifs qui devinrent ses alliés et pénétré jusqu'à l'Euphrate, à Carchemis, sur le territoire des Babyloniens. L'Egypte réveillée par son roi essayait de ressusciter l'empire de Sésostris. C'est la « rébellion du satrape d'Egypte » dont parle Bérose, laquelle détermina Nabopolassar à envoyer contre lui Nabuchodonosor, son fils, avec une « nombreuse armée. » Au sujet de cette campagne, nous ne possédons que le Canon de Ptolémée, un passage de Bérose et des textes de la Bible.

Documents profanes. — Nous savons déjà par le Canon de Ptolémée que le règne de Nabuchodonosor commença avec l'année 604 (p. 295). Un fragment de Bérose, auteur d'*Histoires chaldaïques*, nous renseigne plus amplement. Il s'exprime ainsi dans le fragment conservé par Josèphe (*Antiqq.*, X, XI, 1) : « Ayant appris que le satrape constitué sur l'Egypte, la Cœlésyrie et la Phénicie (1) avait fait défection, Nabopolassar incapable de supporter les fatigues de la guerre, donna une partie de la puissance (μέρη τινά τῆς δυνάμεως) (2) à son fils Nabuchodonosor encore jeune et l'envoya contre ce satrape. Nabuchodonosor lui livra bataille,

(1) On a dit que, en donnant au roi d'Egypte le simple titre de satrape, Bérose avait voulu flatter les Chaldéens aux dépens de la vérité. Mais il est très vrai que Nabopolassar, se regardant comme successeur des rois d'Assyrie, devait se croire maître de l'Egypte dont le roi n'était pour lui qu'un vassal ou même un satrape. D'après les nouvelles découvertes, Assahardon, roi d'Assyrie, avait porté le titre de « roi d'Egypte et de Cousch » (Oppert, *Mémoire sur le rapport de l'Egypte et de l'Assyrie*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, 1869, t. VIII, p. 561). On sait aussi qu'Assurbanipal avait ravagé la ville de Thèbes (*West. Asiatic Inscript.*, t. I, pl. *x*, n. *x*). Les droits historiques de Nabopolassar pouvaient remonter bien haut, car Sargon Ier, environ 2,000 ans av. J.-C., mentionne souvent sa conquête de la Syrie, et son fils Naram-Sin s'intitule « roi d'Egypte. »

(2) On a traduit ainsi : « Une partie des troupes, de l'armée. » Cependant l'expression de Bérose pourrait signifier que le jeune prince entreprit cette campagne comme associé au trône par son père. Il est vrai que Lengerke dit que ce n'est pas démontré, parce que, dans

la gagna et remit, par cette victoire, sous l'obéissance de son père, les contrées qui s'en étaient soustraites. Cependant, Nabopolassar tomba malade et mourut à Babylone, après avoir régné vingt-et-un ans. Peu de temps après, Nabuchodonosor ayant appris la mort de son père, arrangea les affaires d'Egypte et des autres contrées ; il confia les prisonniers juifs, syriens, phéniciens et des nations de l'Egypte à quelques-uns de ses officiers dévoués pour les conduire à Babylone avec les bagages et les soldats. Lui-même, accompagné d'une suite peu nombreuse, se rendit, par le désert, à Babylone. Il trouva que les Chaldéens s'étaient chargés des affaires et que celui qui était le plus considérable parmi eux lui avait conservé la couronne. Devenu maître total (ὁλοκλήρου, intégral, entier, complet) du pouvoir (ἀρχῆς) de son père, il ordonna, lorsque les prisonniers furent arrivés, qu'on leur assignât, dans la Babylonie, des endroits où ils pussent former des colonies. Il orna avec zèle le temple de Bélus et celui des autres dieux des dépouilles prises sur les ennemis, et procura tant d'embellissements à Babylone qu'elle parut une ville nouvelle ajoutée à la première. »

Remarquons d'abord que la défaite du roi d'Egypte et de ses alliés eut lieu avant la mort de Nabopolassar, c'est-à-dire vers la fin de l'année 606, et que dans le cours de l'année 605, des prisonniers juifs furent envoyés dans la Babylonie. Ce fait complète le récit de Daniel au sujet de la prise de Jérusalem et d'un premier envoi de captifs à Babylone en 606. Rien n'empêche, en effet, d'admettre qu'il y avait des captifs provenant de la conquête de la capitale de Juda, que le vainqueur joignit à ceux qui furent faits à Carchémis.

Bérose, il est vrai, ne parle pas de la prise de Jérusalem, fait d'arme qui disparaît devant la bataille livrée à Necho sur les bords de l'Euphrate. C'est, en effet, cette victoire, but suprême

un autre passage conservé par Josèphe (*C. Apion*, I, 19), Bérose dit que Nabuchodonosor avait été envoyé contre l'Egypte et contre la Judée avec une nombreuse puissance (μετὰ πολλῆς δυνάμεως), c'est-à-dire avec une puissante armée. Mais on peut répondre que les deux passages se complètent, car il peut se faire que Bérose ait traduit deux mots sémitiques qui ont le sens de « puissance, force, » mais dont l'un peut aussi avoir le sens d'« armée » et dont l'autre indique plus particulièrement le « pouvoir » (d'un roi, d'un chef). Bérose raconterait donc que Nabopolassar était vieux et malade et qu'il fit part à son fils encore jeune (ὄντι ἐν ἡλικίᾳ) d'une partie de la puissance (*šiltôn*) ou de la royauté, et l'envoya à la tête d'une nombreuse puissance ou force (*ḥail*).

de la guerre, qui fonda la grandeur de l'empire chaldéen. Toutefois, dans le livre contre Apion (I, 19), Josèphe dit que Bérose a raconté « comment Nabopolassar a envoyé son fils Nabuchodonosor contre l'Egypte et contre notre terre (ἐπὶ τὴν ἡμετέραν γῆν, la Palestine), avec une grande puissance (μετὰ πολλῆς δυναμέως), qu'il les subjugua, etc. En somme, Bérose est plus explicite sur le but de la guerre et sur les résultats de la campagne que sur les faits d'armes qui les amenèrent.

Documents bibliques. — Examinons maintenant les passages relatifs à la première campagne de Nabuchodonosor, fournis par les saintes Ecritures.

Passage de Daniel. — Le premier de tous ces documents se trouve dans Daniel (ch. I, 1-2). « La troisième année du règne de Joachim, roi de Juda, Nabuchodonosor, roi de Babylone, vint à Jérusalem et l'assiégea, etc.

Daniel nous apprend même ainsi que, dans cette troisième année (607), Nabuchodonosor s'empara de Jérusalem et envoya des otages ou des captifs juifs à Babylone. Cette date de Daniel n'est contredite par aucun autre document.

Textes du quatrième livre des Rois. — Chapitre XXIII, 36 : Joachim avait vingt-cinq ans lorsqu'il commença à régner, et il régna onze ans à Jérusalem... Chapitre XXIV, 1 : Dans ses jours, Nabuchodonosor, roi de Babylone, marcha contre Juda (1) et Joachim lui fut assujéti pendant trois ans. Et après cela il ne voulut plus lui obéir. — 2. Alors le Seigneur envoya des bandes de Chaldéens et des bandes de Syrie, de Moab, et des enfants d'Ammon ; et il les fit venir contre Juda pour l'exterminer, selon la parole que le Seigneur avait dite, par les prophètes, ses serviteurs (2)... — 4. Le Seigneur ne voulut pas se rendre pro-

(1) Ici, la paraphrase de Carrières ajoute : *après avoir vaincu le roi d'Egypte*. Comment ce traducteur sait-il que cet événement eut lieu *après* la défaite de Necho? Le texte dit simplement que ce fait eut lieu « dans les jours de Joachim. » Il est vrai qu'ici interviennent le passage de Daniel et le récit de Bérose. Mais il est certain que Daniel nous dit que l'assujetissement de Joachim eut lieu dans la troisième année de son règne (607), c'est-à-dire *avant* la victoire remportée sur Necho (606). C'est en introduisant dans les textes ce qui n'y est pas ou ce qui n'est pas indiqué par d'autres textes, que l'on en vient à y trouver des erreurs chronologiques et des contradictions.

(2) C'est cette campagne à la fin de laquelle Joachim fut tué, qui avait été prédite, par Jérémie (ch. XXXVI, 29).

pice à son peuple (1). — 5. Le reste des actions de Joachim et tout ce qu'il a fait est écrit au livre des Annales des rois de Juda. Et Joachim dormit avec ses pères. — 6. Et Joachin, son fils, régna à sa place... — 8. Et il régna trois mois à Jérusalem. — 10. Et dans ce temps-là les serviteurs (les soldats, *habdey*) du roi de Babylone vinrent assiéger Jérusalem... — 11. Et Nabuchodonosor, roi de Babylone, vint avec ses gens pour assiéger la ville. — 12. Et Joachin, roi de Juda, sortit de Jérusalem et vint se rendre au roi de Babylone... Et le roi le reçut, la huitième année de son règne. — 13. Et il emporta tous les trésors de la maison du Seigneur et de la maison du roi; et il brisa tous les vases d'or que Salomon, roi d'Israël, avait faits... 14. Et il transféra tout Jérusalem et tous les vaillants de l'armée, au nombre de dix mille captifs... — 15. Et il transféra aussi à Babylone Joachin... — 17. Et il établit roi Mathanias, son oncle, et il lui donna le nom de Sédécias. — 18. Sédécias avait vingt-et-un ans lorsqu'il commença à régner, et il régna onze ans. — 20. Et Sédécias se retira du roi de Babylone (il cessa d'être son vassal).

« Chapitre XXV, 1 : Et la neuvième année du règne de Sédécias, le dixième jour du dixième mois, Nabuchodonosor, roi de Babylone, vint avec son armée; et ils mirent le siège devant la ville, et ils construisirent des retranchements tout autour. — 2. Et la ville demeura fermée et entourée de retranchements jusqu'à la onzième année (du règne) de Sédécias... » (Fuite et capture de Sédécias.)

Ainsi le livre des *Rois* nous apprend que pendant le règne de Joachim, Nabuchodonosor vint contre Juda et l'assujétit, et que, après trois ans, il se révolta. Nous ne connaissons l'année de cet assujétissement que par le livre de Daniel, la troisième année du règne de Joachim (607). La révolte de ce roi eut lieu trois ans après (603). Le texte des *Rois* nous dit aussi que le Seigneur se contenta d'abord d'envoyer contre le pays de Juda des partis de Chaldéens, de Syriens, etc., qui le désolèrent, et que Nabuchodonosor vint ensuite. Cette guerre finit par la mort de Joachim et par l'emprisonnement à Babylone de Joachin (Jéchonias) son successeur. Ainsi, le texte des *Rois* mentionne deux expéditions du roi de Babylone en Palestine, sous le règne de Joachim. Daniel nous a fait connaître la date de la première. Il est facile

(1) L'auteur de ce livre ne donne pas l'histoire de cette lutte et il n'en indique pas la durée.

de voir que le livre des *Rois* n'offre pas un mot qui lui soit contraire. Le livre des *Chroniques* ne le contredit pas non plus, mais il est moins explicite que le livre des *Rois* et il ne mentionne que la seconde expédition de Nabuchodonosor.

Passage des Chroniques. — Livre II, chapitre XXXVI, 5 : « Joachim... régna onze ans, et il fit le mal devant le Seigneur son Dieu. — 6. Contre lui vint Nabuchodonosor, roi de Babylone, qui le lia de chaînes d'airain pour le faire aller à Babylone (1) ; et il emporta les vases du Seigneur et les mit dans son

(1) La version des LXX et la Vulgate portent que Nabuchodonosor *emmena* Joachim à Babylone, tandis que l'hébreu dit seulement qu'il le lia *pour l'emmener*. Le récit des Chroniques s'arrête à cet acte du roi de Babylone ; et il ne nous défend pas d'admettre que, ayant changé de dessein, Nabuchodonosor ait fait massacrer ce roi parjure et ordonné de jeter son corps à la voirie (Jérem., XXII, 18, 19 ; XXXVI. 30).

Lengerke et d'autres rationalistes prétendent que Nabuchodonosor n'envahit pas de nouveau la Judée après l'expédition (imaginaire) de sa huitième année, pendant le règne de Joachim et que ce roi mourut et fut enseveli en paix, contrairement aux menaces de Jérémie qui avait prédit qu'il mourrait de mort violente et que son corps resterait sans sépulture. Pour établir ce démenti donné au prophète, on en appelle au quatrième livre des Rois (ch. XXIV, 6), qui porte que Joachim « dormit avec ses pères. » Lengerke conclut de ces paroles qu'elles indiquent la mort paisible de ce roi *(er wird also in diesen Worten der ruhige Tod des Königes gemeldet)*. Mais ce critique assure, sans la moindre preuve, que cette expression signifie toujours et uniquement, que la personne en question descendit « paisiblement » au tombeau ou plutôt au séjour commun de ses pères. C'est là, en effet, une erreur. Le mot *šakab* (שָׁכַב), se coucha, dormit, mourut), par lui-même, désigne simplement la « mort » d'un individu, sans indiquer si cette mort a eu lieu « paisiblement » ou « violemment. » Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner l'usage que les Hébreux font de ce mot. Dans tout récit de la mort d'un roi, soit dans le livre des Rois, soit dans les Chroniques, il est dit qu'il « dormit avec ses pères ; » et l'ensevelissement est toujours mentionné à part, ce qui prouve que ce détail n'est pas compris dans la première expression. Le verbe *šakab* n'implique pas, non plus, l'idée de « mort paisible, » puisqu'il s'emploie pour désigner la mort d'Achab qui périt des blessures reçues le jour même dans un combat ; le texte nous apprend, en effet, qu'il « dormit avec ses pères » (III, *Rois*, XXII, 40) ; l'écrivain sacré avait déjà dit : « Il fut enseveli à Samarie » (*Ibid.*, 37). Enfin, il est certain que le mot *šakab* désigne aussi une mort violente (cfr.; Isaïe, XIV, 8, 17 ; XLIII, 17 ; Job, III, 13 ; XX, 11 ; XXI, 26). Remarquons, d'un autre côté, que pas un mot n'est dit au livre des Rois de l'ensevelissement de Joa-

palais (*behēikaló*) à Babylone. — 8. Son fils Joachin régna à sa place... — 9. Il régna trois mois et dix jours dans Jérusalem. — 10. Et au tournant de l'année, le roi Nabuchodonosor envoya (des troupes) et il le fit aller à Babylone ; et avec les vases les plus précieux de la maison du Seigneur (1). »

chim, et que, dès lors, rien ne montre que, en prédisant que ce roi périrait sans sépulture, Jérémie se soit trompé. On ne le prouve pas en disant que le second livre des Chroniques (XXXVI, 6) se contente de nous apprendre que Nabuchodonosor fit « enchaîner Joachim pour le conduire à Babylonne. » Ce livre, en effet, ne fait aucune mention de sa déportation dans cette ville, tandis qu'il ajoute que Joachin, son fils, y fut conduit avec les vases précieux que Nabuchodonosor s'était fait remettre par le père. Jérémie ne parle pas non plus de la mort de Joachim, parce qu'il allait de soi que la prophétie s'était accomplie. Nos écrivains sacrés parlent évidemment avec beaucoup de concision, mais ils ne nous offrent rien qui permette de supposer que Joachim n'est pas mort de mort violente et que son corps n'a pas été privé de sépulture.

C'est également en vain que Lengerke objecte que le fils succéda paisiblement au père, et qu'il veut tirer de ce fait une preuve établissant que Nabuchodonosor n'était pas en Palestine à la mort de Joachim. Il n'est pas difficile, en effet, de comprendre que, après avoir châtié le père, Nabuchodonosor ait accordé au fils le trône de Juda, à condition de devenir son vassal : il n'y a là rien d'impossible ni d'improbable. On comprend aussi que Nabuchodonosor, ayant conçu des soupçons au sujet de la fidélité de ce nouveau roi, soit revenu trois mois après avec une partie de son armée qui surveillait encore les contrées voisines, et ait emmené Joachin et un grand nombre de ses sujets captifs à Babylone. Il résulte donc de cette discussion que la crédibilité de nos historiens sacrés ne saurait être atteinte par ce fait que l'un raconte des événements ou des circonstances d'un événement dont l'autre ne parle pas. Il ne peut y avoir contradiction que lorsque des auteurs parlent d'une chose envisagée *de eodem, sub eodem respectu*.

(1) De ce que « les colonnes, la mer d'*airain* et les vases d'*airain* n'avaient pas été emportés par Nabuchodonosor lorsqu'il emmena le fils de Joachim » (Jérém., ch XXXVI), Volney prétend que les vases n'ayant pas été emportés avec le fils ne l'avaient pas été avec le père, et il en conclut que le livre des Chroniques a confondu le père avec le fils (*Chronologie des Babyl.*, 238). Mais la confusion ne vient que d'un esprit qui la recherche et qui la crée à plaisir. Le récit du texte sacré est bien simple : Nabuchodonosor s'est emparé des vases d'or et d'argent dès qu'il se fut saisi de la personne de Joachim ; et l'auteur indique aussitôt que ces vases furent transportés à Babylone. Il ajoute immédiatement qu'ils ne partirent qu'avec le fils. En effet, avant qu'ils fussent partis, craignant sans doute que le

Il importe de remarquer que l'auteur des *Chroniques* ne marque pas la date et que, après avoir indiqué le commencement du règne, il va droit à la catastrophe qui y mit un terme. Il ne dit rien des événements intermédiaires, mais il ne les nie pas et il ne se trouve, dès lors, en contradiction ni avec les *Rois* ni avec Daniel.

Néanmoins, les rationalistes, toujours à la recherche de la petite bête, prétendent que ces textes se contredisent. Kuenen assure que le récit du quatrième livre des *Rois* « n'est pas entièrement d'accord avec II Chron. XXXVI, 5 8 et Dan. I, 1, 2. Cependant, rien n'est plus facile, nous venons de le voir, que de mettre d'accord ces passages, soit entre eux, soit avec l'historien Bérose. Aucun de ces textes ne marque toute la série des faits et n'indique toutes leurs dates et leur enchaînement. Mais ils ne disent rien d'inexact. Il est évident que le passage des Chroniques se rapporte à la seconde invasion dont parle le livre des Rois à la fin du règne de Joachim. Reuss a découvert que « le livre des Chroniques raconte de Joachim ce que le livre des Rois reporte à son successeur. » Mais le premier de ces livres distingue très bien les deux catastrophes de ces règnes, et, après avoir dit que Joachim fut lié pour être emmené à Babylone, il ne dit pas qu'il y soit allé et il ne fait partir les vases qu'avec Joachin son fils.

Textes de Jérémie. — Ce prophète qui, comme spectateur et comme acteur, fut impliqué dans le drame saisissant de la destruction du royaume de Juda et de la longue et douloureuse agonie qui la précéda, nous fournit des détails importants pour la synchronymie. Il s'exprime ainsi au chapitre XXV, 1 : « Parole qui fut adressée à Jérémie sur tout le peuple de Juda, en la quatrième année de Joachim, fils de Josias, roi de Juda, c'est la première année de Nabuchodonosor, roi de Babylone » (ch. XXV, 1)... — 8. C'est pourquoi voici ce que dit le Seigneur des armées... — 9. Je ferai venir tous les peuples de l'aquilon, je les enverrai avec Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur

jeune prince ne lui restât pas soumis, Nabuchodonosor « le fit aller à Babylone avec les vases les plus précieux. » L'auteur s'est hâté d'indiquer la destination de ces vases, et puis il fixe le moment du départ. Ainsi, il ne s'agit ici que des vases d'or et d'argent, et il n'y a aucune contradiction avec ce que dit Jérémie. Il n'y a pas non plus avec le passage de Daniel (1, 2) où il n'est question que « d'une partie des vases » que Nabuchodonosor avait emportés dans sa première expédition.

(mon ouvrier, mon instrument, *ḥabdi*), contre cette terre, contre ses habitants et contre toutes les nations qui l'environnent... — 11. Et toute cette terre sera réduite en un désert affreux qui épouvantera ceux qui le verront; et toutes ces nations seront assujetties au roi de Babylone pendant soixante et dix années. »

Chapitre XLVI, 2 : « Paroles du Seigneur au prophète Jérémie contre les nations, contre l'Egypte, contre l'armée du Pharaon Necho, roi d'Egypte, qui était auprès du fleuve Euphrate à Charchémis, et que Nabuchodonosor, roi de Babylone, frappa en la quatrième année de Joachim, fils de Josias, roi de Juda. »

Ce prophète fait donc coïncider exactement la quatrième année de Joachim (la dernière partie du règne de ce roi) avec la première de Nabuchodonosor (605). Nous retrouvons ainsi la date précise de la première année du règne de ce dernier roi, qui avait appris, vers le commencement de l'année 605, la mort de son père. Mais l'année entière comptant pour Nabopolassar, suivant la méthode de Ptolémée, les quarante-trois années de Nabuchodonosor ne datent que de 604.

A cette époque, Joachim était déjà vassal de Nabuchodonosor. Jérémie se plaint de n'avoir pas été écouté; il reproche aux Juifs de ne s'être point retirés de leur mauvaise voie, et il prédit la destruction du temple, la dévastation de la ville et les soixante-dix ans de captivité. Le prophète annonce ici (la quatrième année de Joachim) les événements qui eurent lieu depuis le refus que fit ce roi de payer le tribut jusqu'à la destruction de Jérusalem.

On s'est demandé comment Jérémie avait pu, dans la quatrième année de Joachim, menacer les Juifs d'une invasion de Chaldéens et de soixante-dix années d'exil. D'après Daniel, en effet, la Captivité avait déjà commencé depuis quelques mois. Un nombre suffisant d'otages avait été emmené à Babylone afin d'assurer la fidélité de Joachim. Mais ce premier contingent de captifs allait être augmenté par les prisonniers que Nabuchodonosor, vainqueur de Necho et de ses alliés, allait emmener en Chaldée, afin de prévenir une nouvelle insurrection après son départ. Jérémie n'a fait aucune mention des premiers exilés de l'année précédente et il n'a pas non plus parlé de la prise de Jérusalem à cette époque, parce qu'il ne s'occupe pas ici du passé et qu'il n'avait pas à faire, dans une prophétie qui a pour objet les événements futurs, une histoire de ce qui avait eu lieu à Jérusalem dans l'année qui venait de finir.

Mais lorsque nous le voyons menacer les Juifs, dans la quatrième année de Joachim, d'une déportation qui doit durer 70 ans

il n'est pas permis de douter qu'il n'ait agi ainsi que parce que Joachim, précédemment allié de l'Egypte et qui avait, d'ailleurs, été mis sur le trône par le roi de ce pays, méditait une révolte.

Joachim, en effet, était une créature de Necho. Comptant sur une victoire de ce roi, il avait à craindre un retour offensif et il se préparait à se rallier à son ancien suzerain, en cas de succès. L'avertissement de Jérémie eut évidemment pour but d'arrêter ces préparatifs, et c'est pour prévenir cette mesure et la catastrophe qui en serait résultée, que Jérémie proféra les menaces du chapitre XXV et qu'il prédit le désastre prochain de l'armée égyptienne (XLVI). Les intentions de Joachim ne furent pas sans doute ignorées de Nabuchodonosor, et c'est ce qui explique le traitement que, d'après Bérose, les Juifs durent subir à la fin de la campagne, savoir la déportation de captifs de leur nation. Ce que nous disons ici sur les dispositions de Joachim à se révolter, est confirmé par le fait qu'il se révolta peu de temps après le retour de Nabuchodonosor à Babylone. Le roi chaldéen, occupé à soumettre les Elyméens et les Susiens que les Perses s'étaient assujettis pendant la guerre de Cyaxare et de Nabopolassar contre Ninive, n'entreprit pas de châtier lui-même immédiatement le roi juif. Il se contenta de lui susciter des ennemis (p. 307). Mais à la fin de l'année 598, il marcha de nouveau contre Jérusalem et il infligea à Joachim la peine qui était en usage dans les cas de révolte. Ainsi, Jérémie a parlé d'une invasion future et non pas des événements qui avaient eu lieu pendant la troisième année de Joachim. Ce prophète ne contredit donc point Daniel, parce qu'il ne s'occupe que de faits relatifs à la quatrième année de ce roi et aux années suivantes.

Corollaire. — Déduisons de ces passages les faits qu'ils révèlent. Il est d'abord évident que ces divers documents ne nous donnent qu'un abrégé de ce qui s'est passé pendant quelques années du règne de Joachim. Le détail des faits manque. Evidemment, la première campagne de Nabuchodonosor est un fait complexe. Mais il est facile de voir qu'aucun de nos historiens ne l'a présenté dans sa complexité ; chacun en offre un ou plusieurs éléments dénués de la plupart des particularités qui le constituent. Bérose ne fait que jeter un coup d'œil rapide sur l'événement capital de la campagne de Nabuchodonosor, sans aucune intention de narrer en particulier les péripéties du drame et encore moins d'en indiquer les dates, si ce n'est lorsqu'il dit que la victoire fut bientôt suivie de la mort de Nabopolassar. Daniel marque la date d'une première invasion de Jéru-

salem qui n'est contredite par aucun autre document. Les *Rois* mentionnent deux invasions sans assigner les dates précises où elles eurent lieu ; les *Chroniques* ne mentionnent que la seconde expédition. Nous avons donc le devoir de suppléer les omissions de chacun de ces récits par les faits qui sont fournis par les autres textes.

D'après Daniel, Nabuchodonosor asservit le roi de Juda, Joachim, dans la troisième année du règne de ce dernier (en 607). D'où il résulte que la première partie de la campagne de Nabuchodonosor coïncide avec la troisième année de Joachim. La seconde partie est indiquée par Jérémie et se décida à Carchémis. Après la capitulation de Jérusalem, Nabuchodonosor remonta donc vers cette ville où une partie de son armée retenait le roi d'Egypte. Pendant ce temps, le roi Joachim, pensant que la victoire resterait à Necho, se préparait à revenir sur le traité qu'il avait fait avec Nabuchodonosor. Ce fut alors que la parole du Seigneur fut adressée à Jérémie. Cette prophétie, qui avait pour but d'empêcher le roi d'attirer de nouveaux malheurs sur lui et sur son peuple, eut lieu dans le commencement de la quatrième année de Joachim. Ce roi savait que Necho l'avait placé sur le trône, après avoir destitué Joachaz, son frère, et il craignait le sort de celui-ci. Il voulait donc se tenir prêt à le rejoindre. Le texte du livre des *Rois* mentionne évidemment la prise de Babylone indiquée par Daniel. En effet, Nabuchodonosor ne vint pas à Jérusalem après la défaite de Necho. Dès lors, il faut admettre avec Daniel que Nabuchodonosor, avant d'aller à Carchémis, marcha droit sur Jérusalem, ou inventer une expédition qui aurait eu lieu après le retour de Nabuchodonosor à Babylone et au moins trois ans avant la campagne de ce roi, dans la onzième année de Joachim. Or, il n'est pas possible de justifier l'hypothèse de cette campagne intermédiaire.

Campagne imaginaire de Nabuchodonosor en Judée. — Il est vrai que Josèphe, ne voyant pas que Bérose ait mentionné une prise de Jérusalem, a cru pouvoir dire que, après sa victoire, Nabuchodonosor soumit la Syrie, « excepté la Judée. » Cependant, comme le livre des Rois mentionnait deux conquêtes de Jérusalem en marquant très bien la date de la dernière, il fallut trouver un joint pour placer la première. C'est ici que l'imagination trouva à se satisfaire.

Erreur de Josèphe. — Nous avons vu que Nabuchodonosor, ayant appris la mort de son père, se hâta de rentrer à Babylone et qu'il prit le chemin le plus court, c'est-à-dire, comme Bérose

le dit expressément, à travers le désert (διὰ τῆς ἐρήμου). Ainsi, à son retour des frontières de l'Egypte, il n'alla pas faire le siège de Jérusalem. Il n'alla pas non plus vers cette ville au moment où, dans sa course victorieuse, il suivit le roi Necho jusqu'à Péluse. Josèphe en a conclu que, dans cette expédition, Nabuchodonosor n'était pas allé à Jérusalem : il le fait aller de Babylone à Péluse, soumettant la Syrie, excepté la Judée (παρὲξ τῆς Ἰουδαίας).

Il ressort cependant du livre de Daniel et du livre des Rois, que Nabuchodonosor était déjà venu en Palestine avant de se rencontrer avec le roi d'Egypte. Il est en effet certain que le roi de Babylone vint en Judée une première fois et qu'il s'assujettit Joachim, lequel se révolta trois ans après et amena ainsi une nouvelle guerre. Daniel seul nous apprend à quelle époque il faut placer la première invasion de la Judée par Nabuchodonosor. Josèphe a bien compris que la seconde campagne de ce roi en impliquait une autre qui l'avait précédée. Mais supposant que les événements s'étaient succédé rapidement et sachant que Nabuchodonosor vint en Judée en 598, il a supposé que ce roi arriva immédiatement après la révolte. Josèphe a très bien vu que la révolte de Joachim supposait une soumission de ce prince ; mais n'ayant pas porté son attention sur la date fixée par Daniel, il imagina une campagne de Nabuchodonosor qui n'est indiquée par aucun texte ; il fit mal à propos partir de l'an 8 (601) de Joachim la période de la vassalité de ce roi. Il arrivait ainsi à une révolte qui aurait eu lieu trois ans après et qui aurait été punie immédiatement, la même année (698). Cependant le livre des Rois nous fait assez comprendre qu'il y eut un intervalle plus considérable entre la révolte et l'arrivée de Nabuchodonosor en Palestine. Les déprédations des bandes guerrières, excitées par ce roi, supposent un certain temps. Il est donc facile de voir que Josèphe a mal compris ce texte et qu'il a fixé, sans preuves à l'appui, la période de soumission de Joachim à l'an 8 du règne de ce prince. C'est à l'époque indiquée par Daniel qu'il faut placer la date de cet assujettissement (607). La révolte eut lieu en 603 Les bandes envoyées par Nabuchodonosor s'organisèrent et la lutte, commencée vers l'an 600, finit lorsque Nabuchodonosor vint lui-même avec son armée en 598.

Josèphe a eu le tort de supposer que Nabuchodonosor alla droit à Carchémis et qu'il ne *passa* l'Euphrate qu'après sa victoire. Telle est la donnée qu'il accepte *à priori* ; de sorte que toute sa thèse est fondée sur un point de départ faux. Croyant ensuite

que Nabuchodonosor avait « reconquis toute la Syrie jusqu'à Péluse, hormis la Judée, » il a imaginé de mettre une expédition du héros babylonien contre ce pays en la huitième année du règne de Joachim (1). Mais ce n'est là qu'une conclusion basée sur une hypothèse ou sur un préjugé que rien ne justifie.

Ainsi l'historien juif n'a pas présenté la marche des événements d'une façon correcte. Comme Bérose ne parle pas d'une invasion de Nabuchodonosor en Judée à la suite de la bataille de Carchémis, il en conclut que la Judée fut exceptée et ne fut pas soumise à cette époque. Il suppose ensuite que Joachim ne devint vassal de Nabuchodonosor que la huitième année de son règne et qu'il se révolta dans la onzième année, époque où, après avoir été « lié pour être emmené à Jérusalem, il périt de mort violente. » Josèphe a donc raisonné ainsi qu'il suit : Joachim s'est révolté après trois ans de vassalité ; il s'est donc révolté trois ans avant son châtiment, donc les deux événements ont eu lieu la huitième et la onzième années de Joachim. Il n'a pas compris qu'il s'est écoulé plusieurs années entre la révolte de ce roi et la seconde expédition de Nabuchodonosor en Judée. Aussi n'a-t-il abouti qu'à un enchaînement fragile de suppositions toutes gratuites.

C'est donc à tort que Kuenen, avec les criticistes de son école, imagine une soumission de Joachim à Nabuchodonosor dans la sixième ou dans la septième année de son règne (602 ou 601) avant J.-C. Il n'y a rien qui indique une campagne du roi de Babylone en Judée à cette époque. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire de supposer que la révolte de Joachim, après une soumission de trois ans, fut assitôt et immédiatement châtiée par Nabuchodonosor. Il n'y a rien, en effet de plus facile que de

(1) Tornielli qui a très bien vu que la Judée ne fut pas envahie après la victoire de Carchémis parce que le roi de Jérusalem avait fait sa soumission l'année précédente, explique très bien en ces termes l'erreur de Josèphe : *Illud autem, Judæa excepta, a Josepho additum puto quod fortasse ideo rex Babylonis tunc Judæa pepercerit; quia (ut dictum est) anno præcedenti, ipse Nabuchodonosor fœdus percusserat cum Joachim, rege Judæorum. Et hoc facit ad confirmandum, quæ sub eodem anno (tertio) diximus; nimirum illud bellum, et illam pacem inter Nabuchodonosor, et regem Ioakim, ibidem descripta ; vere accidisse anno regni ipsius Ioakim tertio : alioqui non est verisimile, quod Nabuchodonosor anno præsenti (quarto) in subigenda Syria usque ad Pelusium, intactam reliquisset Iudæam, inter has regiones mediam. Annales sacri et profani*, tome II, p. 234.

tout concilier. Seulement, il ne faut pas de parti pris se révolter contre les documents. Acceptons les dates qu'il nous donnent : ils nous disent que la prise de Jérusalem en 607 (Daniel) précéda la bataille de Carchémis qui eut lieu vers la fin de l'an 606 (Bérose). Nous apprenons ensuite, par le quatrième livre des Rois, que Joachim, après une servitude de trois ans, se révolta, mais aucun texte ne dit qu'il fut châtié immédiatement par une armée babylonienne : il y eut d'abord des attaques provenant de bandes de pillards suscitées par Nabuchodonosor, occupé probablement alors par une expédition dans quelques provinces orientales de son empire. On pourrait croire que Joachim fut encouragé à se révolter parce qu'il savait que le roi de Babylone était occupée à reprendre sur les Perses la Susiane et l'Elymaïde. Après s'être rendu maître de ces provinces, Nabuchodonosor parut enfin en Judée et il arriva pour faire emprisonner Joachim qui mourut bientôt après, sans doute à la suite de mauvais traitements. Craignant ensuite que Joachin (Jéchonias), qu'il avait laissé monter sur le trône, ne marchât sur les traces de son père et, ayant conçu des doutes sur sa fidélité, Nabuchodonosor l'emmena captif à Babylone. Le texte de Bérose s'accorde parfaitement avec cette conception des événements relatifs à la première expédition du guerrier chaldéen. Il ne nous donne pas, il est vrai, des détails sur cette campagne ; il ne nous dit pas si Nabuchodonosor alla droit à Carchémis ou s'il prit un détour. De son côté, Jérémie se contente de prédire la défaite de Necho et menace Joachim des châtiments de Dieu. Bérose et les livres des Rois et des Chroniques nous apprennent que ces prophéties se sont accomplies. Il n'y a donc aucune donnée historique qui contredise la date de la prise de Jérusalem indiquée par Daniel.

On peut donc, avec une critique sérieuse, mettre d'accord tous ces témoignages d'origine si diverse. Ils nous offrent des éléments suffisants pour reconstituer l'ensemble des faits relatifs aux deux premières expéditions de Nabuchodonosor contre Jérusalem.

Objections. — D'après l'examen que nous venons de faire des documents profanes et sacrés, les criticistes pourront comprendre qu'il est de leur devoir de réviser, au sujet de la première campagne de Nabuchodonosor, la condamnation qu'ils ont portée beaucoup trop prématurément contre le livre de Daniel. Mais nous croyons qu'il convient de discuter plus amplement les preuves des prétendus parachronismes, des erreurs de chronologie et des contradictions imaginaires que l'école exégétique ra-

tionaliste veut découvrir entre Daniel et les autres sources historiques.

Objection à propos de la date du premier siège de Jérusalem. — La première objection est tirée d'une contradiction imaginée entre le passage de Daniel (ch. I, 1, 2, dans la troisième année de Joachim, etc.) et Jérémie (XXV, 1) qui dit que la première année de Nabuchodonosor fut la quatrième de Joachim, et que ce prince vainquit Necho à Carchémis, sur l'Euphrate, dans cette même année quatrième du roi de Jérusalem (XLVI, 2). De cette prétendue contradiction, les rationalistes concluent que l'auteur du livre de Daniel ne saurait avoir vécu dans le temps de Nabuchodonosor, époque où l'année de son expédition en Palestine devait nécessairement avoir été bien connue, mais seulement à une époque postérieure, lorsque la chronologie de ces événements était plus obscure et lorsqu'il était plus facile de se fourvoyer en suivant une tradition incertaine. Les rationalistes (Bleek, Lengerke, Hitzig, De Wette, etc.) concluent donc de cette première prétendue contradiction à la non-historicité du livre de Daniel.

D'après Lengerke (p. 2), « toutes les tentatives pour repousser cette objection ont jusqu'ici échoué. » (*alle Versuche, diesen Vorwurf zu beseitigen, sind bis jetzt gescheitert*). Il prétend donc que « non seulement la *date* est fausse (*Die Zeitangabe ist irrig*), mais que la *Déportation* sous Joachim est au moins non prouvée » (p. 3). Rien n'est, en effet, prouvé pour des hommes qui ne veulent pas tenir compte des textes qu'ils ont sous la main, ou qui y introduisent ce qui ne s'y trouve pas. Nous avons déjà vu, d'après Bérose, qu'il y eut une première déportation sous Joachim, et le livre des Rois et des Chroniques nous en ont indiqué une seconde (p. 307, 309). Contentons-nous d'examiner la preuve dont se sert Lengerke pour établir que la date mentionnée par Daniel est erronée. Cette preuve consiste à dire que, d'après Jérémie (XXV, 1 et XLVI, 2), la quatrième année de Joachim fut la première de Nabuchodonosor, et que ce fut cette année-là (606, d'après Lengerke,) que ce dernier roi battit le Pharaon Necho II. Nous avons déjà vu qu'on ne peut rien conclure de là contre la date indiquée par Daniel. Celui-ci raconte un fait passé en 607 et Jérémie, qui n'écrit pas une histoire de son temps, se contente de prédire des événements futurs. Il n'y a pas plus de contradiction entre ces deux prophètes qu'il ne s'en trouve entre deux mathématiciens dont l'un dit que deux et deux font quatre et que l'autre soutient que

trois et cinq font huit. Cependant cette prétendue contradiction répétée cent fois par la critique rationaliste, est placée à l'avant-garde des objections contre l'authenticité du livre de Daniel. Hitzig déclare que la date indiquée par Daniel est inconvenante, choquante (*eine anstössige Jahrzahl*), car, d'après Jérémie (XXV, 1), Nabuchodonosor ne battit les Egyptiens que dans la quatrième année (Jérém., XLVI, 2), et que ce fut seulement après cette victoire qu'il vint en Judée. Comment le savent-ils? Ils ne le savent en aucune façon et ils se contentent d'exprimer des affirmations ou des négations que rien n'établit. C'est là leur méthode. Kuenen n'aura donc qu'à répéter, par exemple, que la bataille de Carchémis eut lieu « en la quatrième année de Jéhojakim, nécessairement avant sa soumission à la domination babylonienne » (*Hist. crit.*, II, p, 613). C'est là, en effet, ce que les rationalistes supposent sans le prouver ; c'est là leur πρῶτον ψεῦδος dans cette matière.

Les textes de Jérémie ne prouvent, en effet, en aucune façon que Nabuchodonosor n'a pas assiégé et pris Jérusalem avant la bataille de Carchémis. Il est impossible de trouver dans tout le livre de Jérémie un seul mot qui démente le fait rapporté par Daniel. Toutefois, comme l'assertion des rationalistes a été souvent reproduite, nous croyons nécessaire de lui donner une attention particulière. Il nous suffira de transcrire le raisonnement de Kuenen, qui prétend que « certaines données du livre de Daniel sont en contradiction ouverte avec les points les mieux établis de l'histoire » et qui donne le pas à l'objection que nous venons de réfuter. « L'auteur, dit-il, rapporte (I, 1-4) que, la troisième année du règne de Jéhojakim, Nébucadnetzar prit Jérusalem, enleva une partie des vases sacrés du temple et emmena captifs à Babylone quelques-uns des habitants les plus considérables de la capitale, peut-être même la personne du roi (1). Nous savons cependant, par le livre de Jérémie, que rien de pareil ne s'est passé sous le règne de Jéhojakim, et, dans tous les cas, qu'aucun événement de ce genre n'a eu lieu dans la troisième année de ce règne (2). Il est vrai qu'un passage assez

(1) Insinuation calomnieuse. Daniel ne dit en aucune façon que le roi fut emmené en captivité.

(2) Comment le sait-il ? Y a-t-il un texte de Jérémie qui ait trait à ce qui s'est passé dans la troisième année de Joachim. Il n'y en a aucun. Pourquoi donc veut-on lui faire dire ce qu'il ne dit pas ? Jérémie ne dit nulle part que Nabuchodonosor n'était pas venu à Jérusalem à la date indiquée par Daniel. Jérémie nous a-t-il raconté

vague du second livre des Chroniques (XXXVI, 6, 7) semblerait impliquer la vérité des faits ici relatés; mais ce passage mérite bien peu de confiance, et il est fort probable que l'auteur du livre de Daniel s'est laissé induire en erreur par la donnée inexacte du livre des Croniques. » (1) (*Hist. crit.*, II, p. 555.)

Ce raisonnement de Kuenen a été suffisamment réfuté dans les notes qui l'accompagnent. Il est évident que les passages de Jérémie ne contredisent en rien la thèse de Daniel ; Jérémie n'a jamais dit que la ville de Jérusalem n'a pas été prise la troisième année de Joachim, et il ne dit pas non plus qu'elle ait été conquise dans la quatrième année de ce roi. Daniel n'offre pas la même date que Jérémie, parce qu'il a en vue une expédition différente et antérieure à celle que prédit ce dernier prophète. Mais on ne peut pas en conclure qu'il y ait la moindre contradiction entre ces deux écrivains.

De son côté, Reuss ne fait que reproduire ce même raisonnement de son école, sans indiquer non plus une preuve quelconque des suppositions que le rationalisme introduit dans les textes : « Cette date, dit-il, est en contradiction avec les données qu'on peut recueillir dans les écrits d'un contemporain (Jér., 25, 36, 46). D'après celui-ci, la quatrième année de Iehoyaqîm fut la première de Neboukadneçar, et ce n'est que dans le courant de cette quatrième année que ce roi battit les Egyptiens à Karkemîs', et mit par là fin à leur domination jusque là incontestée en Palestine (2). Ce n'est que l'année suivante

les événements qui se déroulaient dans la troisième année de Joachim? Comment Kuenen peut-il être autorisé à affirmer que « rien de pareil » ne s'est passé à cette époque? Il ne peut pas y avoir une divergence quelconque de dates entre les deux prophètes au sujet du même fait, puisqu'ils parlent d'événements qui se sont passés dans des années différentes et que l'affirmation relative à la bataille de Carchémis, en 606, ne détruit pas l'affirmation de la prise de Jérusalem en 607.

(1) Ce qui est dit ici du passage des *Chroniques* que nous avons rapporté (p. 309) est fort inexact. Ce passage qui n'est aucunement « vague, » mais très succint, se contente d'indiquer la catastrophe qui mit fin au règne de Joachim ; il ne mentionne que la dernière expédition; mais s'ensuit-il que le livre des Rois a tort d'en mentionner deux? S'ensuit-il que Daniel, qui ne parle que de la première, se soit laissé « induire en erreur » par la donnée du livre des Chroniques qui, précisément, ne parle que de la seconde, c'est-à-dire de l'expédition qui eut lieu dans la onzième année de Joachim?

(2) Il est vrai que Nabuchodonosor vainquit Necho à Carchémis

qu'il soumit aussi Jérusalem, et le prophète, dans les passages cités, se borne encore à *prédire* son invasion qui, d'après notre texte, aurait déjà été un fait accompli (1). L'histoire, du reste, ne parle pas d'une déportation à cette époque, si ce n'est que le livre des Chroniques (II, chap. XXXVI) raconte de Iehoyaqîm ce que le livre des Rois reporte à son successeur » (2) (p. 231.)

L'Encyclopédie (protestante) *des sciences religieuses* reproduit aussi sans plus de force, dans le passage suivant, ces mêmes accusations gratuites contre la vérité historique de Daniel : « Le livre de Daniel se met en flagrante contradiction avec l'histoire, telle que nous la connaissons par différentes sources et entre autres par des contemporains comme Jérémie. Au chapitre I (v, 1-4) il fait prendre Jérusalem par Nébudchadnézar sous le règne de Jéhojakim (troisième année), enlever une partie des vases du temple et emmener les principaux habitants, peut-être le roi lui-même. Or, nous savons par Jérémie que ces événements n'ont pas trouvé place sous le règne de ce prince, plus encore dans la troisième année de ce règne (3). L'erreur de l'écrivain a sans doute sa cause dans le livre des Chroniques » (II, Chron., XXXVI, 6, 7) (4) (p. 586).

Ce passage nous offre les mêmes assertions erronées que nous avons déjà réfutées, et nous ne l'avons cité que pour montrer la

dans la quatrième année de Joachim ; mais le critique ne prouve pas ce qui est précisément en question, savoir que Nabuchodonosor n'avait pas pris Jérusalem avant d'aller à Carchémis.

(1) Il n'y a aucun texte qui montre que Nabuchodonosor alla à Jérusalem « l'année suivante, c'est-à-dire après sa victoire sur le roi d'Egypte. » Jérémie prédit *une* invasion qui n'est pas celle « qui, d'après notre texte, » était déjà « un fait accompli » (voy. p. 311, 312).

(2) L'histoire parle d'une « déportation opérée à cette époque ; » le texte de Bérose est positif à ce sujet. Nous verrons, d'ailleurs, que les soixante-dix ans de la Captivité ont commencé dans la troisième année de Joachim, comme Daniel le dit expressément et avec raison. Le livre des Chroniques est d'accord avec le livre des Rois (voy. p. 312).

(3) Le critique rationaliste ne sait rien de tout cela par Jérémie, qui n'a jamais nié ou contredit le fait rapporté par Daniel. Il était d'ailleurs inutile, si ce n'est dans le but de créer des confusions dans les esprits, de faire dire à ce dernier prophète que Nabuchodonosor avait aussi emmené « peut-être le roi lui-même » (dans la troisième année de son règne). Daniel n'offre pas même une allusion qui permette de lui attribuer cette erreur historique,

(4) Avant de chercher à expliquer une « erreur, » il eût été bon de montrer qu'elle existe. Or, la preuve qu'il y ait une erreur dans le texte de Daniel est encore à faire.

faiblesse d'un des principaux arguments que la critique rationaliste a imaginé pour combattre le livre de Daniel.

Nous devons reconnaître, toutefois, que ces assertions purement gratuites ont entraîné des esprits généralement mieux avisés. Ainsi Keil, qui a supposé lui aussi que la bataille de Carchémis avait eu lieu *avant* que Nabuchodonosor eût fait, avec un corps d'armée, une expédition en Palestine, a été tout naturellement conduit à trouver une contradiction entre les textes de Daniel et de Jérémie, et à tirer de la fausse hypothèse qu'il introduit ainsi entre ces textes, une conclusion que Kuenen s'est empressé d'accueillir et que nous croyons devoir citer : « Keil à son tour s'élève là contre de plein droit, et il s'appuie : 1° sur Jérémie, XXV, prophétie datant de la quatrième année de Jéhojakim, où l'arrivée des Chaldéens en Judée est clairement annoncée. C'est méconnaître le sens de la prophétie que d'admettre que, dès avant l'apparition de Nébucadnetzar, Jérusalem ait été prise et ses habitants déportés (1) ; 2° sur la grossière invraisemblance qu'il y aurait à ce que Nébucadnetzar eût assiégé Jérusalem, tandis qu'une nombreuse armée, commandée par Nécho, était sur les bords de l'Euphrate et menaçait l'empire babylonien, et à ce que Nécho, sans s'occuper de Jéhojakim son vassal, fût resté tranquillement à Carchémis pour y attendre sa défaite » (2) (*Hist. crit.*, II, p. 655). De la sorte Keil trouve que

(1) Dans cette prophétie, Jérémie prédit l'invasion qui devait avoir lieu après la défection de Joachim, défection qui eut lieu trois ans après l'époque de la soumission dont par le Daniel (voy. p. **311,312**). Jérémie annonce une arrivée des Chaldéens qui eut effectivement lieu après la révolte du vassal de Nabuchodonosor; et on ne méconnaît pas « le sens de cette prophétie de Jérémie, » en admettant que, « dès avant cette apparition » du roi de Babylone, il y en avait une première qui précéda la révolte et qui avait eu lieu à l'époque fixée par Daniel.

(2) La nombreuse armée de Necho, qui était sur les bords de l'Euphrate et qui trouvait devant elle le gros de l'armée de Nabuchodonosor pouvait très bien n'être pas en état d'empêcher ce hardi capitaine de pousser une pointe sur Jérusalem et de couper au roi d'Egypte sa base d'opération, ainsi que nous le verrons plus loin. Il sera aussi facile de comprendre que Nécho n'ait pas abandonné le camp retranché qu'il occupait et où il comptait repousser victorieusement le choc de l'armée babylonienne. Celle-ci, d'ailleurs, pouvait très bien donner du fil à retordre l'armée égyptienne et enlever toute envie à Nécho de « s'occuper de son vassal, » qui avait toujours la chance de s'en sortir par une soumission simulée et par la perte d'une partie de son trésor et de quelques captifs.

la prise de Jérusalem « doit avoir eu lieu après la bataille de Carchémis, soit à cause du passage de Jérémie (XXV), soit parce que Nécho avait assujetti sous sa domination tout le pays compris entre l'Egypte et l'Euphrate » (*erfolgt sein soll, weder mit Jerem. 25, noch mit der Thatsache, dass Pharao Necho alles Land bis an den Euphrat hin sich unterworfen hatte. — Lehrbuch*, etc., p. 411).

Mais Keil a beau s'appuyer sur le texte de Jérémie, il ne pourrait lui servir que dans le cas où ce prophète dirait, contrairement au témoignage de Daniel, que Nabuchodonosor n'est pas venu en Palestine *avant* la victoire de Carchémis, ou qu'il y est allé dans la quatrième année de Joachim, ou qu'il n'y est pas venu du tout à cette époque. Or, Jérémie ne dit rien de tout cela ; il prédit les invasions qui suivront les révoltes des rois de Juda. Quant à l'hypothèse d'après laquelle Nabuchodonosor n'a pas pu envahir une contrée alors possédée par Nécho, elle est loin d'être concluante. Nous verrons bientôt que, pendant que l'armée chaldéenne des bords de l'Euphrate faisant mine de vouloir forcer le passage du fleuve, Nabuchodonosor a fort bien pu s'élancer sur Jérusalem et aller épouvanter les princes alliés de Nécho, afin de les empêcher de fournir à ce roi d'Egypte d'autres troupes sur lesquelles il comptait, et afin de venir lui-même sur les derrières de l'armée ennemie et la prendre en flanc.

C'est donc également à tort que Delitzch regarde cette conquête de Jérusalem dans la troisième année de Joachim comme impossible (*unmöglich*), se contentant de donner pour toute preuve de cette assertion qu'il est « invraisemblable » qu'elle ait eu lieu avant la dipersion de l'armée égyptienne (*Unwahrscheinlich, dass dies, Wie Hoffmann, Hävernick und Oehler annehmen, von Beseitigung der ägyptischen Heeresmacht bei Carchemisch geschehen sey* », p. 275). C'est précisément ce qu'il faudrait prouver et ce qui ne ressort en aucune façon du passage de Jérémie, ainsi que nous l'avons déjà suffisamment prouvé.

Toutefois, en admettant l'hypothèse d'après laquelle Nabuchodonosor ne s'empara de Jérusalem qu'*après* la bataille de Carchémis, ces exégètes, respectueux à la fois des textes de Daniel et de Jérémie, ont cru, avec d'autres commentateurs, qu'ils pouvaient aisément les concilier en réformant la traduction d'un mot. Ils disent donc que, la troisième année de Joachim, Nabuchodonosor *se mit en marche* ; que la quatrième année il battit Nécho, et qu'ensuite il s'empara de Jérusalem. Ces critiques bien intentionnés ont donc cru pouvoir faire disparaître la difficulté qui résulte du préjugé relatif à la prise de Jérusalem *après* la vic-

toire de Carchémis, par l'exposition suivante du premier verset de Daniel.

Le sens du verbe *bô'*, il vint, il alla — Quelques critiques ont donc cru que la difficulté relative à la troisième année de Joachim était dissipée en disant, avec Perizonius (*Origines babylonicæ*, p. 487), Houbigant (*Biblia Hæbraica*, tom. IV, p. 543), Hengstenberg (*Beiträge*, I, p. 55), Hævernick (*Sur Dan.*, I, 1), Kranichfeld (*das Buch D. erklärt*, p. 20), Keil (*Lehrbuch*, etc., p. 410 et dans son Commentaire, I, 1), Delitzsch, Zœckler, etc., que l'on doit interpréter le verbe *bô'* (vint) par « alla, se dirigea vers, partit (pour une expédition), se dirigea vers (*zog*), marcha. » De la sorte, Daniel indiquerait seulement ici que Nabuchodonosor partit, entra en campagne, se dirigea vers Jérusalem, en passant par Carchémis. Le texte de Daniel nous apprendrait seulement que Nabuchodonosor partit alors et alla assiéger Jérusalem, en un mot, qu'il commença la troisième année de Joachim, une expédition qui se termina la quatrième année de ce roi par la prise de la ville. Nous ne partageons pas cette manière de voir.

Il ne nous paraît pas prouvé que *bô'* comprenne les deux idées de « partir » et d' « arriver. » Aussi, croyons-nous devoir conserver à ce verbe le sens de *venit* (il arriva) que lui donne la Vulgate : Nabuchodonosor vint, arriva à Jérusalem et s'en empara. D'où il suit que ce qui est dit dans ce verset fut fait dans la troisième année de Joachim. Il nous semble aussi que la détermination du temps se rapporte également à *veïtazar* (et il assiégea). Nous croyons aussi que *bô'*, indiquâ-t-il quelquefois le point de départ d'un mouvement, désignerait ici le point d'arrivée. Daniel a dû parler, en effet, comme un homme qui se trouvait en Judée et qui vit arriver Nabuchodonosor avec son corps d'armée. Lorsqu'il écrivit son livre à Babylone, cette impression était restée dans son esprit et il devait être porté à la consigner dans le récit qu'il fait de cet événement : il exprime le terme d'une expédition qui avait fait de lui un captif. Le moment du départ de Nabuchodonosor lui importait peu ; il se préoccupe surtout de la fin et des suites de l'expédition. Il tient à marquer l'époque de la prise de Jérusalem, parce que ce triste événement forme le point de départ de la Captivité. Daniel a voulu marquer cette date importante, comme il se réjouit à la fin de ce même premier chapitre d'avoir vécu jusqu'au règne de Cyrus, qui mit fin à la période de l'exil. L'histoire de la première campagne de Nabuchodonosor ne semble pas, d'ailleurs, nous auto-

riser à admettre que ce roi soit allé à Jérusalem après la défaite de Nécho. De plus, il est nécessaire d'adopter la date de Daniel, impliquée dans le récit de Bérose, pour obtenir le nombre de soixante-dix ans indiqué pour la durée de l'exil. Enfin, en admettant que la prise de Jérusalem et l'envoi d'otages aient eu lieu la quatrième année de Joachim, on établit une contradiction entre les versets I, 1 et II, 2 de Daniel.

Nous adoptons donc ainsi l'interprétation que les rationalistes ont soutenu et qui, dans leur pensée, offre le désavantage de présenter une difficulté insoluble. Mais l'objection qu'ils font à ce sujet ne nous émeut guère. Les textes nous permettent de la résoudre très facilement.

Ces savants critiques ont été induits à admettre que Nabuchodonosor n'avait pris Jérusalem qu'après avoir battu Nécho (la quatrième année de Joachim), par une mésintelligence des textes de Jérémie ; ils ont eu le tort d'accepter une hypothèse qui n'est pas contenue dans ces textes et qui introduit une impossibilité dans le récit de Daniel (voy. p. 311-314)

D'un autre côté, la masse des interprètes qui admet, avec Daniel, que Nabuchodonosor vint à Jérusalem la troisième année de Joachim n'a pas cherché à expliquer dans quel rapport cet événement se trouve avec la bataille de Carchémis : ils ont tout simplement supposé que ces deux événements avaient eu lieu la même année, et ils ont enchevêtré la troisième année de Joachim avec la première année du règne de Nabuchodonosor. Ainsi, Clinton, s'en tenant à cette explication, dit que l'expédition de Nabuchodonosor à Jérusalem eut lieu à la fin de la troisième année et au commencement de la quatrième, dans l'été de 606 (*Fasti Hellenici*, Append. V, p, 328). Mais la fin de la troisième année tombe dans les premiers mois de 606 et le commencement de la quatrième concourt avec cette année 606 dans laquelle, vers l'automne, eut lieu la bataille de Carchémis. Dans l'hypothèse qu'impliquent les dates de ce chronoliste, il faudrait supposer que Nabuchodonosor battit Nécho en 607 et qu'il vint à Jérusalem vers la fin de cette année ou du moins dans les premiers mois de 606. De cette sorte, on devrait avancer d'une année la bataille de Carchémis, et on se met en contradiction avec Bérose qui ne nous permet pas de supposer un intervalle aussi grand entre cette bataille et la mort de Nabopolassar. En nous plaçant à ce point de vue, nous nous trouvons donc encore là en présence d'une autre impossibilité.

Pour sortir de cette impasse, il faut d'abord de toute nécessité

reconnaître que Daniel enseigne positivement qu'un siège de Jérusalem eut lieu dans la troisième année de Joachim (fin de 607) et que ce siège a, dès lors, précédé la défaite de Nécho, arrivée l'année suivante (fin de 606). Nous sommes donc ainsi amenés à conclure, des deux textes comparés de Daniel et de Jérémie, que la prise de Jérusalem eut lieu *avant* la bataille de Carchémis. C'est ce qu'avait conclu Hævernick, qui s'étant demandé si la campagne de Nabuchodonosor contre Jérusalem avait eu lieu *avant* ou *après* la bataille de Carchémis (*vor oder nach der Schlach bei Circesium*), a très bien vu que rien ne nous force d'admettre que la victoire remportée sous les murs de cette ville eut lieu *avant* la prise de Jérusalem. Sans doute, il ne s'est pas préoccupé d'expliquer comment se fit cette irruption dans la Judée à cette époque, mais il n'en est pas moins vrai qu'il a raison d'admettre qu'elle eut lieu dans la troisième année de Joachim, et que c'est seulement dans ce cas que le renseignement du livre de Daniel peut être regardé comme exact. Nous trouvons, en effet, la véritable explication et la solution de toutes les difficultés faites à ce sujet, en nous en tenant au texte de notre prophète et en comprenant que Nabuchodonosor se dirigea d'abord vers Jérusalem, qui était un centre de ralliement et de ravitaillement, et dont le roi avait été entraîné par Nécho dans la guerre contre l'empire chaldéen, qui menaçait de se porter comme héritier de l'empire assyrien.

Il est évident, en effet, d'après le texte de Daniel, que Jérusalem fut prise par Nabuchodonosor quelque temps avant la bataille de Carchémis. C'est ce qu'ont très bien vu Hævernick (*Neue kritische untersuch*, p. 64 et ss.), Kleinert (*Dorptsche Beitr.*, II, p. 128, 129), Hoffmann (*Die 70 Jahre des Jeremia*, etc., p. 16 et ss.), Œhler (dans *Liter. Anzeiger*, de Tholuck, p. 395 et ss.).

En effet, Jérusalem fut assiégée et prise en novembre 607 et la bataille de Carchémis n'eut lieu que quelques mois après (606). Daniel dit très justement, du reste, que « le Seigneur livra Joachim entre les mains de Nabuchodonosor » (I, 2), car ce conquérant ne fut qu'un instrument dont Dieu se servit pour punir Jérusalem, comme saint Jérôme le conclut très bien de ce texte : *Monstrat non adversariorum fortitudinis fuisse victoriam, sed Domini volontas*..... C'est ainsi que Joachim devint le vassal de Nabuchodonosor (IV, Rois, XXIV, 1). Après la conquête de Jérusalem, ce dernier marcha droit contre Nécho qui était auprès de l'Euphrate. Mais Joachim se préparant à briser le traité qu'il avait fait avec Nabuchodonosor, Jérémie prononça une prophétie pour le détourner de cet acte de félonie (XLVI, 3, 12).

Possibilité, opportunité et réalité de l'invasion de la Judée par Nabuchodonosor avant la bataille de Carchémis. — Les exégètes ne se sont pas, toutefois, assez préoccupés d'expliquer cette conquête de Jérusalem avant cette fameuse bataille. Comment Nabuchodonosor a-t-il pu passer entre les lignes de l'armée ennemie? Comment le roi d'Egygte n'a-t-il pas couru au secours de Joachim son allié? Ce sont des questions auxquelles il n'est cependant pas difficile de répondre, et il y a là un problème qui se résout très aisément. En effet, en réfléchissant sur toutes ces circonstances, nous voyons qu'il est très naturel que, laissant le gros de son armée auprès du camp retranché occupé par l'armée confédérée, Nabuchodonosor, à la tête d'une élite des armées chaldéennes, se soit précipité avec rapidité sur la ville qui formait le cœur et le lien de la confédération égyptienne : une fois maître du foyer, il ne devait rencontrer qu'une résistance secondaire. Il s'assurait aiusi des contrées qui séparaient l'armée du roi d'Egypte de ses alliés (les Juifs, les Phéniciens, les Syriens) et de son centre de ravitaillement. Ce plan de campagne était excellent, et les plus grands stratégistes des temps modernes ne le désavoueraient pas. Les grands capitaines savent que les mouvements inopinés sont les plus propres à jeter l'épouvante dans l'armée ennemie, et ils n'ignorent pas qu'il est très utile de choisir soi-même les adversaires auxquels on veut avoir affaire. C'est le fondement de la tactique et le secret n'en a pas été découvert seulement de nos jours. Nabuchodonosor voulut donc faire une diversion, attaquer le roi d'Egypte de deux côtés, de telle sorte que, privé de sa base d'opération, il ne put subir un échec sans être englouti dans un désastre. Telles furent les dispositions auxquelles Nabuchodonosor dut son succès, car l'exécution fut à la hauteur de la conception : Nabuchodonosor entra en triomphateur à Jérusalem et puis, remontant vers l'Euphrate, il fit subir aux Egyptiens une défaite éclatante (1).

(1) Un songe provoqué par le Très-Haut qui voulait faire de Nabuchodosor son instrument contre son peuple ou quelque opération magique, peut lui avoir inspiré ce plan. Ce grand guerrier a bien pu faire alors ce qu'il fit plus tard à l'époque de sa dernière campagne contre les Juifs. Ayant à lutter à la fois contre ce peuple et contre les Ammonites et indécis sur quel point il se porterait, Nabuchodonosor, à la tête de son armée, s'arrêta à la bifurcation de deux routes et tira les flèches d'un carquois pour en prendre un augure et pour savoir s'il marcherait droit à Jérusalem ou droit à Rabbata,

Se demandant comment Nabuchodonosor avait pu vaincre à Carchémis dans la quatrième année de Joachim et envoyer Daniel et ses compagnons en exil dans la troisième année de ce même Joachim, Moses Stuart, professeur à Andover, a très bien résolu ce problème. « On peut répondre, dit-il, qu'il n'y a là aucune impossibilité ni aucune improbabilité. Où est le texte historique qui montre que Nabuchodonosor n'assiégea pas et ne prit pas Jérusalem avant de se diriger vers Carchémis? Babylone, Carchémis et Jérusalem sont aux extrémités d'un triangle. Il est vrai que le côté le plus court est celui de Babylone à Carchémis. Pourquoi donc Nabuchodonosor n'alla-t-il pas directement de Babylone à Carchémis ? La réponse probable ne me paraît pas difficile. Joachim avait été placé sur le trône par le Pharaon Nécho et était, par suite, son allié dévoué et son tribu-

capitale des Ammonites. Le sort décida qu'il marcherait contre Jérusalem. C'est ce que nous apprend Ezéchiel : « Le roi de Babylone s'arrêta au carrefour de deux chemins pour interroger le sort en mêlant les flèches; il interrogea les Théraphim, scruta le foie des victimes. La divination du chemin de droite est tombée sur Jérusalem » (ch. XXI, 21, 22).

S'appuyant sur cet oracle, Nabuchodonosor divisa son armée en deux corps, et, tandis qu'une partie fit face aux Ammonites, il alla lui-même avec le gros de ses forces contre Jérusalem, et le terrible conquérant ne tarda pas à accomplir ce qu'il regardait comme l'arrêt du destin. Peut-être en fit-il autant lorsqu'il songeait à séparer l'armée égyptienne des secours que pouvaient lui envoyer ses alliés. La décision du sort lui aurait paru exprimer la volonté du Ciel.

L'homme a toujours cru, d'une façon plus ou moins explicite, que Dieu règle le sort des batailles et que, sans détruire la liberté humaine, il donne la victoire à qui il veut. Dans certaines circonstances, le souverain arbitre de toutes choses a fait connaitre ses desseins à des hommes de son choix, et il a établi des moyens de communication entre eux et lui. Mais l'homme terrestre a imaginé d'autres moyens et il s'en est servi pour pénétrer le secret de la volonté divine. L'antiquité a connu la pratique des sorts par les flèches. On croyait qu'elles désignaient l'objectif qu'il fallait attaquer. La connaissance de la pensée des dieux servait, d'ailleurs, à soutenir les soldats dans les entreprises difficiles. Nabuchodonosor dont la décision était peut-être motivée par des raisons plus sérieuses, a pu voir dans cet usage un moyen adroit d'entraîner son armée à une expédition dont les dangers et les fatigues lui dérobaient peut-être le but et la nécessité. Le roi de Babylone, déterminé déjà à marcher sur Jérusalem, put trouver, dans cette cérémonie superstitieuse, le moyen d'en assurer le succès, en le montrant comme garanti par la volonté des dieux, à l'enthousiasme de ses soldats.

taire. Nabuchodonosor, marchant d'abord contre lui et subjuguant toutes les contrées soumises au pouvoir égyptien au milieu desquelles il passa pour marcher contre Carchémis, enlevait toute possibilité de secours venant de l'Egypte pour la ville en question et de la part des alliés de l'Egypte. Carchémis était la plus forte place de toute cette région ; et ce plan montre l'habileté de Nabuchodonosor comme guerrier (1). »

Envisageant ainsi la campagne de Nabuchodonosor, ce critique n'a pas de peine à conclure que toute la série des événements s'accorde parfaitement, dans ce cas, avec Daniel (I, 1. 2). En effet, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, la campagne de Nabuchodonosor, grâce aux deux lignes de Daniel, se révèle à nous dans toute sa réalité. Rien ne forçait Nabuchodonosor à marcher droit sur Carchémis. La guerre est faite de surprises et d'imprévu : les tacticiens ou stratégistes n'ont jamais dit que la ligne droite soit le meilleur chemin pour aller d'un point à un autre.

Nabuchodonosor, laissant des troupes chargées de faire face aux Egyptiens, put dès lors très bien, pendant que ceux-ci l'attendaient sur la route de Babylone à Carchémis, se précipiter sur la Palestine de manière à prendre les armées alliées à dos. Ce mouvement tournant réussit, grâce à la rapidité foudroyante avec laquelle il fut accompli. Le jeune capitaine se glissa sans bruit et d'une façon discrète à travers le désert de Syrie, de sorte que plus tard les Egyptiens, pris à dos, ne furent pas en état de résister à la double attaque des armées chaldéennes.

Le désert de Syrie et les routes commerciales. — Il n'est pas

(1) One may well reply, that there is no impossibility, or even improbability, in this. Where is the passage of history to show that Nebuchadnezzar did not besiege and take Jerusalem, *before* he went against Carchemish? Babylon, Carchemish, and Jerusalem, are at the extreme points of a triangle, the shortest side of which is indeed the distance from Babylon to Carchemish. Why then did not Nebuchadnezzar go directly from Babylon to Carchemish? The probable answer seems to me not to be difficult. Jehoiakim was placed on the throne by Pharaoh Necho, and consequently was his hearty ally and tributary. Nebuchadnezzar, by marching first against him, and then subduing all the countries under Egyptian sway, through which he passed on his march to Carchemish, avoided the possibility of aid from Egypt being given to the city in question, or from the allies of Egypt. Carchemish was the strongest place in all that region, and such a plan showed the expertness of Nebuchadnezzar as a warrior. *A Commentary on the book of Daniel*, 1850, p. 22.



nécessaire de supposer que Nabuchodonosor dut rencontrer dans sa marche les forces de l'armée égyptienne. Il put très bien, en effet, accompagné seulement de quelques troupes légères et en traversant le désert, aller, à grandes journées, des bords de l'Euphrate à Jérusalem. On sait, d'après Bérose (p. 306) que, à la fin de la guerre, Nabuchodonosor, suivi d'une faible escorte, traversa le désert à marches forcées et s'en retourna à Babylone. Rien ne nous empêche de croire que c'est aussi par le désert qu'il était venu à Jérusalem. L'habile général pouvait très bien, à la tête d'une élite de guerriers, traverser le désert qui s'étend de l'Euphrate à la région du Jourdain. David avait jadis porté ses armes jusqu'aux frontières de la Mésopotamie, et l'oasis de Tadmor (Palmyre) était placée sur une des routes que les caravanes et les armées suivaient pour gagner les côtes de la Méditerranée. De là, à travers le pays des Ammonites, on pouvait aisément gagner Jérusalem. On sait, d'ailleurs, que l'origine du commerce remonte à une haute antiquité. Depuis longtemps, l'Inde et les contrées de l'Asie orientale envoyaient leurs produits à Babylone, et de là ils étaient transportés sur les bords de la Méditerranée en traversant le désert. Du reste, il devait y avoir diverses routes commerciales qui suivaient les nombreux cours d'eau de cette région. Heeren conjecture, à propos de la route de Babylone en Phénicie, qu'elle traversait un long désert, et il ajoute : « Elle n'est indiquée nulle part, et peut-être en existait-il plusieurs » (3e vol., Append., II, p. 477). A propos du commerce des Phéniciens avec le golfe Persique, le même écrivain remarque « qu'il y a eu un temps où l'intérieur de l'Arabie était aussi connu qu'il l'est peu de nos jours. » Nous croyons pouvoir en dire autant du désert de Syrie.

Quoi qu'il en soit, nous savons qu'il y avait une route ouverte et dès lors pratiquée, puisque Bérose nous apprend que Nabuchodonosor la prit en s'en retournant à Babylone. Ce prince put même prendre, en passant, des archers de Palmyre attirés par l'espoir du butin et grouper autour de lui des troupes auxiliaires. On sait, d'un autre côté, que « les chevaux des Chaldéens étaient plus légers que les léopards et plus rapides que les loups qui courent dans les ténèbres. » Il ne fut pas, d'ailleurs, difficile au corps d'armée babylonien d'emporter avec lui quelques jours de vivres, et il put même être ravitaillé par les tribus nomades qui vendaient ou louaient leurs nombreux chameaux.

Ainsi Nabuchodonosor, suivi d'une poignée de vaillants hommes, put très bien se présenter, comme Daniel l'atteste, devant

Jérusalem qui ne fut pas alors en état de soutenir un siège, vu que le contingent hébreu était à Carchémis, et que le héros chaldéen entra en Judée avant qu'on eût la moindre nouvelle de sa marche. Joachim surpris se vit donc forcé de prendre le parti de se soumettre, comptant bien se tourner peu après vers le roi d'Egypte. Du même coup, les rois de la Cœlésyrie et de la Phénicie furent contenus, et Nabuchodonosor ravit à Nécho la possibilité de faire de nouvelles levées. En mettant la main sur les trésors de Joachim, Nabuchodonosor se procurait en sus le moyen de pourvoir à l'entretien de ses propres troupes. Laissant ensuite quelques détachements au nord de la Palestine, vers le Liban, et sur la ligne de communication entre l'Egypte et Carchémis, afin de surveiller de là les régions d'alentour et empêcher qu'on secourût Necho, Nabuchodonosor passa une partie de l'année 606 à soumettre et à rançonner les Syriens, et il alla enfin rejoindre ce roi, qu'il avait enfermé dans un cercle de fer. Il arriva sur les derrières de l'armée égyptienne, il la prit en flanc et en queue et il l'enveloppa de tous côtés. De sorte que, lorsque cette armée eut été mise en déroute, elle trouva Nabuchodonosor sur sa ligne de retraite. Le chef chaldéen put faire ainsi de nombreux prisonniers et poursuivre sans obstacles le roi d'Egypte jusqu'aux frontières de l'Egypte.

Cette tactique n'offre rien d'improbable : elle montre que Nabuchodonosor se révéla dans cette campagne grand capitaine, général habile. Elle prouve de plus qu'il n'est pas du tout « impossible » que Jérusalem ait été prise *avant* la bataille de Carchémis ; elle établit péremptoirement qu'il n'y a rien qui puisse jeter le moindre doute sur le récit de Daniel ; elle démontre, en un mot, que ce récit porte la marque d'une autorité originale et incontestable.

Le jeûne de la cinquième année de Joachim et l'arrivée des Récabites à Jérusalem. — Les rationalistes ont cru pouvoir s'appuyer sur un texte de Jérémie relatif à un jeûne qui fut observé par les Juifs dans le neuvième mois de la cinquième année de Joachim (novembre-décembre 605). Kuenen, entre autres, exprime ainsi cet argument : « Il résulte de Jérémie, XXXVI, 9 (comp., vs. 3), que les Babyloniens n'avaient pas encore fait leur apparition en Judée au neuvième mois de la cinquième année de Jéhojakim ; et il n'est pas impossible que le jeûne prescrit à cet endroit ne corresponde à leur approche » (*Hist. crit.*, II, p. 613). Tout cet exposé est faux : Jérémie mentionne un jeûne qui avait été publié à cette époque, mais il n'en indique pas le

motif. Rien n'autorise à croire qu'il fut observé à cause de l'approche des Chaldéens et encore moins à la veille de la première campagne de Nabuchodonosor en Judée. Ce jour de jeûne et de pénitence pouvait fort bien avoir été ordonné en mémoire de l'invasion des Chaldéens dans l'année 607 (troisième de Joachim). Il est certain que ce n'était pas un jeûne légal ou liturgique, car il n'y en avait aucun de ce genre qui dût s'accomplir à cette époque. Il s'agit d'un jeûne qui est commémoratif de quelque grand malheur (par exemple la prise de la ville par Nabuchodonosor deux ans auparavant). Zacharie (VIII, 19) mentionne quatre jeûnes de ce genre (1). Quelquefois aussi un jeûne était prescrit par anticipation, pour conjurer quelque grand danger ou à la veille de prendre quelque grave résolution. A cette époque, Joachim pouvait fort bien songer à se révolter contre le roi de Babylone. Ce fut alors, en effet, que Jérémie dicta à Baruch les révélations qui lui étaient faites par le Très-Haut et qui annonçaient des malheurs qui ne manqueraient pas de fondre sur Juda. En effet, ayant exécuté son projet de révolte l'année suivante, Nabuchodonosor envoya des pillards de Chaldée, d'Edom, de Moab, d'Ammon, dévaster le pays, et il vint ensuite lui-même comme les livres des Rois et des Chroniques nous l'apprennent. Ainsi, Jérémie annonce une invasion du roi de Babylone qui doit suivre l'exécution du projet du roi, mais il ne dit en aucune façon, comme le prétend Kuenen, que Nabuchodonosor n'est pas déjà venu : il prédit l'invasion qui eut pour résultat la mort de Joachim et la captivité de son fils Joachin (vs. 30 et 31). Rien ne prouve donc que le jeûne dont parle Jerémie eût pour objet de détourner le malheur que pouvait amener sur Jérusalem la défaite des Egyptiens et de leurs alliés à Carchémis. Delitzsch ne peut pas non plus se servir de ce jeûne pour prouver que Nabuchodonosor s'empara de la ville sainte après sa victoire sur Nécho. Dans le neuvième mois de la cinquième année de Joachim, c'est-à-dire vers la fin de 605, le roi vainqueur était déjà rentré à Babylone depuis cinq ou six mois (Ptolémée, Bérose).

Il est donc plus probable que le jeûne indiqué par Jérémie dut avoir lieu en mémoire de l'assujettissement de Joachim deux ans auparavant, et pour attirer les bénédictions de Dieu

(1) C'est ainsi que les Juifs célèbrent encore aujourd'hui deux jeûnes annuels, l'un au mois de juin pour la destruction de Jérusalem, l'autre en juillet pour l'embrasement du temple. On a remarque le second temple a été brûlé par Titus le même mois et le même jour que l'avait été le premier par Nabuchodonosor.

sur le dessein qu'avait ce roi de se soustraire à l'obéissance de Nabuchodonosor. En acceptant cette date (novembre-décembre 607) comme étant celle de la prise de Jérusalem, tout se tient et se lie. Nabuchodonosor envoie des otages au commencement de 606, de sorte que la première année de la Captivité concourt avec le commencement de l'an 606. Cette année fut, ainsi que nous l'avons dit, employée par le jeune prince à soumettre les peuples syriens et à remonter vers Carchémis où il battit les Egyptiens vers la fin de cette même année. Il les poursuivit ensuite, sans s'arrêter, jusqu'à Péluse, où il apprit dans le mois de février 605 (quatrième de Joachim) la mort de son père et commença dès lors à régner dans la plénitude de la puissance souveraine. De sorte que Jérémie a dit très justement que la quatrième année de Joachim fut aussi la première année de Nabuchodonosor. Au point de vue des Juifs, cette première année commença aussitôt après la mort de Nabopolassar, c'est-à-dire environ dix mois avant l'époque fixée par le Canon de Ptolémée. Il ne faut pas croire, en effet, que Jérémie ait adopté le procédé systématique employé par Ptolémée et peut-être antérieur à cet astronome; le prophète ne s'est pas guidé non plus d'après l'ère de Nabonassar et encore moins d'après l'année julienne : il a fait commencer le règne de Nabuchodonosor à la mort de son père. C'est ainsi, sans doute, que compte le livre des *Rois* (IV, ch. XXV, 27).

L'objection tirée de l'arrivée des Récabites dans la ville sainte n'est pas plus sérieuse. C'est en vain, en effet, que Kuenen se réfère à ce qui est dit des Récabites au vs. 3. Il est vrai que les rationalistes ont prétendu que, d'après Jérémie, à l'époque de l'arrivée de cette tribu, c'est-à-dire avant la quatrième année de Joachim, Nabuchodonosor n'avait pas encore envahi la Palestine Mais ils affirment encore ici ce qu'ils devraient prouver. Dans ce chapitre, aucune date n'est assignée ; rien n'indique expressément l'époque où les Récabites vinrent se réfugier à Jérusalem. En examinant bien le récit de Jérémie, on comprend que les Récabites ont fui devant Nabuchodonosor, lorsqu'il revenait de Carchémis, car il était alors précédé des troupes des nations vaincues mentionnées par Jérémie (XXXV, 11). On comprend que les fils de Récab aient pris le parti de se réfugier à Jérusalem qui avait déjà fait sa soumission et qui offrait, dès lors, un refuge assuré. Ainsi, ces textes de Jérémie ne prouvent pas que, après avoir rejeté les Egyptiens en Afrique, Nabuchodonosor soit venu assiéger et piller Jérusalem, contrairement au texte

de Daniel qui le fait marcher sur cette ville avant le désastre de Carchémis.

Objection à propos de l'expression Nabuchodonosor, roi de Babylone. — Les rationalistes nous opposent cet argument : Daniel assure que Nabuchodonosor était roi de Babylone « dans la troisième année du règne de Joachim » (I, 1), et Jérémie (XXV, 1) donne la quatrième année de Joachim comme étant la première du règne de Nabuchodonosor. On prétend donc ainsi qu'il y a là une contradiction : nous affirmons qu'il n'y en a aucune.

1° Daniel ne dit pas que Nabuchodonosor fut roi de Babylone lorsqu'il marcha sur Jérusalem ; il ne dit pas : « Nabuchodonosor était roi » ou : « Nabuchodonosor vint dans la première année de son règne à Jérusalem ; il ne dit pas non plus : « Nabuchodonosor qui avait succédé à son père. » Mais il désigne Nabuchodonosor par le titre qu'il portait lorsque le premier chapitre a été écrit. Daniel nommant le conquérant de la ville sainte, le distingue de tous les autres individus qui portaient ce nom, et il le caractérise en faisant comprendre qu'il s'agissait de celui qui est bien connu comme roi de Babylone. Dans des rapports conservés au *British Museum*, il est fait mention d'astronomes ou d'astrologues qui portaient les noms de *Nabu-cudurru-uẓur*, d'*Abil-Istar*, etc. Si Daniel n'avait pas ajouté « roi de Babylone, » on n'aurait pas su, dès le début de son livre, de quel Nabuchodonosor il voulait parler. Le but de l'écrivain sacré a été de désigner ici l'individu qui a fait la conquête dont il parle et non pas quand et comment il arriva à cette dignité.

D'ailleurs, Nabuchodonosor a pu être appelé « roi » deux ans avant qu'il le fût réellement, soit parce qu'il avait été associé à l'empire, soit par anticipation, parce que l'épithète consacrée, au temps où Daniel écrivait, était devenue, pour ainsi dire, partie intégrante du nom de Nabuchodonosor. Développons ces deux motifs qui auraient pu aussi porter Daniel à donner à Nabuchodonosor le nom de « roi » avant l'époque où il succéda à son père.

2° Il faut en effet se demander si Nabuchodonosor ne fut pas associé au trône du vivant de son père e s'il n'a pas, dès lors, porté la qualité de roi à l'époque du premier siège de Jérusalem. On connaît la coutume des souverains orientaux de donner à leur fils, à leur héritier présomptif, le titre de roi, lorsqu'ils les envoyaient dans quelque expédition lointaine. Ainsi Assarhadon, malade et n'étant plus en état de supporter le poids de ses con-

quêtes, se démit de la royauté en faveur de son fils et se réserva le gouvernement de la Babylonie, où il continua à régner jusqu'au moment de sa mort qui eut lieu dans le courant de l'année suivante. De la sorte, Assurbanipal monta sur le trône d'Assyrie du vivant de son père (Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 250). De son côté, Cyrus, partant pour la guerre des Scythes, régla sa succession d'avance et associa son fils Cambyse au trône (Hérod., I, 208) afin de prévenir les révolutions qui accompagnent souvent les changements de règnes. Darius s'associa Xerxès (VII, 2, 3) ; et Hérodote parle de ces associations comme d'une loi des Perses (κατὰ τὸ Περσέων νόμον). Dans l'inscription récemment découverte d'Antiochus Soter (voy. Comm., ch. II, 4), ce prince qualifie du titre de roi son fils, Séleucus, qui fut surnommé plus tard Nicator. En Egypte, le roi Rhamsès II, le grand Sésostris, régna soixante-sept années seul et plusieurs années avec son père Séti Ier. En parlant de ce Rhamsès, à une époque où il n'aurait été que simplement associé au trône, un écrivain juif aurait pu fort bien le désigner avec le titre de roi, et il n'aurait mérité aucun reproche à ce sujet. David s'associa aussi Salomon et il le fit asseoir lui-même sur son trône (III, *Rois*, I, 12-40). Ces associations du fils avec le père sont trop naturelles pour n'avoir pas été connues des rois chaldéens, surtout de Nabopolassar qui, vieux et affaibli, se voyait en présence d'une guerre inévitable contre le roi d'Egypte alors maître de toute la Palestine et de la Syrie jusqu'à l'Euphrate. Il dut songer à associer son fils à l'empire. Bérose, cité par Josèphe, semble faire allusion à une association de ce genre. L'historiographe chaldéen nous apprend (voy. p. 305, 306), en effet, que l'âge et les infirmités ne permettant pas à Nabopolassar d'aller en personne réduire le satrape rebelle, envoya son fils Nabuchodonosor, à la tête d'une armée, dans les contrées qui avaient été enlevées à l'empire babylonien. On peut croire que Bérose mentionne expressément une association du fils au trône du père, lorsqu'il dit que Nabopolassar lui donne « une portion de sa puissance » et lorsqu'il ajoute que Nabuchodonosor, à son retour, devint, par la mort de son père, maître en totalité (κυριεύσας εἰς ὁλόκληρον) de la puissance de son père (τῆς πατρικῆς ἀρχῆς). On peut, en effet, conclure de là qu'il était déjà en partie κύριος (maître, seigneur, prince, souverain). On peut donc admettre que Nabuchodonosor accomplit son premier fait d'armes en qualité de roi associé au trône, et que quelques mois après il devint roi dans toute la pleine puissance. On ne peut

donc prétendre que le titre de roi donné ainsi à Nabuchodonosor par Daniel fut contraire à l'histoire. Ce prince représentait alors son père comme un *alter ego.*

Nous ne sommes donc pas surpris de voir qu'il agisse avec de pleins pouvoirs, qu'il exerce en fait le pouvoir royal, et que, en un mot, à l'égard des Egyptiens et de leurs alliés, il agisse en roi. Bérose, en effet, nous explique très bien cette conduite de Nabuchodonosor en nous apprenant que son père lui avait communiqué, en partie, la qualité de roi en l'associant à l'empire. De cette sorte, le jeune roi associé n'eut bientôt après qu'à remplacer une royauté partielle en une royauté *totale, integrale* (*pleno jure regnavit*).

C'est sans doute en admettant cette association que Josèphe a pu faire monter Nabuchodonosor sur le trone avant la bataille de Carchémis : « Il y avait quatre ans, dit-il, que Joachim régnait, lorsque Nabuchodonosor monta sur le trône des Babyloniens. Ce prince leva aussitôt de nombreuses troupes..... Nechao fut vaincu..... (*Ant. Juiv.*, liv. X, ch. VI, 1). L'historien juif a cependant cité lui-même le passage de Bérose qui dit que Nabuchodonosor n'apprit la mort de son père qu'à la fin de cette campagne. Mais il a cru sans doute que ce prince avait été associé au trône par Nabopolassar. Dans ce cas, il s'est trompé en ne faisant remonter cette association qu'à la quatrième année du règne de Joachim ; il fallait la reporter au moins jusqu'à la troisième année de ce roi. Jérémie admet aussi une association de Nabuchodonosor au trône, lorsqu'il lui donne le titre de roi, au chapitre XLVI, 2 (1).

(1) De nombreux chronologistes ont conclu, des observations qui précèdent, que Nabuchodonosor avait commencé à régner l'an troisième de Joachim. On a même dit que c'est de ce moment de l'association que les Juifs comptaient les années de Nabuchodonosor, tandis que les Babyloniens ne comptaient le règne de ce prince que de la mort de son père qui arriva deux ans après. De sorte que ce prince aurait été roi en société avec son père ou en partie, pendant deux ans, et roi en entier (ὁλόκληρος) pendant 43 ans. Son règne aurait ainsi duré 45 ans. Mais il suffit d'admettre que les différences que l'on trouve dans les calculs bibliques proviennent de ce que les écrivains sacrés font partir le règne de Nabuchodonosor du moment de la mort de Nabopolassar c'est-à-dire dix mois environ avant la date fixée d'après la règle systématique du Canon de Ptolémée. Ainsi, l'auteur du livre des *Rois* nous dit que l'emprisonnement de Joachim eut lieu dans la huitième année du règne de Nabuchodonosor. Or, cette huitième année, si 604 est la première du règne,

Rien ne s'oppose donc à ce que nous admettions que Nabuchodonosor règna deux ans en commun avec son père. Personne n'a, du reste, établi le contraire, et il s'est même trouvé des rationalistes qui reconnaissent le bien fondé de la thèse que nous soutenons en ce moment. Ainsi Hitzig accorde (*Begriff der Kritik*, p. 186), et affirme expressément que Nabuchodonosor avait été fait *co-régent* par son père avant la bataille de Carchémis. Knobel (*Prophetism.*, II, p, 226) regarde cela comme probable. Or, dès qu'on admet que Nabuchodonosor a régné deux ans conjointement avec son père, on s'explique aisément que Daniel ait donné, sans qu'il soit permis de le taxer d'erreur, le nom de roi au conquérant de la Judée. En adoptant cette manière de voir tout s'agence et tout se suit.

3° Quand même le fait de l'association au trône de Nabuchodonosor ne serait pas établi d'une façon satisfaisante, il suffirait d'admettre que Daniel lui a donné ce titre par anticipation ou par prolepse. Cette manière de parler s'explique et se justifie parfaitement. En écrivant quelques années après l'événement, le prophète ne songeait au nom de Nabuchodonosor qu'en y joignant le titre qu'il avait coutume de lui donner. On ne doit donc pas être étonné que l'écrivain sacré lui ait donné ce titre dès qu'il a parlé de lui, car, comme l'observe Geier (*Comment.* Dan,, I, 1), lorsque Daniel écrivit ces choses, Nabuchodonosor était réellement roi : *Nec mirum eum anno tertio vocari regem, per anticipationem; quia cum Daniel hæc scriberet, revera rex fuit.* Cette observation qui s'applique aussi à l'auteur du livre des *Rois* (IV, *Rois*, XXIV, 1) est fondée sur un usage qui n'est pas rare, et on ne saurait imputer de l'ignorance à ceux qui le suivent. Il n'y a qu'à agir à l'égard de Daniel comme un des malveillants éplucheurs de son livre a agi à propos d'un passage d'Hérodote.

tombe sur la date 597 : il y aurait donc ici une erreur de deux ans. On a cru que cette erreur n'est qu'apparente et qu'en réalité Nabuchodonosor ayant régné pendant deux années en société avec son père, c'est à partir de 607 ou 606 que l'on doit compter les années de Nabuchodonosor. Mais il suffit de retarder de dix mois la date donnée par l'écrivain sacré. De la sorte, la onzième année de Joachim qui correspond aux années 599 et 598 se trouve coïncider avec les années 6 + 10 mois et 7 + 10 mois de Nabuchodonosor. D'où il résulte que Nabuchodonosor régnait depuis 7 ans et 10 mois, lorsque Joachim fut détrôné et que ce fait eut lieu dans la huitième année du règne de Nabuchodonosor comme le dit très bien l'auteur du livre des *Rois* (IV, ch. XXV, 31), ou dans la septième, d'après le Canon astronomique.

Volney remarquant qu'Hérodote donne à Nabopolassar le nom de roi à une époque où il n'était pas encore monté sur le trône, fait la réflexion suivante : « Cette difficulté se résout très bien en disant que Nabopolassar dut être le fils de Nanibrus-Kynil-Adan ; qu'en sa qualité d'héritier, il put conduire le subside, même depuis quatre ans que durait cette guerre, et que son père étant mort l'année 624, cette année ne compte pas pour Nabopolassar, quoique déjà roi, attendu que dans cette liste les années appartiennent toujours aux princes qui les commencent. D'ailleurs, Hérodote a pu lui anticiper le nom de roi » (*Chronol. des Babyl.*, p. 224). Nous pouvons donc appliquer à Daniel ce même procédé et admettre qu'il appelle Nabuchodonosor « roi, » parce qu'il était associé au trône ou par anticipation. Dans la pensée du jeune page, le nom de roi s'ajoutait, en effet, tout naturellement au nom de Nabuchodonosor et était un *epitheton ornans*, un titre constant et comme inséparable, un *epitheton perpetuum*. Ainsi le titre accompagnait tout naturellement le nom de Nabuchodonosor. Au second chapitre (1 et 2, 46), Daniel ajoute au nom de Nabuchodonosor l'épithète de « roi » ; il commence le troisième chapitre par ces mots : « Nabuchodonosor, roi, » et il répète cette expression aux versets 2 (deux fois) au verset 3 (deux fois) et aux versets 5, 7, 9, 14, 16, 91, 98. Le mot « roi » accompagne presque toujours le nom de Nabuchodonosor (excepté III, 13, 14, 93, 90). Daniel accole aussi cette épithète aux noms de Balthasar (V, 9 ; VII, 1, VIII, 1), de Darius (VI, 6, 9, 25) et de Cyrus (I, 21 ; X, 1).

On ne doit donc pas être étonné que Daniel donne aussi à Nabuchodonosor le titre de roi, même en racontant un fait antérieur à son avènement au trône. Cette façon de parler est bien convenable chez un homme qui avait l'habitude de donner à ce souverain le titre royal qu'il portait au moment où Daniel écrivait et que le prophète lui a donné pendant 43 ans. Daniel a parlé comme nous le faisons à chaque instant. Nous disons, par exemple, que saint Louis, roi de France, naquit à Poissy, et nous ajoutons à son nom l'épithète de « roi » avant qu'il le fut, et celle de « saint, » qu'il aurait portée à une époque où il n'était évidemment pas en état d'être canonisé. Chaque jour le même fait se reproduit : il n'est pas rare d'entendre dire que l'empereur Auguste gagna la bataille d'Actium, que l'empereur Titus s'empara de Jérusalem et la réduisit en cendres, quoiqu'ils n'aient reçu le titre d'*Imperator* qu'après leur victoire. On dit également que Condé a remporté la victoire de Rocroi, quoiqu'il ne soit devenu prince de Condé que plus tard, à la mort de son père.

Ainsi, pour toutes ces raisons, Daniel a pu très bien donner aussi à Nabuchodonosor le titre de roi. Ce prince était général en chef de l'armée et il devint seul roi de fait dans le temps même de cette campagne contre les Egyptiens et leurs alliés.

Daniel avait donc plus de motifs qu'il n'en fallait pour donner par anticipation à Nabuchodonosor le nom de roi, et on ne saurait mettre cette qualification qu'il lui donne, au compte d'une erreur ou d'une méprise,

Du reste, la preuve que Daniel savait très bien que Nabuchodonosor n'était devenu totalement roi ou possesseur de la royauté en totalité que la quatrième année de Joachim, à une époque où lui, Daniel était déjà à Babylone, c'est que au chapitre II, il décrit un songe du roi arrivé la *seconde* année de son règne, c'est-à-dire dans une année où déjà Daniel dit lui-même qu'il avait passé trois ans dans l'école du palais. Il y avait, en effet, passé les années 606 (troisième de Joachim), 605 (quatrième de Joachim et 604 (première de la royauté intégrale, totale, de Nabuchodonosor). De sorte que au commencement de la seconde année du règne de ce roi (603) il avait déjà passé trois ans en exil à Babylone.

L'exactitude de la date indiquée par Daniel prouvée par la date du commencement des soixante-dix ans de la Captivité. — Un argument lumineux et concluant pour confirmer le récit de Daniel relatif à sa déportation et à celle de quelques autres captifs, résulte, en effet, de la facilité avec laquelle, d'après ce récit, confirmé par Bérose, se comptent les soixante-dix années de la servitude des Juifs. D'un côté, Daniel nous dévoile, dans son premier chapitre, les dates du commencement (I, 1) et de la fin (I, 21) des soixante-dix ans de la transmigration de Babylone : le commencement doit être reporté à la troisième année de Joachim (fin de 607 et commencement de 606), et la fin à la première année du règne de Cyrus à Babylone (537). De l'autre côté, nous retombons sur ces mêmes dates indiquées par Daniel, en suivant les renseignements fournis par les autres écrivains sacrés.

La crise de la déportation a duré soixante-dix ans. — Jérémie a affirmé, avec persistance, que la captivité de Juda durerait soixante-dix ans et qu'elle finirait à la fin de ces soixante-dix ans. Voici les passages de ce prophète qui mentionnent expressément cette durée : « Le Seigneur dit ceci : Lorsque soixante-dix ans auront été accomplis à Babylone, je vous visiterai, et je susciterai sur vous ma parole favorable, afin de vous ramener en

ce lieu. » (XXIX, 10). Et encore : « toute cette terre sera désolée et déserte; et toutes ces nations seront assujetties au roi de Babylone pendant soixante-dix ans » (XXV, 11) ; et au verset suivant : « Lorsque ces soixante-dix ans seront accomplis, je punirai, dit Jéhovah, le roi de Babylone et son peuple de leurs iniquités..... » Nous ferons remarquer que Jérémie n'a en vue que la *durée* de l'exil ; il prédit la durée d'une servitude de soixante-dix ans; mais qu'il n'en indique toutefois ni le *commencement* ni le *terme*. C'est à d'autres sources qu'il faut puiser pour les connaître.

L'auteur du livre des Chroniques, très-explicite au sujet de l'accomplissement de cette prophétie, nous indique la fin de la durée des soixante-dix ans. Après avoir parlé de la ruine de Jérusalem, cet écrivain ajoute : « Si quelqu'un avait échappé à la mort, il était emmené à Babylone, pour être assujetti au roi et à ses enfants, jusqu'au roi du royaume de Perse; et que s'accomplit la parole du Seigneur, qui avait été prononcée par la bouche de Jérémie, et que la terre célébrât ses jours de sabbat... jusqu'à ce que les soixante-dix ans fussent accomplis. Et l'an premier de Cyrus, roi de Perse, le seigneur, pour accomplir la parole qu'il avait dite par la bouche de Jérémie, toucha le cœur de Cyrus, etc. » (II, Chron., ch. XXXVI, 20, 21, 22). Le verset suivant donne la teneur de l'édit qui mit fin à la Captivité. Il ressort évidemment de ce passage que la Captivité a duré soixante-dix ans et quelle a cessé la première année du règne de Cyrus, ou, en d'autres termes, qu'elle a duré jusqu'à l'époque où ce conquérant transféra l'empire des Assyro-Chaldéens aux Perses.

Les Juifs n'ont, du reste, jamais douté que la prophétie de Jérémie n'ait été accomplie à la lettre : la tradition juive atteste que la Captivité a duré soixante-dix ans et qu'elle a pris fin dans le cours de la première année du règne de Cyrus. Il nous suffira, pour le constater, de citer ce témoignage de Josèphe qui l'atteste expressément dans un passage du livre XI, ch. I, qui commence par ces mots : « Dans la première année du règne de Cyrus (cette année était la soixante-dixième à partir du jour où il arriva à notre peuple d'être transporté de son pays natal à Babylone) : Τῷ δὲ πρώτῳ ἔτει τῆς Κύρου Βασιλείας (τοῦτο δ' ἦν ἑβδομηκοστὸν ἀφ' ἧς ἡμέρας μεταναστῆναι τὸν λαὸν ἡμῶν ἐκ τῆς οἰκείας εἰς Βαβυλῶνα συνέπεσεν). Cet historien s'exprime à ce sujet très clairement : « Soixante et dix après que les tribus de Juda et de Benjamin avaient été enlevées de leur pays pour être menées en

captivité à Babylone, et la première année de Cyrus, roi de Perse, Dieu, touché des maux que souffrait ce malheureux peuple, en eut compassion; il l'avait prédit par le prophète Jérémie avant que Jérusalem fut détruite, etc. » (Cfr. Contr.. Ap. I, 19) (1).

Date précise de la fin de la Captivité. — Cette date de la délivrance des Juifs est parfaitement indiquée par les passage des Chroniques et de Josèphe que nous venons de rapporter. Rien de plus précis que ces textes. Esdras nous atteste aussi que Cyrus, la première année de son règne, a rendu l'édit donnant la liberté aux Juifs (I, Esdr. I, 1; V, 13; VI, 3). D'un autre côté, nous savons que Cyrus s'empara de Babylone vers la fin d'octobre 538 avant J.-C. La date de l'année nous est transmise par le Canon de Ptolémée tel que nous l'a conservé la copie du Syncelle (voy. p. 296). On sait, d'ailleurs, que la prise de Babylone eut lieu au mois d'octobre de cette année là. Ainsi, Ménant a trouvé un contrat daté du règne de Nabonid signé à Babylone au palais du roi et portant la date du 5 elul (août-septembre) de la dix-septième année du règne de Nabonid. D'autre part, ce savant assyriologue a signalé un contrat passé à Borsippa et daté du règne de Cyrus, le seizième jour du mois de kiçlev (novembre-décembre), c'est-à-dire peu de temps après la prise de Babylone. En effet, Cyrus y avait pénétré vers la fin d'octobre, le 3 du mois *Ar'ah samnu* (octobre-novembre). Le nouveau maître de l'Asie a donc mis fin à la Captivité des Juifs dans l'année 537, probablement vers le milieu ou vers la fin de cette année, car la rédaction et la promulgation de cet acte n'eut sans doute pas lieu dans les premiers mois de la conquête. Il est à croire que les vainqueurs s'occupèrent d'abord de prendre des mesures qui durent leur paraître plus pressantes. Le premier groupe d'exilés quitta la Chaldée au mois de Nisan (mars-avril) 536.

Date du commencement de la Captivité. — Connaissant la date de la dernière des soixante-dix années de la Captivité, nous

(1) La même tradition est aussi mentionnée par Eusèbe en ces termes : Jam vero de Chaldæorum regno uti breviter distincteque tractat Berosus, ita prorsus loquitur et Polyhistor : ex quibus manifestum est, Nabuchodonosorum armata manu cœpisse Judæos. Ab hoc autem ad Cyrum, Persarum regem, anni septuaginta conflantur, quare et Hebræorum historia consonat, nempe quod hi (Hebræi) septuaginta annis in captivitate versati sint, siquidem Judaicæ captivitatis tempus a primo Nabuchodonosoris anno ad Cyrum Persarum regem, putemus (*Chronic., armen.*, I, 5, 4).

pouvons facilement arriver à découvrir la date de l'année où elle commença. Cyrus a mis fin à la période des soixante-dix ans en 537 : nous n'avons donc qu'à remonter à soixante-dix ans en arrière ou à ajouter à 537 le nombre 70. Nous retombons de la sorte sur l'année 607. C'est la troisième année de Joachim dans laquelle ce roi de Juda fut obligé de subir le joug de Nabuchodonosor; c'est l'époque où le jeune vainqueur envoya les premiers captifs juifs à Babylone avec une partie des vases du temple. De cette époque date donc le commencement de la Captivité de Babylone prédite par Jérémie. C'est donc un fait qui doit être regardé comme définitivement acquis : les soixante-dix ans de l'exil ont commencé à l'époque que Daniel fixe pour sa propre déportation et pour celle d'autres captifs de race royale et des meilleures familles de la Judée. Pour obtenir une durée de soixante-dix ans, il faut, de toute nécessité, partir de la date indiquée par ce prophète. Le récit de Daniel est donc pleinement justifié.

Le témoignage de Bérose vient d'ailleurs à l'appui de celui du jeune otage de Nabuchodonosor. Le prêtre chaldéen nous apprend, en effet, que dans l'année 605, en dehors de captifs phéniciens et syriens, Nabuchodonosor envoya aussi à Babylone des prisonniers juifs (τοὺς αἰχμαλώτους Ἰουδαίων). Bérose s'exprime d'une façon très exacte, et il est à croire que le contingent juif était dans l'armée de Nécho et que des prisonniers juifs en assez grand nombre furent expédiés à Babylone. Ces captifs, saisis avant et après la victoire de Carchémis, peuvent très bien être regardés comme associés à ceux qui avaient déjà pris le chemin de cette ville, quelques mois auparavant : tous ensemble ils composèrent le premier groupe de la déportation. Il ressort donc du texte de Bérose qu'il y eut, dans l'année 605, des prisonniers juifs déportés en Babylonie. Ainsi, le témoignage de Daniel n'est pas isolé ; il est impliqué dans le récit de Bérose aussi bien que dans celui de Daniel. Lengerke, Winer et d'autres critiques objectent, il est vrai, que, au temps marqué par Daniel, il ne fut pas envoyé de captifs en Judée, et ils en appellent à Josèphe (*Antiqq.*, X, VI, 1) qui, après avoir mentionné la victoire de Carchémis, dit que Nabuchodonosor traversa l'Euphrate et prit la Syrie et même Péluse, « excepté la Judée. » Nous avons déjà expliqué le passage de Bérose que Josèphe a mal interprété (p. 314-316) et il nous suffira de rappeler ici le passage que ce même historien juif rapporte ailleurs (contr. Ap., I, 19), passage que nous ne nous devons pas négliger, dans lequel Bérose atteste que, à la fin de son expédition contre l'Egypte et ses alliés, Nabuchodo-

nosor envoya à Babylone les « captifs des Juifs, » aussi bien que ceux des Syriens, des Phéniciens et des Egyptiens.

Il est donc certain, d'après le témoignage de Bérose, qu'il y eut des déportés juifs qui, après la défaite de Nécho (quatrième de Joachim, allèrent former des colonies en Chaldée. Daniel ajoute au récit de cet historien que déjà d'autres captifs de la race royale et des principaux du pays avaient été emmenés à Babylone. On comprend que ces prisonniers formaient l'avant-garde de la masse de déportés qui les suivirent à la fin de la campagne. Ainsi il n'est pas permis de dire que des Juifs ne furent pas emmenés en Captivité à l'époque indiquée par Daniel.

Conformément à ces données, il s'écoula donc soixante-dix ans depuis l'an 607 à la première année de Cyrus (537) : 537 + 70 = 607. On peut s'en rendre également compte en additionnant les chiffres suivants : deux ans (campagne de Nabuchodonosor avant la mort de son père), quarante-trois (règne de Nabuchodonosor), trois (Evilmérodach), quatre (Nériglissor), dix-sept (Nabonid) et un an (Cyrus). Ces années forment un total de soixante-dix ans. Ainsi, il faut prendre le chiffre de soixante-dix ans dans le sens propre, dans le sens mathématique : le nombre soixante-dix est entièrement exact.

Légende rationaliste sur le non-accomplissement de la prophétie de Jérémie. — Quelques rationalistes ont prétendu que Jérémie entendait seulement ici un espace de temps considérable, non défini. Ainsi, Munk n'ayant pas vu qu'il y avait, dans les récits de Daniel et de Bérose, un fait établissant un commencement de servitude babylonienne, a dit qu'il « semble puéril de vouloir faire plier les faits historiques aux paroles prophétiques de Jérémie. » Il a donc trouvé plus simple de ne tenir compte ni des faits historiques ni des prophéties. « Evidemment, dit-il, les soixante-dix ans du prophète ne sont qu'un nombre rond et indéterminé, comme le sont, en général, les nombres septénaires chez les Hébreux » (*Palestine*, p. 461). Il aurait fallu prouver que, dans le cas présent, il ne fallait pas attacher un sens positif à l'expression de Jérémie, comme on en attache un aux sept jours de la semaine, aux sept fois sept ans du jubilé, aux sept semaines de la Pâque à la Pentecôte, au chandelier à sept branches, etc. D'ailleurs, les faits historiques établissent très bien que la prophétie des soixante-dix années d'exil doit être prise dans le sens littéral. Ce n'est pas un nombre approximatif ou comme on dit vulgairement « un nombre rond. » La prophétie ne permet pas de supposer que la Captivité a duré plus ou

moins de soixante-dix ans, quoiqu'elle ait pu négliger des fractions d'une demi-année et compter pour une année l'année près de finir de Cyrus.

Mais les écrivains qui préfèrent à la tradition juive et chrétienne, dont les fondements sont des plus solides, les fantaisies de leur esprit, ont recouru à d'autres périodes. Marsham, qui voulait avoir quarante-neuf ans depuis le commencement de la Captivité jusqu'à Cyrus, met ce commencement à l'année de la destruction de Jérusalem (588). Lengerke veut que ce commencement ait eu lieu en 599 ou 598, dans la septième ou dans la huitième année de Nabuchodonosor. Réville dit que la première déportation des Juifs eut lieu en 597. Il s'exprime ainsi : « Jérémie va même jusqu'à assigner d'avance une durée de soixante-dix ans à l'exil de ses compatriotes, et la prétendue conformité de cette prédiction avec l'événement est un des arguments qui ont le plus longtemps accrédité l'opinion vulgaire sur la prophétie. Cependant cette conformité n'est pas réelle. La captivité de Babylone a duré au plus soixante et un an, et encore à la condition de compter les années à partir de la première déportation qui eut lieu en 597 sous le roi Jojakim et qui fut peu nombreuse jusqu'à l'édit de 536, par lequel Cyrus autorisa les Juifs à retourner dans leur pays » (*Revue des Deux-Mondes*, juin 1867, p. 845).

Quelques-uns de ces écrivains ont supposé que Jérémie et Ezéchiel font commencer cette captivité avec celle de Joachin en 598. Mais Jérémie n'indique nulle part à quelle époque a commencé la déportation. Il est vrai qu'il ne parle pas de la déportation qui eut lieu dans les troisième et cinquième années de Joachim, mais on devrait bien savoir qu'il ne s'est pas proposé de faire un récit complet de toutes les déportations successives qui dépeuplèrent la Judée et en firent un désert. Après avoir mentionné (LII, 28, 30) le nombre des déportés qui furent emmenés sur les bords de l'Euphrate sous Joachin, sous Sédécias, et quelque temps après, à la suite des ordres de Nabuzardan, il dit : « Le nombre de tous ceux qui furent transférés fut de quatre mille six cents » (30). Il est évident que ce nombre ne comprend pas tous les déportés que Nabuchodonosor expédia dans les plaines de la Chaldée. En effet, dans le passage que nous venons de citer, Jérémie indique le nombre de Juifs (3,023) que ce roi exila dans la *septième* année de son règne, et il ne dit rien de ceux qui furent déportés l'année suivante. Nous lisons, en effet, dans le quatrième livre des Rois (XXIV, 12), que Joa-

chin et sa cour se rendirent à Nabuchodonosor, dans la *huitième* année de son règne et que ce roi les emmena captifs à Babylone, « avec les princes et les plus vaillants de l'armée au nombre de dix mille..., tous les artisans et les lapidaires. » Il ressort évidemment de là que Jérémie n'a pas indiqué tous les actes de Nabuchodonosor relatifs à la dépopulation de la Judée. Quant à Ezéchiel, il n'est pas vrai qu'il ait indiqué (XL, 1) le commencement de la transmigration et de la désolation de son pays. Il n'est pas vrai qu'il ait dit que sa vision du temple commença la vingt-cinquième année de la transmigration et la quatorzième de la désolation de la ville et du temple ; il ne parle pas du commencement de *la* déportation, mais du commencement de *sa* déportation et de celle de ses compagnons de captivité qui furent emmenés avec Joachin ; « La vingt-cinquième année de *notre* transmigration.., »

En faisant partir la Captivité de l'an 599 (déportation de Joachin), on n'obtient que soixante-deux ans ou plutôt soixante-trois, au lieu de soixante-dix ans qu'a prédit Jérémie. Ceux qui la font partir de la destruction de la ville et du temple n'obtiennent qu'une durée de cinquante ans (cinquante-deux ans). Mais rien ne motive le choix qu'ils font de ces dates. Nous avons indiqué des preuves fournies par des témoins qui ne se sont pas connus et qui n'ont pas pu se concerter. Ils attestent que la Captivité a duré soixante-dix ans, qu'elle a commencé en 607-606 et qu'elle a fini en 537 : ce sont des faits que l'on ne saurait invalider par aucune raison probable.

Le septuagénat de la destruction du temple. — Les critiques qui font commencer la Captivité à la destruction de la ville et du temple (588) ont confondu les soixante-dix ans de la Captivité avec les soixante-dix ans de la destruction du temple. Ainsi, Reuss dit en parlant des soixante-dix ans d'exil prédits par Jérémie : « Ces soixante-dix ans ont également été le sujet des méditations du prophète Zacharie (ch. I, 12), qui en reporte le commencement à l'an 588 » (p. 261). L'exégèse rationaliste est encore ici en défaut : elle n'a pas saisi l'objet des espérances de ce prophète. Zacharie n'ignorait pas, en effet, que la période des soixante-dix ans de l'exil était finie ; il n'ignorait pas que les enfants d'Israël avaient été délivrés de la Captivité par Cyrus. Mais il savait aussi que, en dehors de la période des déportations, il y avait une autre période relative à la destruction de la ville et du temple sous Sédécias (587). Cette période devait se terminer à l'achèvement du temple. L'existence de cette période

n'a pas échappé à saint Jérome (1), et Eusèbe distingue très bien deux *septuagénats* ou deux périodes de soixante-dix ans, savoir : soixante-dix années de servitude et soixante-dix années de ruine du temple (2). Seulement, ces deux illustres docteurs ont donné du passage de Zacharie plutôt une paraphrase qu'une traduction exacte. Le prophète se préoccupe de l'achèvement du temple. La construction n'avançait pas et les travaux étaient suspendus. Les Juifs s'efforçaient alors, dans la seconde année du règne de Darius fils d'Hystaspe, d'obtenir un nouvel édit qui arriva bientôt après. Aussi Zacharie ne dit-il pas que cette seconde année coïncide avec la soixante-dixième année depuis la destruction du temple : il se contente d'élever sa pensée vers l'année qui allait bientôt terminer cette période, et dans la joie qu'il a de voir qu'elle approche, il s'écrie : « Cette soixante-dixième année ! » Il est vrai que le pronom démonstratif *zēh* renferme souvent le verbe être, mais rien n'indique ici le passé ou le présent. On doit reconnaître, du reste, que ce mot se prend aussi emphatiquement, comme, par exemple : « « Ce Sinaï ! » (*Juges*, V, 5). Ainsi, le texte indique seulement que le prophète tourne ses regards vers le terme du *septuagénat* relatif à la Dédicace du second temple. On sait, par le livre d'Esdras (I, ch. VI, 15), que le temple fut achevé le troisième jour du mois d'Adar (février-

(1) Saint Jérome s'exprime ainsi au sujet de cette période (in c. 4, Ezéchiel) : .....Regnavit Sedecias annis undecim : sub quo capta urbs, templumque destructum est. Cujus solitudo usque ad secundum Darii annum permansit annis septuaginta. Il dit encore (*Prolog. in Aggæum prophetam*) : Secundo anno Darii, regis Persarum, filij Hystaspis, septuagesimum annum desolationis templi fuisse completum (quem Jeremias 25, vaticinatus est) Zacharias quoque propheta testis est : qui cum Visionis suæ titulum in secundo anno ejusdem regis undecimo mense Sabath, vicesima quarta die præposuisset, adjecit dicens : *Domine exercituum*, etc. (*In c*, 1, *Zachar.*) : Secundo anno Darii, filii Hystaspis, septuagesimum desolationis templi annum, qui ab Jeremia (cc. 25 et 29) prædictus est, fuisse completum, ipse Zacharias testis est dicens : *Domine exercituum, usque quo non misereberis Jerusalem et urbium Juda, quibus iratus es ? Ecce iste septuagesimus annus est* (I, 12).

(2) Duo tempora septuagenaria prophetico sermone sunt prænuntiata, quorum primum a templo everso exordiens, desinit in annum secundum Darii, quod diserte dicitur a Zacharia (I, 12); alterum a Judæis in servitutem redactis usque ad captam Babylonem Chaldæorumque regnum sublatum, cujus temporis periodus ab ipso vaticinio initium capit, et sub Cyro concluditur (*Chronic. armen.*, I, 18, 2).

mars) 516, c'est-à-dire soixante-dix ans après la destruction du premier temple par Nabuzardan (la dix-neuvième année de Nabuchodonosor, le septième jour du cinquième mois, juillet-août). La dédicace du nouveau temple eut lieu soixante-dix ans et environ six mois après la destruction du premier : le temple de Jérusalem était donc resté en ruine ou inachevé pendant soixante-dix ans.

On a pu désigner quelquefois les soixante-dix ans de la servitude par l'expression d'années de la ruine du Temple, parce que la destruction de cet édifice fut la plus terrible calamité qui frappa les Juifs à cette époque, et nul n'ignore qu'une période est souvent désignée par l'événement le plus considérable, quoique cet événement ait duré plus ou moins que cette période.

D'après Jérémie, il y a donc deux temps à partir desquels les soixante-dix années sont prédites. Le *termimus a quo* de la captivité du peuple ou de l'exil est marqué dans Daniel (I, 1), c'est-à-dire dans la troisième année de Joachim, et le *terminus ad quem* de cette période tombe dans la première année de Cyrus. Le *terminus a quo* de la période de la désolation du temple est dans la dix-neuvième année de Nabuchodonosor (587) et le *terminus ad quem* se trouve dans la sixième année de Darius d'Hystaspe (516).

Il n'est donc pas vrai que l'on doive compter les années de la Captivité à partir de la destruction du temple. Les adversaires de l'authenticité du livre de Daniel sont impuissants à donner la moidre preuve établissant que la déclaration de l'auteur sur le commencement et la fin de la déportation ne s'accorde pas avec l'histoire et qu'il n'a pu dès lors être un témoin contemporain de cette déportation.

Prétendue contradiction à propos du songe arrivé dans la seconde année de Nabuchodonosor. — Daniel raconte que, après avoir passé trois ans au palais, il dut expliquer à Nabuchodonosor un songe que ce roi avait eu dans la deuxième année de son règne. On a vu là une difficulté insurmontable. Lengerke signale donc une contradiction entre I, 1 et 5 et II, 1, vu que, dans ce cas, Daniel n'a pu avoir le temps de faire les trois années d'étude dont il parle. De Wette déclare aussi que ces deux passages ébranlent la base historique du livre ; en un mot, c'est là encore une de ces scies que reproduisent à l'envi les rationalistes. Reuss s'exprime ainsi à ce sujet : « Ceci nous conduit à signaler d'autres contradictions dans lesquelles est tombé le rédacteur, par la simple raison qu'il n'écrit pas une histoire véritable, mais des

morceaux détachés, à peu près indépendants les uns des autres, et composés dans un but essentiellement pratique, pour l'encouragement et l'édification de ses lecteurs (voy. la réfutation ci-dessus, p. 188 et ss.). Exemples : Daniel est déporté tout jeune par ordre du roi Neboukadneççar (chap. I, 1), il est à faire ses études pendant *trois* ans (chap. I, 5), au *bout* desquels il est présenté au roi (chap. I, 18), qui lui fait passer un examen, et quelques lignes plus loin (chap. II, 1), il est membre du corps des Mages (v. 13) dès la seconde année du règne de Neboukadneççar » (p. 223). Il faut avouer, en effet, que pour un bel exemple, c'est un bel exemple ; mais il prouve le contraire de ce que le critique a en vue. Reuss ne s'en aperçoit pas toutefois et il reproduit son accusation contre la véracité de Daniel quelques pages plus loin : « Contradiction manifeste avec la chronologie du premier chapitre. Les trois années d'étude de Daniel n'y trouvent pas leur compte. Doit-on admettre qu'elles n'étaient point encore passées et que Daniel n'était point encore membre de la caste des mages ? En tout cas, le récit montre par ses éléments incohérents (comp. encore v. 16, 17, 25) qu'il ne repose pas sur des données historiques. Il est imité du songe de Pharaon. » (1) (p. 233.)

Si ce critique avait voulu juger Daniel d'après ce qu'il dit et non pas d'après les inepties du rationalisme, il ne lui eût pas été difficile de trouver les *trois* années d'études, au *bout* desquelles il passa un examen et devint membre, non pas de « la *caste* des mages, » mais des classes lettrées ou de l'institut des « sages » de Babylone. Mais lorsqu'on introduit dans le texte la légende d'après laquelle Nabuchodonosor ne serait venu à Jérusalem qu'après la bataille de Carchémis, on ne doit pas être étonné de voir qu'une première erreur en entraîne d'autres à sa suite. Il est, en effet, évident qu'en commençant par supposer

(1) Il est fâcheux que Reuss n'ait pas tenu à prouver la belle théorie qui lui permet de voir, dans le récit du songe de Nabuchodonosor, une « imitation du songe de Pharaon. » Lengerke avait déjà émis cette ingénieuse idée ; mais elle n'en est pas plus fondée pour cela, au contraire. Dans les deux récits bibliques, il est question d'un songe : c'est toute la ressemblance. Ceux qui les ont lus reconnaîtront aisément qu'il n'y a dans le récit de Daniel aucune imitation du récit de Moïse. Il est vrai que les rationalistes pourront s'imaginer tout aussi bien, s'ils le veulent, que les songes d'Astyage et de Cyrus, racontés par Hérodote et par Dinon (Cicéron, *De Divinat.*, I, 23) sont des imitations des songes mentionnés par Moïse et par Daniel.

que la prise de Jérusalem n'eut lieu qu'après la bataille de Carchémis (605), à la suite de laquelle Nabuchodonosor devint roi, les critiques rationalistes en arrivent à conclure que les jeunes Israélites n'auraient été emmenés à Babylone que l'année même où Nabuchodonosor commença son règne. Ils ont donc introduit une contradiction manifeste entre I, 1 et suivants et II, et suivants et I, 3 et suivants. Après avoir fait ce chef-d'œuvre il s'en servent pour attaquer Daniel, et pour conclure que, la seconde année du roi chaldéen, le jeune déporté et ses collègues n'auraient pas pu être instruits pendant trois ans dans la langue et la littérature des Casdim et, après l'expiration de ce temps, être admis au service de Nabuchodonosor (I, 18).

Mais le calcul de Daniel est tout autre, et il est fort simple. On cherche vainement dans son récit une contradiction ou une erreur historique. Il raconte, en effet, qu'il fut déporté à Babylone au commencement de l'année 606. Cette date n'est démentie par aucun texte, et il n'y a dans le premier chapitre de Daniel aucune erreur de chiffres. Quelques mois après la prise de Jérusalem, Nabuchodonosor remporta la victoire de Carchemis (vers la fin de 606) et devint roi de fait (605 + un mois ou deux). Le Canon de Ptolémée fait commencer cette première année du règne de ce prince avec l'année 604, et dès lors la deuxième année de ce règne concourt avec l'année 303. Il n'est pas besoin d'être bachelier ès-sciences pour savoir que les années 606, 605 et 604 font un total de trois années. Par conséquent, au début de l'année 603, deuxième de Nabuchodonosor, Daniel dut subir l'examen à la suite duquel il fut compris au nombre des « sages de Babylone. » Le songe du roi eut tout le reste de l'année pour se produire. Il s'était écoulé environ quatre ans depuis la date indiquée, I, 1. Donc, il n'est pas vrai que la date de Daniel mentionnée au chapitre II, soit en « contradiction manifeste avec la chronologie du premier chapitre. » Les « trois années d'études de Daniel y trouvent leur compte » et il n'y a des « éléments incohérents que dans l'imagination des critiques qui nous permettent ainsi de classer leur art dans la catégorie de ce qu'on a appelé « les arts incohérents. » Le récit de Daniel montre, au contraire, qu'il repose sur des « données historiques ; » et nous avons pu voir, d'après les résultats obtenus, que la solution du problème, proclamé insoluble, est rendue très facile.

Nous avons supposé, dans notre calcul, que Daniel compte les années de règne effectif et réel de Nabuchodonosor confor-

mément au système adopté par Ptolémée. Mais il ne nous en coûte pas d'admettre que l'écrivain sacré les compte d'après la manière naturelle et selon la méthode ordinaire. On peut très bien supposer, en effet, qu'il date la première année du règne de Nabuchodonosor, du moment où, après la mort de son père, au mois de février de l'année 605, il devint entièrement roi ; ou mieux, du moment où, vers le milieu de cette même année, ce prince fut intrônisé, acclamé et reconnu roi par les Chaldéens. Or, dans ce cas, nous retrouvons encore l'intervalle de temps que réclame le récit de Daniel. Nous avons, en effet, de la sorte, pour les études du jeune déporté, les années 606, 605, 604. D'un autre côté, pour supputer les années de règne de Nabuchodonosor, nous avons, pour la première année, dix mois ou une demi année en 605 et deux ou six mois en 604. La seconde année du règne de ce roi finirait donc avec le deuxième ou avec le huitième mois de l'année 603. D'un autre côté, Daniel aurait terminé ses trois années de noviciat au commencement de cette même année. Il reste donc deux ou six mois pendant lesquels Nabuchodonosor eût bien eu sans doute le temps de faire subir un examen et d'avoir un songe. L'exactitude de Daniel à ce sujet est donc entière ; son livre est donc encore inattaquable sur ce point.

Pour répondre à l'objection des rationalistes nous n'avons donc pas besoin de supposer que les chiffres ont été altérés par les copistes. Il est inutile d'imaginer, avec Saadia, que le songe du roi eut lieu dans la deuxième année de l'éducation de Daniel, car il s'agit très bien de la seconde année du règne de Nabuchodonosor, roi en totalité. On ne saurait non plus motiver une faute de copiste et supposer que le texte portait simplement : « Dans la seconde année » (après que Daniel fut sorti de l'école des Chaldéens), et que, par erreur, on a mis : « dans la seconde année du règne de Nabuchodonosor. » Ce sont là des hypothèses qui ne reposent sur rien et que la défense du texte n'exige en aucune façon. Rien ne nécessite non plus le remaniement du texte proposé par Ewald. Ce critique suppose que le mot *ḥasîriṭ* (le dixième) aurait été supprimé après *šetēim* (deux) et qu'il faudrait lire la « douzième » au lieu de la « deuxième. » Cette correction est inutile. Dieu n'attendit pas si longtemps pour faire éclater sa toute-puissance et sa toute-science aux yeux de Nabuchodonosor, de sa cour et des « sages » de Babylone ; il n'attendit pas si longtemps pour donner à Daniel l'influence qui devait faire de ce prophète, pendant l'exil, la gloire

et le soutien d'Israël parmi les païens (p. 24 et suiv.). Jéhovah ne devait pas tarder à avoir égard à sa propre gloire qui était intéressée à relever la foi et la religion de son peuple : il fallait faire connaître, dès le commencement de l'exil, la grandeur du Dieu dont le nom était alors plus que jamais blasphémé par les païens, qui ne mesuraient la puissance d'une divinité que par la prospérité de ses adorateurs ; il fallait aussi faire comprendre aux Chaldéens que, s'ils triomphaient en ce moment, leur triomphe ne durerait pas toujours. C'était là l'objet du songe de Nabuchodonosor.

Nous n'avons pas besoin non plus de supposer, avec Keil et Kranichfeld, que Daniel a deux manières de compter, envisageant tantôt le royaume chaldéen en lui-même et tantôt les relations de ce royaume avec le peuple hébreu. Il serait également inutile de recourir, avec Rosenmüller, à une longue série de songes dans lesquels la même chose s'était reproduite, on a l'improbable subterfuge que le roi eut le songe dans la deuxième année de son règne et qu'il n'en demanda l'explication que longtemps après. Ces hypothèses ne s'accordent pas avec la teneur du récit. L'agitation d'esprit du monarque fut immédiate et elle dût être d'autant plus profonde qu'elle était immédiate. Le retard sur ce point aurait probablement délivré le roi de ses craintes et émoussé la pointe de sa curiosité.

Daniel indique, du reste, parfaitement la date initiale du règne de Nabuchodonosor : la deuxième année de ce règne coïncide avec la quatrième année de l'exil des trois otages et, dès lors, la première année de cet exil coïncide parfaitement avec la troisième année du règne de Joachim. Le noviciat de trois ans du jeune israélite a commencé deux ans ou au moins un an et quelques mois avant l'accession de Nabuchodonosor au trône. Il convient de remarquer aussi que Daniel ne mentionne, au chapitre premier, aucune année du règne de ce roi ; et il n'en mentionne pas, parce que l'on ne comptait pas encore par les années du règne de Nabuchodonosor. Daniel connaît donc très bien l'année de l'accession de ce roi au trône ; il s'accorde avec Bérose et avec Ptolémée : il n'a pas compté a Nabuchodonosor ses deux années de règne en société avec son père Quoi qu'il portât le titre de roi les années de règne continuaient à compter pour Nabopolassar. On comprend, en effet, que le père étant encore vivant, on ne datât pas encore d'après les années du fils. Aussi les écrivains sacrés se sont-ils gardé d'employer avant le temps la date des années de Nabuchodonosor, qui ne fut en usage que deux ans après.

Ainsi s'évanouit donc le parachronisme imaginé ou créé par l'ignorance de la critique négative : il est faux que Daniel se soit trompé au sujet de l'époque où le songe du roi a eu lieu.

Rêverie rationaliste au sujet d'une double mention du règne de Cyrus. — Une autre objection qui fait florès dans le camp rationaliste est tirée d'un rapprochement de deux passages des chapitres I et X. Nous répondons à cette prétendue difficulté dans notre Commentaire (ch. I, 21). Toutefois, il nous semble bon de la rappeler ici. On accuse donc Daniel de n'être pas constant dans la manière dont il raconte les faits; et voici comment Kuenen présente cette accusation : « Ainsi, dit-il, au chap. I, 21, nous lisons que « Daniel fut jusqu'à la première année du roi Cyrus. » Est-ce à dire que Daniel vécut jusqu'à cette date? Mais d'après le ch. X, 1. « une parole lui est révélée » dans la troisième année de Cyrus. Est-ce à dire au contraire que jusqu'à la première année de Cyrus Daniel resta à Babylone? Dans ce cas il a dû rentrer dans son pays avec les autres Juifs. Mais alors, comment se fait-il qu'on ne trouve dans notre livre aucune trace de son retour? Daniel, s'il était l'auteur de cet écrit, aurait-il pu garder le silence sur un événement aussi capital dans sa vie? » (*Hist. crit.* II, p. 557).

Pour répondre à cette objection nous n'avons pas besoin de supposer que la date du chapitre X a été altérée. C'est sans motif que les LXX ont mis : ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ Κύρου. Cette correction est fautive et inutile. Les deux dates marquées par Daniel sont exactes et elles n'offrent de difficulté qu'à ceux qui en cherchent. Il est évident, en effet, que le verset I, 21 ne dit pas que Daniel n'a vécu que jusqu'à la première année du règne de Cyrus. Rien n'autorise donc à voir, dans ce passage, que Daniel « mourut » dans la première année du règne du nouveau roi de Babylone. Cette expression signifie que le prophète vécut jusqu'à l'époque de la chute de l'empire chaldéen ou, en d'autres termes, qu'il vécut assez pour assister au triomphe de Cyrus et pour avoir vu la fin de la Captivité. Le texte ne dit en aucune façon que Daniel cessa de vivre l'année même de la victoire de Cyrus sur les Chaldéens. En somme, l'écrivain sacré a voulu nous apprendre qu'il vécut pendant les soixante-dix ans de la Captivité (de 607 à 537).

Rien ne s'oppose donc à ce qu'il nous apprenne plus tard qu'il a eu encore une révélation divine quelque temps après l'avènement de Cyrus.

D'un autre côté, de ce que Daniel aurait dit qu'il vécut « à

Babylone » jusqu'à la première année de Cyrus, il ne s'en suivrait pas qu'il rentra à Jérusalem : il pourrait être allé dans une autre contrée, en Médie ou en Perse, chargé de quelque mission par le nouveau maître de l'Asie. Kuenen aurait voulu que l'auteur le renseignât sur cette période de sa vie. Mais Daniel a trouvé, avec raison, qu'il avait suffisamment mis en lumière les quelques événements auxquels il avait été mêlé, les faits qui sont en connexion avec le développement extraordinaire des révélations divines au temps de l'exil. Le prophète ne peut donc pas être soupçonné de n'être pas « l'auteur de cet écrit, » parce qu'il ne nous a pas « dit ce qu'il devint après la prise de Babylone ou parce qu'il a gardé le silence sur un événement aussi capital de sa vie. » Nous avons vu — et tout le livre le prouve — que Daniel ne s'est proposé d'écrire ni sa biographie ni une histoire complète de son temps.

Ces observations réfutent suffisamment l'objection que l'on tire de ces passages. Toutefois, pour suivre le rationalisme dans tous ses tours et ses détours, nous croyons devoir mentionner l'exposé que Cahen nous en fait. Il prétend que cette troisième année du règne de Cyrus est « la troisième année du règne de Cyrus sur l'empire médo-persan. » Il ne donne aucune raison de son assertion et tout concourt à montrer qu'il s'agit bien de la royauté de ce prince à Babylone (535). Puis, Cahen ajoute : « Chapitre I, 21, il est dit que Daniel n'a vécu que jusqu'à la première année du règne de ce prince. Lengherke (*sic*) ne regardant pas Daniel comme l'auteur de l'ouvrage qui porte son nom, explique cette contradiction en disant que l'écrivain ne voulait d'abord faire vivre Daniel que jusqu'à la première année de Cyrus, année si remarquable pour les Israélites. Ce serait toujours une contradiction. Nous préférons l'explication de Rosenmüller, que l'indication I, 21 n'est pas rigoureuse » (Dan , X, 1).

Ainsi, Cahen trouva bon de préférer l'abandon du texte, qu'il attribue à Rosenmüller, à la « contradiction » que Lengerke aurait découverte : c'est ce qui s'appellerait très bien tomber de la poële dans le feu. Mais il suffit de demander à ce rabbin comment il a pu voir que, d'après I, 21, Daniel n'a vécu *que* jusqu'à la première année du règne de Cyrus. Il n'a pu y voir ce *que* que parcequ'il l'y a mis. Un écrivain royaliste qui aurait vécu à Paris au temps de la Révolution et qui terminerait ces mémoires, relatifs à cette période, par ces mots : « j'ai vécu jusqu'à l'année 1815 ! » Voudrait-il dire qu'il n'a vécu que jus-

qu'à cette époque. Il est évident que cette conclusion serait absurde : c'est également le jugement que nous devons porter sur la conclusion que Cahen et Lengerke tirent du texte de Daniel.

L'explication que le même rabbin croit avoir vue dans Rosenmüller provient aussi d'une distraction : l'exégète allemand dit tout le contraire. Voici ces paroles : *Quod ea quæ hoc capite exponitur visio Danieli tertio Cyri anno objecta hic dicitur, non repugnare ei quod* I, 21, *legimus, Danielem anno primo Cyri adhuc superstitem fuisse, vidimus in nota ad eum locum.* Dans son explication du verset du chapitre premier il déclare également qu'il n'y a aucune contradiction entre les deux passages : *Videtur scriptor hoc significare voluisse, Danielem vixisse eo tempore, quo Persæ imperii Asiæ potiti sunt, et populo Judaico libertas et patria cum sacris publicis reddita ; quod tempus vivendo attigisse Danieli exoptatissimum esse debuit. Similis ratio est loci Jerem.* I, 3, *ubi Jeremias vaticinatus esse dicitur* USQUE AD EXPUGNATIONEM HIEROSOLYMÆ, *quamvis eum ultra hunc terminum vitam produxisse et vaticinia edidisse constat.... Neque igitur ei quod hic dicitur ita adversatur quod infra X,* 1, *legimus, ut duo hæc libri capita cum Bertholdto diversis auctoribus tribuere necesse sit.* Il n'y a donc pas un mot dans ces deux passages qui exprime la pensée que Cahen prête à ce critique.

Les autres prétendues contradictions ou invraisemblances que les rationalistes ont collectionnées sur ce chapitre et sur les chapitres suivants sont exposées et réfutées dans les introductions particulières ou dans les notes qui se rattachent à la traduction du texte même de ces chapitres.

Légende rationaliste sur la composition du livre de Daniel. — Les savants de l'école soi-disant critique ont supposé que le récit de Daniel, au sujet du siège de Jérusalem, la troisième année de Joachim, a été emprunté par leur pseudo-Daniel au livre des Chroniques (II, *Chron.*, XXXVI, 5-7) où il est question de Joachim lié (dans la onzième année de son règne) « pour être conduit à Babylone » (cfr. Bleek, *Theolog. Zeitschrift,* P. III, p. 280 et ss.). Lengerke a aussi prétendu que l' « erreur de Daniel » provient d'un renseignement erroné fourni par ce chapitre des Chroniques au sujet d'une déportation qui aurait eu lieu à la fin du règne de Joachim. Ainsi, après avoir supposé que le livre du prophète a été écrit sous les Machabées, les rationalistes ont présenté le fait comme positif et ils ont voulu nous raconter

de quelle manière la fraude — car il s'agit d'une grande fraude — a été accomplie. Qu'il nous suffise de laisser Kuenen exposer cette pseudo-légende : « L'impossibilité, dit-il, de mettre d'accord Daniel I : 1, 2, avec les autres données historiques n'est pas encore le plus grand obstacle qui empêche de croire à ce récit. On peut déterminer, avec une grande vraisemblance, la manière dont il s'est formé. Qu'on lise l'un après l'autre 2 Rois XXIII : 36-XXIV : 7 et 2 Chron. XXXVI : 5-8 ; les différences des deux récits sautent aux yeux (1) ; il est également aisé de voir que l'auteur des Chroniques s'exprime d'une façon obscure et ambiguë. Est-ce que Jéhojakim a été, oui ou non, d'après lui, emmené à Babylone? Le traducteur grec répond affirmativement (καὶ ἀπήγαγεν αὐτὸν εἰς Βαβυλῶνα), mais le texte hébreu laisse la chose indécise (2). Cela ne plaide pas moins contre la fidélité de son récit que le silence de Jérémie sur ce pillage supposé du temple (vs. 7), et sur la captivité du roi. Voyez au contraire Jér. XXII : 18, 19 ; XXXVI : 30 (3). La différence du récit des Chroniques d'avec

(1) Ces textes sont rapportés ci-dessus, aux pages 307-310. Il est vrai qu'ils sont différents, mais ils ne se contredisent pas : ils se complètent. Tout homme qui lit attentivement la Bible a pu remarquer que les écrivains sacrés ne mentionnent pas tous les événements de la période historique dont ils parlent, ni tous les détails d'un même événement ; ils nous transmettent des récits sommaires : celui-ci juge bon d'écrire un détail que celui-là passe sous silence, parce que son attention se porte plutôt sur un autre trait particulier qui concerne le même fait. Mais, en somme, nous trouvons là un accord d'événements et de dates qui donne au tableau qui en résulte toute la vérité d'un récit historique.

(2) Le texte hébreu décide très bien la question : il dit carrément que Joachim fut « lié pour être conduit à Babylone. » Le verbe *leholikô* offre l'infinitif *hiphil* de *talak* (il est allé, il a marché), et signifie « pour le faire aller, pour le conduire. » Il est certain que le traducteur des LXX a mal traduit ce mot ; et il est dès lors évident que Kuenen ne peut pas tirer parti de cette erreur. L'auteur du livre des Chroniques n'ajoute pas ce qui eut lieu après que Joachim eût été lié ; mais nous savons par le livre des Rois et par Jérémie que Joachim mourut à cette époque avant d'avoir été conduit à Babylone. C'est aussi ce que l'on peut conclure du récit de l'auteur des Chroniques à propos des vases et des captifs pris sous Joachim, qui ne partirent, néanmoins, pour cette ville, qu'avec son fils Joachin.

(3) Le silence de Jérémie sur le pillage du temple et sur la captivité du roi, mentionnés vs. 7 des Chroniques, ne doit étonner personne, puisque ce prophète ne s'est jamais proposé de nous donner une histoire de tout ce qui s'est passé à Jérusalem à cette époque.

celui des Rois s'explique, par analogie, par la persuasion de l'auteur des Chroniques, quant au rapport qui unit nécessairement l'infidélité à Jéhovah et le malheur. Il lui paraît incroyable que Jéojakim soit demeuré impuni et se soit « endormi avec ses pères. » Si son châtiment n'est pas rapporté au second livre des Rois, ce ne peut être qu'une omission qu'il convient de réparer. L'obscurité du récit de l'auteur des Chroniques n'est-elle pas la preuve évidente que nous n'avons pas là une tradition bien sûre, mais une conclusion dogmatique ? Dans quelle mesure une confusion entre Jéhojakim et Jéhojachin a-t-elle pu contribuer à la formation du récit des Chroniques, cela reste douteux.

» Dans tous les cas, il paraît dès à présent très vraisemblable que Daniel I : 1, 3, pour le fond, a été pris à 2, Chr., XXXVI. Mais où l'auteur de Daniel a-t-il puisé l'indication de « la troisième année du règne de Jéhojakim ? » Peut-être est-elle empruntée à 2 Rois, XXIV : 1 ; il y est question de trois années au bout desquelles Jéhojakim se révolta et fut puni. Ne peut-on pas admettre que l'auteur du livre de Daniel, ne poursuivant pas un but historique, ne mit pas non plus dans son livre le résultat de recherches historiques, et qu'il supposa, en prenant pour base de son histoire 2 Rois, XXIV : 1, que les prisonniers juifs, dont il voulait raconter l'histoire, avaient été déportés en la troisième année de Jéhojakim ? » (*Hist. crit.*, II, p. 655).

En dehors des critiques fantaisistes que nous venons de réfuter dans les notes, nous n'avons devant nous qu'un argument fondé sur une explication « de la différence du récit des Chroniques d'avec celui des Rois. » Kuenen a découvert que l'auteur des Chroniques a voulu que Joachim ne soit pas « demeuré impuni » et qu'il ne se soit pas « endormi avec ses pères. » Ainsi, l'auteur des Chroniques a voulu contredire le livre des Rois et montrer que ce monarque, infidèle à Jéhovah, a été châtié. Si l'auteur du livre des Chroniques avait eu ce dessein, il aurait eu là l'occasion d'être plus explicite qu'il ne l'est : il n'avait qu'à indiquer la réalisation de la prophétie de Jérémie relative aux tristes funérailles de ce roi. Il n'en a cependant pas parlé, et nous sommes en droit de conclure de ce silence que « l'obscurité du

Dans les deux passages visés par Kuenen, il se contente de prédire que le cadavre de Joachim restera sans sépulture. Or, ni les Rois ni les Chroniques ne disent rien qui donne à penser que cette prophétie ne s'est pas accomplie (voy. p. 309).

récit » de cet auteur ou plutôt son laconisme prouve que nous avons, dans le peu qu'il dit, une « tradition très sûre » et non une « conclusion dogmatique. »

Kuenen se demande ensuite « dans quelle mesure une confusion entre Joachim et Joachin a pu contribuer à la formation du récit des Chroniques. Mais on ne voit pas trop pour quel motif il se pose cette question, si ce n'est pour nous donner un spécimen des procédés bizarres de la critique rationaliste. Au lieu de commencer par prouver qu'il y a eu confusion, cette critique savante se contente de l'imaginer, de la rêver, et puis elle se demande comment cette confusion — qui n'existe pas — a contribué à la formatiou d'un récit dans lequel elle ne se trouve pas. C'est un procédé très hypercritique, amusant même, si l'on veut, mais aucunement concluant. D'ailleurs, dans le cas présent, Kuenen reconnaît que le rapport qu'il suppose entre une cause imaginaire (la confusion) et l'effet (la formation du récit des Chroniques) est « douteux. »

Ce doute ne l'empêche pas toutefois de conclure que « dans tous les cas, il paraît, dès à présent, très vraisemblable que Daniel I : 1, 2, pour le fond, a été pris à 2 Chr., XXXVI. » Ainsi Daniel aurait emprunté le récit de la prise de Jérusalem, dans la troisième année de Joachim, au récit des Chroniques où il ne se trouve pas, et où il n'est question que de la déportation qui eut lieu, dans sa onzième année, du roi Joachin son fils; lequel fut emmené à Babylone avec les vases sacrés pris trois mois auparavant sous le règne de son père. Mais alors pourquoi le pseudo-Daniel n'aurait-il pas tout simplement adopté le récit du livre des Chroniques? Que lui importait que la captivité de son héros eût commencé la troisième année de Joachim ou la onzième? Pourquoi n'aurait-il pas dit que ses compagnons et lui furent déportés avec le roi Joachin? Ces points d'interrogation suffisent pour repousser les assertions fantaisistes et les conjectures impertinentes de la critique rationaliste. Tout montre, d'ailleurs, que les récits de Daniel et des Chroniques ont un objet différent. Kuenen le comprend, au fond, et, pour justifier la transformation imaginaire du récit des Chroniques, il nous apprend qu'il a découvert que son Daniel a puisé « l'indication de la troisième année du règne de Joachim » dans le passage du livre des Rois où il est dit que ce roi se révolta après « trois années » de vassalité. Nous n'insisterons pas pour montrer qu'il faut être bien en peine de fournir des arguments sérieux, pour en venir à imaginer de pareils quiproquos. Toutefois, continuant

encore son ascension dans l'absurde, Kuenen en vient à dire que « l'auteur ne poursuivant pas un but historique (quand avez-vous prouvé cette autre fausse légende ?) ne se préoccupe pas non plus de mettre dans son livre le résultat des recherches historiques. » Mais c'est là un raisonnement qui ne dit pas grand chose : le conséquent n'est que la répétition de l'antécédent qui n'a jamais été prouvé. Kuenen aurait dû d'ailleurs nous dire pourquoi le romancier n'aurait pas pris un point de départ qui lui était indiqué par le livre des Rois et par les Chroniques? Ce pseudo-Daniel ne devait-il pas même, dans l'intérêt du but qu'on lui suppose, chercher à donner à son récit une base historique, vu surtout que rien n'était plus facile ? Il n'avait qu'à dater sa déportation de la onzième année du règne de Joachim et la faire rentrer dans celle de Joachin qui eut lieu l'année même de la mort de son père. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il racontait des événements tout différents. Ainsi, cette fausse légende du rationalisme va rejoindre les autres de même acabit qui composent son répertoire.

Balthasar et Darius le Mède. — Les rationalistes allèguent aussi contre le livre de Daniel des difficultés relatives aux règnes de Balthasar et de Darius le Mède. Ils concluent des obscurités ou des lacunes de l'histoire, que les personnages qui figurent dans ce livre ne sont pas historiques. Daniel, disent nos adversaires, parle de deux rois entièrement inconnus ; il raconte que « la monarchie de Babylone fut remplacée par celle des Mèdes et Belsatzar par Darius le Mède ; » le dernier roi de Babylone, Balthasar, est introduit sous un nom différent de celui qu'il porte chez les historiens profanes ; de plus, Daniel donne ce roi comme fils ou descendant de Nabuchodonosor, et cependant les historiens le représentent comme n'appartenant pas à la race royale ; l'auteur du livre de Daniel se trompe également au sujet de la mort de ce roi : un contemporain n'aurait pas ignoré les faits relatifs à la défaite de Nabonid et à la prise de Babylone par Cyrus ; il ne nous aurait pas transmis un récit aussi différent de celui de Bérose et d'Abydène ; il parle enfin d'un Darius le Mède et ce roi est inconnu dans l'histoire profane ; d'un autre côté, il ne dit rien des règnes d'Evil-Mérodach et de son beau-frère Nériglissor. On conclut donc de cet exposé qu'un vrai Daniel n'aurait pas ainsi méconnu l'histoire des Babyloniens et n'aurait pas accumulé autant d'affirmations bouleversées par les meilleurs témoignages.

Sources des difficultés. — Les difficultés proviennent de deux

causes : 1° du manque de documents relatifs aux deux successeurs immédiats de Nabuchodonosor ; 2° de ce qu'on ne lit pas les textes bibliques ou qu'on les fausse pour les plier à des renseignements que les Grecs nous ont transmis et qui se rapportent à des faits tout différents.

1° Une cause des difficultés que nous avons en vue doit donc être attribuée à l'insuffisance des moyens dont nous disposons. Les historiens profanes ne nous ont pas laissé des annales des Babyloniens ; et il est assez difficile de mettre ces écrivains d'accord entre eux au sujet des faits dont ils nous ont conservé le souvenir. Nous ne possédons que des récits tronqués, des fragments d'écrits dont les auteurs appartiennent à des nations différentes ; et c'est à peine si nous y trouvons une histoire abrégée des empires situés sur les bords du Tigre et de l'Euphrate. A travers tant de siècles, cette histoire n'est arrivée jusqu'à nous que dans un certain désordre. Il a suffi, par exemple, de quelques surnoms donnés à un même personnage pour amener une grande confusion et faire de leur histoire un écheveau très embrouillé. C'est ainsi que, dans le cas dont nous nous occupons, le livre de Daniel offre deux énigmes provenant de ce que deux rois, pour une cause que nous expliquerons, ont porté deux noms différents, et que, pour des raisons qui leur sont propres, les écrivains profanes ont adopté un de ces noms, tandis que Daniel a conservé et mentionné l'autre. Il en est résulté que, après avoir brillé d'un vif éclat, les noms de Balthasar et de Darius le Mède s'enveloppèrent bientôt de ténèbres et qu'ils furent oubliés à ce point que l'on a essayé de les identifier avec des rois tout différents ;

2° Une autre cause d'erreur est due à la mésintelligence ou à une fausse interprétation des textes bibliques. On fait dire à Daniel ce qu'il ne dit pas. Il parle, il est vrai, du meurtre de Balthasar ; mais il ne dit nulle part que cette catastrophe fut amenée par l'entrée de Cyrus à Babylone ; il n'a jamais dit que Balthasar, fils de Nabuchodonosor, fut le dernier roi chaldéen de cette ville. Daniel nous apprend qu'un Mède succéda à Balthasar ; mais il ne nous dit pas que ce fut un *roi* des Mèdes et qu'il devint roi des Chaldéens par un droit de conquête. Ceux qui prêtent ces opinions à Daniel font de son récit une énigme insoluble, une espèce de problème inexplicable proposé à l'exégète et à l'historien. Toute la difficulté vient, en effet, du double préjugé d'après lequel on s'imagine : 1° que Balthasar fut le dernier roi de Babylone ; 2° qu'un Mède ne put être roi de cette

ville qu'après la conquête qui en fut faite par Cyrus. Or, ces deux assertions sont complètement fausses. Elles jettent le trouble et la confusion dans l'histoire des dernières années de l'empire chaldéen.

D'un autre côté, il faut reconnaître que les Juifs n'ont pas conservé la tradition relative aux rois babyloniens. Après la Captivité, ils s'occupèrent peu de l'histoire de ces souverains : ils avaient d'autres soucis. Absorbés par leurs luttes avec les rois perses et macédoniens, par leurs querelles intestines et par leurs démêlés casuistiques, ils oublièrent bientôt l'histoire de la Babylonie du temps de l'exil. Plus tard. nul ne fut en état de soulever un coin du voile épais qui répandait la nuit sur les derniers rois de la Chaldée.

Les Juifs fixés en Egypte cherchèrent bien sans doute à mettre en harmonie l'histoire sacrée et l'histoire profane. Mais ils ignoraient beaucoup de faits relatifs à l'histoire babylonienne ; les successeurs de Nabuchodonosor avaient laissé un faible souvenir dans la mémoire de ces lettrés, de sorte qu'ils ont quelquefois fait des rapprochements sans critique (1). La connaissance des événements historiques du temps de la monarchie chaldéenne était si confuse, l'histoire des rois de Perse était elle-même devenue tellement embrouillée, que Josèphe confond Darius Nothus avec Darius Codoman vaincu par Alexandre. Dans des temps plus rapprochés de nous, les Juifs de la Grande Chronique (*Seder Olam Rabba*) ne connaissent d'autres rois de Perse que ceux dont parle l'Ecriture. Ne comprenant pas que Daniel ne s'est pas proposé de donner une prophétie historique détaillée de la monarchie persane, ils en sont venus à ne donner à cette monarchie qu'une durée de trente-quatre ans de Darius d'Hystaspe à Alexandre.

Mais d'un autre côté, un trop grand nombre de récits de provenance grecque ont été la source d'une fausse tradition, d'une fausse exégèse des textes de Daniel relatifs à Balthasar et à Darius le Mède. Cédant, en effet, à la préoccupation de faire concorder ces textes avec des sources grecques, Josèphe qui est d'ordinaire un historien sérieux, a étrangement brouillé et confondu

(1) Ainsi le traducteur grec (des Septante) du livre de Daniel, traducteur qui vivait vers l'époque des Machabées, a si peu compris le récit des événements racontés par le prophète (V, 31), qu'il traduit ce passage ainsi qu'il suit : « et *Artaxerxès*, le Mède, reçut le royaume. » A-t-il pensé à Artaxerxès Longuemain ? Ce n'est pas probable. Mais alors dans quel but ce nom est-il substitué à celui de Darius ?

les règnes de ces rois. Ne pouvant puiser tous les renseignements qui lui étaient nécessaires dans la Bible ou dans la tradition de son peuple, il voulut se guider par les récits des historiens profanes. Mais la lecture de ces écrits imbiba son esprit de préjugés et d'erreurs. Après avoir embrouillé les textes relatifs à la première campagne de Nabuchodonosor (voy. p. 314, 317), il n'a pas mieux réussi, lorsqu'il a voulu coordonner les textes sacrés et profanes qui ont trait aux successeurs immédiats de ce roi. Il s'est laissé conduire à travers ce dédale de récits incomplets et d'assertions contradictoires par certaines analogies de situations, par le sentiment plus ou moins exact de quelques ressemblances. Xénophon a surtout contribué à dérouter l'historien juif en lui apprenant que Cyrus avait conquis Babylone pour le compte du roi des Mèdes, son suzerain. La confusion qui embarrasse les chronologistes, les historiens et les exégètes est due en grande partie à Josèphe. Il a exercé sur les récits historiques des chapitres V et VI de Daniel une influence pernicieuse : il a tout mêlé, et, grâce à lui, la question qui était si simple va devenir très compliquée.

De Saulcy qui a très bien constaté ce fait, s'exprime ainsi à ce sujet : « Josèphe, à qui revient de droit le reproche d'avoir tellement embrouillé les faits, qu'il est bien difficile aujourd'hui de démêler la vérité, Josèphe dit, sans hésiter, qu'après la mort de *Labosordach*, fils de *Niglissar*, dont le règne ne fut que de neuf mois, la royauté passa à *Baltasar*, qui est appelé *Naboandel* par les Babyloniens. C'est à lui que *Cyrus* et *Darius*, rois des Mèdes, déclarent la guerre. C'est lui qui eut, dans un festin, la vision que Daniel fut chargé d'expliquer. Il fut pris lui-même à la prise de la ville par les troupes de Cyrus, après avoir régné dix-sept ans.

» On le voit, il n'y a pas de doute possible sur l'identité de *Nabonadios* de Ptolémée et du *Naboandel* de Josèphe, mais l'identité de ce Naboandel avec le Baltasar de l'Ecriture sainte est insoutenable. En effet, le *Baltasar*, au dire de Daniel, a été tué dans la nuit même de son festin, *Naboandel* a été fait prisonnier par Cyrus ; voilà tout ce qu'en ose dire Josèphe. Ce qui le fait hésiter, c'est la certitude que son *Naboandel* n'est pas mort à la prise de Babylone, que *Baltasar* est mort dans la nuit même du festin, enfin que *Darius* le Mède a régné sur Babylone après Baltasar. Tous ces faits étaient facilement explicables sans l'intervention d'un roi mède du nom de Darius ; tandis que ce roi une fois inventé, il n'y a plus moyen de se tirer d'embarras qu'en entassant hypothèses sur hypothèses. » (*Loc. cit.*, p. 130, 131.)

Légende de Josèphe. — Comme sous Nabonid, dernier roi chaldéen de Babylone, cette ville fut prise par Cyrus ; Josèphe a supposé que Nabonid est le Balthasar de Daniel (*Antiqq.*, X, XI, 2) et que ce roi fut tué, à cette époque, à la suite du siège, dans un festin. L'historien juif se laissa ainsi guider par une analogie trompeuse. Cette supposition était fausse et l'identification de Nabonid avec Balthasar est aussi complètement erronée.

Telle est, en effet, la légende de Josèphe. Après avoir dit qu'Abilamarodach (dont le règne aurait duré dix-huit ans) succéda à Nabuchodonosor et que la couronne passa ensuite à Niglissar (qui serait resté quarante ans sur le trône) et à Labosordach, qui aurait été détrôné par Balthasar, lequel, parmi les Babyloniens, portait le nom de Naboandel, Josèphe ajoute : « Cyrus, roi des Perses, et Darius, roi des Mèdes, lui déclarèrent la guerre et l'assiégèrent dans Babylone. Il arriva pendant le siège une chose extraordinaire et surprenante, etc. » Ici, Josèphe raconte l'histoire du festin décrit dans le livre de Daniel ; et il poursuit en ces termes : « Peu de temps après, la ville fut emportée par Cyrus roi de Perse, et Balthasar fut fait prisonnier. Ce fut sous son règne, qui dura dix-sept ans, que Babylone fut prise et que finirent en sa personne les successeurs de Nabuchodonosor. Darius qui, conjointement avec Cyrus dont il était parent, détruisit l'empire des Babyloniens, était âgé de soixante-deux ans lorsqu'il se rendit maître de cette ville. Il était fils d'Astyage à qui les Grecs ont donné un autre nom. » (*Antiqq. juives*, liv. X, chap. XI, 2 et 3.)

Ainsi, Josèphe a mis arbitrairement la mort de Balthasar à la chute de Babylone, et de la sorte il a identifié ce roi avec Nabonid, dernier roi chaldéen de cette ville. Voici le raisonnement qui a conduit Josèphe à ce résultat : Balthasar a été tué dans un festin à la suite de la fameuse vision qui lui annonçait que son empire serait donné aux Mèdes et aux Perses ; donc, il a été tué à la prise de Babylone.

Mésintelligence de la prophétie relative à un Mède et à un Perse qui doivent contribuer à la ruine de la monarchie chaldéenne — Nous verrons dans notre Commentaire sur les versets 25-28 du cinquième chapitre, que cette prophétie de Daniel n'a pas été fouillée dans tous les sens. On n'a tenu compte ni du mot *u-farsin* (*et scindentes, et dividentes*) et du vrai sens du verbe *faras* (il a brisé, divisé), qui indiquent des « scissions, » des « divisions, » ni de la double signification des mots *Madaï u-Faras* qui indiquent tout à la fois « un Mède et un Perse » et

les « Mèdes et les Perses. » Puis, on a supposé que tous les événements qui se sont énoncés dans ce texte ont suivi immédiatement. Cependant, Daniel se contente de nous apprendre que « cette même nuit Balthasar fut tué » et que « Darius le Mède reçut le royaume » (V, 30, 31). Dans le verset qui se trouve aujourd'hui au chapitre XIII, 65, mais qui doit être mis à la suite du verset 31 du chapitre V, — nous le montrerons plus loin (§ XXI), — Daniel montre le Perse dans le lointain, en ajoutant : « Et le roi Astyage fut réuni à ses pères et Cyrus le Perse reçut ou prit (παρέλαβε) son royaume. » Il est certain, du reste, que les mots *Madai* et *Faras* indiquent simplement la Médie et la Perse. Daniel (XI, 1) désigne toutefois Darius par l'épithète de *ham-Madai* (le Mède) ; ailleurs il indique expressément le désorganisateur [Darius le Mède, V, 31] et le destructeur [Cyrus le Perse, VI, 28] de l'empire chaldéen. En résumé, Daniel se contente d'indiquer la Médie et la Perse qui ont produit les deux instruments dont Dieu se servira pour désorganiser et pour ruiner la monarchie chaldéenne. Les deux expressions du texte peuvent tout aussi bien désigner deux individus, un Mède et un Perse, que des Mèdes et des Perses. Rien ne montre que Daniel ait eu uniquement en vue l'ensemble des armées qui conquirent Babylone. Si l'on ne s'est pas arrêté au sens premier et fondamental, c'est parce qu'on a lu Daniel avec la préoccupation d'y trouver le récit de la conquête immédiate des armées médo-perses sous Cyrus.

Toutefois, cette partie de la prophétie que nous mettons en relief a été très bien reproduite — mais attribuée à Nabuchodonosor — dans une légende qu'Abydène nous a conservée et qui annonce les révolutions qu' « un Mède, jadis la gloire de l'Assyrie, » et un « Mulet venu de Perse » devaient causer dans l'empire babylonien. Voy. notre Commentaire, ch. V.

En somme, Daniel a vu, par une inspiration surnaturelle, dans l'inscription de la salle du festin, que des « divisions » allaient bientôt se produire à Babylone ; que la royauté serait « brisée, divisée ; » et qu'un Mède (Darius) et un Perse (Cyrus) profiteraient de cette anarchie pour s'élever sur le trône de cette ville, de sorte que, finalement, les Mèdes unis aux Perses s'empareraient de l'empire assyro-chaldéen. Mais avant la catastrophe finale, il devait y avoir de grandes brouilleries dans l'Etat, des agitations oligarchiques qui amenèrent un Mède, un des grands dignitaires, sur le trône. Cette usurpation « brisa, divisa, » en effet, la lignée divine des rois chaldéens qui disparut complètement lorsqu'un Perse (Cyrus) eut détrôné Nabonid. Ce dernier

roi de Babylone avait d'ailleurs succédé à Laborosoarchod, fils de l'usurpateur, qui, après avoir profité de l'irrégularité dans la transmission du pouvoir suprême, fut bientôt massacré par les Babyloniens indignés de ses vices ou de ses cruautés ou plutôt désireux de rétablir le sceptre dans les mains d'un Chaldéen. Daniel a prédit ces révolutions de palais qui ne devaient rien offrir de favorable à la consolidation de la monarchie chaldéenne. Le premier acte de ce drame se passa dans la nuit même où une main invisible, glaçant d'effroi l'âme de Balthasar, lui dicta son arrêt de mort, au moment où, dans un splendide festin donné à toute sa cour, il se laissait aller au torrent de ses joies désordonnées et sacrilèges.

Mais ne tenant pas compte de tous ces détails de la prophétie de Daniel et précipitant les événements qui se sont déroulés dans la suite, Josèphe et ceux qui l'ont suivi font dire à Daniel que, la nuit même où Balthasar vit les doigts qui écrivaient sur la muraille le sort destiné à la royauté chaldéenne, Babylone fut prise par Cyrus, de sorte que, au moment même où Balthasar fut tué, le royaume des Chaldéens fut livré aux Mèdes et aux Perses. Or, le texte n'indique d'abord qu'un Mède ou des Mèdes et ne marque pas l'époque de l'avènement du Perse que devaient suivre des Mèdes et des Perses. D'un autre côté, Daniel parle seulement d'un Darius de la *race* des Mèdes; on en a fait un *roi* des Mèdes et on a prétendu que ce Darius était le dernier monarque du royaume des Mèdes. Josèphe en a fait un fils d'Astyage et il l'identifie avec un Cyaxare II, imaginé par Xénophon; et supposant que ce roi de roman fut associé à Cyrus par la conquête de Babylone, il ajoute : « Babylone fut prise par Darius, fils d'Astyage, qui a un autre nom parmi les Grecs » (*Ibid.*). Il est résulté de cette manière de voir que le dernier roi chaldéen de Babylone (Nabonid, Labynet) avait été massacré par les Mèdes et les Perses au milieu d'un somptueux festin qu'il célébrait follement pendant que l'ennemi pénétrait dans Babylone par le lit de l'Euphrate détourné. En attribuant ce mélange imaginaire à Daniel, on le met en opposition avec Bérose, qui enseigne que Cyrus battit et fit prisonnier Nabonid et lui assigna pour demeure la Carmanie où il passa le reste de ses jours. Il a fallu ensuite introduire entre Nabonid et Cyrus un roi des Mèdes coopérateur de Cyrus dans le siège de Babylone. On a ainsi tout mêlé, tout confondu, et on a introduit le gâchis dans le livre de notre prophète. On est donc obligé d'abandonner Josèphe. C'est surtout dans cette matière qu'il faut le lire avec

précaution et se souvenir de ce mot de Blondel : *Moneo Josephum cum judicio esse legendum.* En effet, dans cette partie de son livre, cet écrivain juif ne parle pas en historien qui expose le récit biblique ou qui transmet une tradition juive : c'est un système qu'il propose, une légende qu'il fabrique, une paraphrase inexacte du texte dans laquelle il introduit un complément arbitraire qui donne au passage une détermination qu'il n'a pas, en lui faisant dire que la prise de Babylone vint immédiatement après la mort de Balthasar. Mais cette fausse indication, ce lapsus de Josèphe a suffi pour jeter dix-huit siècles de ténèbres sur ces deux chapitres de Daniel.

Méthode. — Faisons donc abstraction des rapprochements imaginés par Josèphe, des rapports qu'il a établis entre le meurtre do Balthasar et l'entrée de Cyrus à Babylone. En lisant le texte avec ces associations d'idées préconçues, on le fausse ; il convient de le lire sans parti pris. Il suffit de laisser parler Daniel et de lui permettre de creuser lui-même ce terrain encombré d'hypothèses absurdes, de systèmes en l'air ; il parvient ainsi lui-même facilement à mettre au jour le trésor enfoui sous de nombreux siècles d'oubli et d'ignorance. Les auteurs auraient, en effet, évité diverses fausses pistes, s'ils avaient plus strictement suivi le texte de l'écrivain sacré, sans y introduire leurs fantaisies. Laissons donc parler ce prophète et ne lui faisons pas dire ce qu'il ne dit pas : il ne dit pas que Balthasar fut le dernier roi de Babylone et qu'il fut tué à la prise de cette ville par Cyrus ; n'introduisons pas cela dans le texte. Il dit que Balthasar était le « fils » de Nabuchodonosor ; n'imitons pas ces critiques qui invitent Daniel à changer d'opinion, qui lui expliquait son texte, qui le lui interprètent de façon à transformer le « fils » en « petit-fils, » en « descendant » du grand roi des Chaldéens. Ce n'est que de la sorte qu'on ramènera l'exégèse à

(1) Josèphe a transformé Balthasar, fils de Nabuchodonosor, en « petit-fils » de ce roi ; et la reine qui intervient au festin devient « l'aïeule » de Balthasar. Nous ne disons rien des dates fournies par cet historien au sujet des règnes d'Evilmérodach et de Nériglissor, qui auraient duré dix-huit et quarante ans. Ces dates ne peuvent s'accorder ni avec le Canon de Ptolémée, ni avec Bérose, ni avec la durée que les écrivains sacrés donnent à la période de l'exil. Il n'est pas possible, en effet, d'accorder la moindre confiance à cette chronologie de Josèphe. D'après son compte, il faudrait reculer la prise de Babylone par Cyrus jusqu'en 488. Or, nous savons que cet événement eut lieu en 538.

des faits certains et qu'on mettra un terme aux diverses conjectures arbitraires qui jettent le trouble dans le livre et dans l'intelligence des lecteurs.

Résultat. — La lecture de ces textes nous conduit à une idée tout à fait lumineuse pour l'histoire des deux successeurs immédiats de Nabuchodonosor. Les faits constatés dans le livre de Daniel sont les suivants : Balthasar, fils et successeur de Nabuchodonosor, est massacré dans un festin et un Mède lui succède. Nous verrons, d'autre part, que le successeur de Nabuchodonosor se nommait aussi Evilmérodach et que ce roi, massacré par des conspirateurs, eut pour successeur son beau-frère Nériglissor. Lorsque nous aurons compris que ce dernier personnage était « de la race des Mèdes, » les données de Daniel nous apparaîtront dans une concordance parfaite avec celles des historiens profanes. Les documents que nous possédons suffisent pour nous faire admettre que Balthasar n'est autre qu'Evilmérodach et que Darius avait pris le nom assyro-chaldéen de Nériglissor. Voilà la vérité, elle ne sera pas difficile à démontrer. Nous lèverons ainsi le sceau d'un texte qui est depuis si longtemps le tourment des savants (*crux interpretum*). Cette identification éclaire, en effet, la question d'une vive lumière et change du tout au tout l'aspect des choses. Elle nous amène à renverser l'optique de l'histoire de fantaisie de Josèphe.

Ces réflexions que nous a suggérées la lecture des textes de Daniel et que nous venons d'exposer en abrégé sont loin, du reste, d'être entachées de cette nouveauté qu'on pourrait leur supposer tout d'abord. Elles sont consacrées en principe dans l'enseignement de Daniel conforme aux textes de Bérose et de Mégasthène. Pour répondre, d'ailleurs, à un parti pris qui repousse tout ce qui paraît nouveau dans l'interprétation des textes bibliques et qui cherche des nouveautés là où précisément il n'y en a pas, je commence par reconnaître que cette interprétation est partagée par des exégètes et par des historiens ou des chronologistes qui ne sont pas sans valeur. Parmi ces écrivains qui soutiennent l'identité de Balthasar et d'Evilmérodach, nous citerons : Hoffmann (*Die 70 Jahre des Jeremia*, p. 44 et ss. ; *Weis. sag. und Erfüll*, I, p. 296), Hævernick (*Neve krit. Untersuch*, p. 72 et ss.), Fuller, Scheuchzer (*Assyrische Forschungen*), Œhler, [*Thol. Litt.* 1842, p. 398] Kliefoth, Hupfeld (*Exercitationes Herodotianæ*), Wolf, Zündel, Kranichfeld, Zœckler, Keil, Rœckerath (*Biblische Chronologie*, 1865), etc Nous pouvons adjoindre à ces noms ceux de Marsham, Bouhier, Niebuhr, [*Assur und Babel* p. 91 et

ss.], Westcott (*Canon Ægypt. chron.*, secul. 18; — Du Pin, *Biblioth. des Histor.*, tom. II, pp. 812, 813).

Nous nous contenterons toutefois d'exposer ici les sentiments de Court de Gebelin, de Larcher et de de Saulcy, qui ont soutenu avec raison que Balthasar est Evilmérodach, le fils et le successeur immédiat de Nabuchodonosor, et qu'un espace de temps d'une vingtaine d'années (21 ans) se place entre la mort de Balthasar et l'occupation de Babylone par Cyrus. C'est dans cet esprit que nous allons mettre sous les yeux de nos lecteurs des thèses qui coïncident avec notre propre sentiment et que nous sommes heureux de citer. Faisons d'abord connaître le travail de Court de Gebelin, qui a paru en 1781, et qui s'est égaré dans de gros volumes de ce polygraphe. Ce savant détermine ainsi « les objets à démontrer » : 1° Que le Belsasar de Daniel est l'Evilmérodach du Canon astronomique ; 2° que Darius le Mède est Nériglissar ; 3° que Nabonid était petit-fils de Nabuchodonosor « (*Le Monde primitif*, tom VIII, ou *Dissertations mêlées*, tom. I, p. 86). Il établit ainsi qu'il suit la parfaite harmonie qui existe sur ces trois points entre l'histoire sacrée et l'histoire profane :

« PREMIER ACCORD. *Belsasar est fils de Nabuchodonosor et le même qu'Evil-Merodach.* Evil-Merodach, nous dit Bérose, fut fils et successeur de Nabuchodonosor. C'était un prince indigne de son rang : il se conduisait (*anomós kai aselgós*) *sans foi ni loi* ; aussi est-il surnommé *Evil* ou l'Insensé (1). S'étant ainsi rendu insupportable à ses sujets, il fut tué dans un festin par son beau-frère Neriglissar, après deux années de règne, c'est-à-dire dans sa troisième année commençante, et son beau-frère lui succéda. Voilà donc autant de caractères qu'il faut retrouver dans Belsasar.

» *Belsasar réunit complètement tous ces caractères.* Belsasar est constamment appelé fils de Nabuchodonosor : il est représenté comme un prince indigne de son sang : il est tué dans un festin qu'il donne aux seigneurs de sa cour. 1° Il est fils de Nabuchodonosor. C'est la qualité que lui donne trois fois la reine dans le Ve chapitre de Daniel. Ce prince la prend lui-même ; et Daniel lui dit aussi : « Et vous, Belsasar, vous qui êtes son fils (parlant de Nabuchodonosor), etc. » De plus, les Juifs de Babylone écrivant à ceux de Jérusalem, cinq ans après la prise de cette ville, et leur envoyant de l'argent pour offrir des sacrifices en leur nom, leur disent (Baruch, I, 11, 12) : « Priez pour la vie de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et pour la vie de Bel-

(1) Cette étymologie tirée de l'hébreu est inexacte. D'après l'assyrien archaïque, ce nom signifie « Fils de Merodach. ».

sasar, son fils, etc. » 2° Belsasar était un prince indigne du haut rang auquel l'avaient appelé sa naissance et les vertus [?] de ses ancêtres. Daniel nous l'apprend dans ce chapitre V où il explique les caractères tracés sur la muraille par la main prophétique..... » (*Ibid.*, p. 86, 87). Court de Gebelin s'en remet à ce même chapitre pour prouver que Belsasar fut tué dans un festin ; et il passe au

« SECOND ACCORD. *Darius le Mède et Nériglissar sont le même personnage*. Nériglissor ou plutôt *Neri-gal-assar* (1), succède, selon les historiens profanes, à Evilmérodach qu'il avait assassiné (2), quoiqu'il en eût épousé la sœur ; il n'était ni du sang royal, ni babylonien : pour se soutenir dans son usurpation, il fit la guerre aux Mèdes et aux Perses ; et cette guerre pendant laquelle il perdit la vie dans un combat ne finit que par la ruine de l'empire babylonien, vingt-un an après que Nériglissar fut monté sur le trône : d'ailleurs, ce prince ne régna que quatre ans :

» *Darius le Méde réunit tous ces caractères.* Darius le Mède réunit et réunit seul tous ces caractères de la manière la plus sensible. Darius le Mède est successeur de Nabuchodonosor, d'un prince mis à mort dans un festin. Il est étranger au sang royal et à la nation ; à lui commence une guerre qui dure vingt-un ans, et qui finit par la ruine de l'empire. C'est ce que nous allons prouver. Les trois premiers sont déjà établis par tout ce qui précède. Ce que nous devons prouver, et qui décide hautement de la personne de Darius le Mède, c'est qu'il était ennemi et non ami de Cyrus, par conséquent qu'on ne peut voir en lui Cyaxare, oncle de ce dernier prince, et qui remplaça le dernier roi de Babylone.

» 1° Daniel introduit sur la scène l'Ange du royaume de Babylone, et lui fait dire (XI, 1) : « Dès la première année de » Darius de la race des Mèdes, j'ai travaillé pour l'aider à s'éta» blir et à se fortifier dans son royaume : Le Prince du royaume » des Perses m'a résisté. »

» Darius le Mède était donc en guerre avec les Perses : ce n'était donc pas ce prince mède, oncle de Cyrus, auquel celui-ci céda, dit-on, Babylone pour le reste de ses jours ; c'était donc

(1) L'analyse de ce nom est inexacte : *Nergal-sar-ussur* signifie : (dieu) Nergal, protège le roi !

(2) Du moins l'assassinat fut le fait de conspirateurs qui donnèrent la couronne à ce prince.

le Mède qui ayant usurpé le royaume de Babylone, occasionna une guerre entre les Babyloniens et les Perses, qui finit par la ruine de l'empire babylonien. On ne peut donc voir en lui que le Mède Nériglissar.

2° Ce qui est encore plus remarquable, et que personne n'a observé, c'est que Daniel compte entre le commencement du règne de ce prince, de Darius le Mède à la prise de Babylone, vingt-un ans, précisément le même espace de temps que le Canon de Ptolémée admet entre Nériglissar et la prise de Babylone. « Le prince (l'Ange) du royaume des Perses m'a résisté vingt-un jours. » Or, tout le monde sait qu'un jour est un an dans le style prophétique. Voilà donc vingt-un ans entre les commencements de Darius le Mède et la prise de la ville. Il ne peut donc être en aucune manière Cyaxare, oncle de Cyrus. Ainsi croulent tous les systèmes imaginés jusqu'ici pour déterminer quel était ce prince entre les successeurs de Nabuchodonosor. Le système qui avait rencontré le vrai, comme par hasard et sans qu'on put le démontrer, en acquiert une force absolument nouvelle. » (*Ibid.*, p. 89, 90).

» Troisième accord. *Le dernier roi de Babylone est petit-fils de Nabuchodonosor; il n'est tué ni à Babylone ni ailleurs.* Enfin le royaume de Babylone ne devait périr que sous le règne du petit-fils de Nabuchodonsor (1), et ce prince loin d'avoir été tué à la prise de Babylone, n'était pas même de cette ville. Deux caractères décisifs et sur lesquels règne l'accord le plus parfait entre l'histoire sacrée et la profane : ce que personne n'avait vu et que nous allons démontrer.

» 1° Nous avons déjà rapporté les passages d'Esaïe et de Jérémie, qui déclarent que l'empire serait détruit après les règnes du fils et du petit-fils de Nabuchodonosor, Or, Nabonadius était ce petit-fils, même selon les historiens profanes. Hérodote qui l'appelle Labynit dit qu'il était fils du roi qui avait épousé Nitocris, et ce roi est Evilmérodoch ou Belsasar. Bérose l'affirme également; car il dit que ceux qui avaient mis à mort Laborosoarchod choisirent pour roi Nabonnêd (*tini tôn ek Babylônos*) un de ceux de (la *Maison* de) Babylone, et qui était, ajoute-t-il de la conspiration (2).

(1) Voyez plus loin la discussion des textes relatifs à ce passage.

(3) Nous examinerons à notre tour les diverses preuves de cette thèse, et nous arriverons à une solution qui met en harmonie les passages des prophètes et les textes des historiens profanes.

» 2° Les historiens profanes nous apprennent que ce dernier roi ayant perdu une bataille contre Cyrus, se réfugia dans Borsippe, et qu'il n'était point dans la ville de Babylone quand Cyrus l'assiégea. Mais l'histoire sacrée s'accorde en cela avec la profane. Jérémie y est exprès : voici comment il s'exprime (ch. LI, 29, 30, 31) : « Toute la terre sera dans l'émotion et » dans l'épouvante, parce que le Seigneur appliquera sa pensée » contre Babylone pour rendre ce pays désert et inhabité. Les » vaillants hommes de Babylone se sont retirés du combat, ils » sont demeurés dans les places de guerre (*après la bataille » perdue*), toute leur force s'est anéantie : ils sont devenus » comme des femmes; leurs maisons ont été brûlées et toutes » les barres en ont été rompues. Les courriers rencontreront les » courriers, et les messagers se rencontreront l'un l'autre, pour » aller dire au roi de Babylone que sa ville a été prise d'un bout » à l'autre; que l'ennemi s'est emparé des gués du fleuve, qu'il » a mis le feu dans les marais, et que tous les gens de guerre » sont dans l'épouvante. »

» Pouvait-on exprimer d'une manière plus énergique que le roi de Babylone n'était pas dans cette ville lorsqu'elle fut prise, et qu'il n'en apprit la nouvelle que par les courriers qu'on lui expédia l'un sur l'autre?

» Il est donc prouvé que Belsasar est le propre fils de Nabuchonosor, le même qu'Evilmérodach, et qu'il fut tué non au siège de Babylone, mais par son beau-frère.

» Que Darius le Mède est ce beau-frère ou Nériglissar qui commença la guerre contre Cyrus.

» Que Nabonadius était petit-fils de Nabuchodonosor et qu'il n'était pas à Babylone lorsqu'elle fut prise. » (*Ibid.*, p. 90-92).

De son côté, Larcher, traducteur d'Hérodote, écrivait, vers le même temps, les lignes suivantes : « Il paraît, par ce récit (du ch. V de Daniel), que le Balthasar de Baruch et de Daniel est l'Evilmérodach du quatrième livre des Rois, de Jérémie, de Bérose et de Mégasthènes, et l'Iluarodamus du Canon de Ptolémée. L'un et l'autre est fils de Nabuchodonosor; l'un et l'autre ne règne que trois ans, et l'un et l'autre est assassiné. Ces rapports ont paru si sensibles au chevalier Marsham (*Chronic.*, *Canon*., p 555), qu'il n'a pas balancé à regarder Iluarodamus, Evilmérodach et Balthassar, comme le même prince (*Trad. d'Hérodote*, 2e édit., t. VII, p. 174).

Au sujet de Darius le Mède que « les pères Poussines et de Tournemine ont supposé avoir été un roi de Médie quoiqu'ils

n'expliquent pas à quel titre il serait devenu roi de Babylone, » Larcher se demande à quel titre un Mède de nation put-il monter sur le trône des Chaldéens, à la suite d'une conspiration des grands du pays. Il tient aussi à savoir comment un prince sans crédit, sans troupes, sans puissance aurait pu se faire reconnaître pour roi des Babyloniens. Il répond ainsi à ces questions : « Nous serions toujours restés dans l'incertitude, sans le passage de Mégasthènes que j'ai ci-dessus rapporté. Cet historien raconte que Nériglissar avait épousé la sœur d'Evilmérodach. Toutes les difficultés s'applanissent ; la tyrannie d'Evilmérodach rend ce prince odieux à ses sujets. On conspire contre lui ; son beau-frère se met à la tête des conjurés et le tue. Nériglissar était étranger, et n'avait par lui-même aucun droit à la couronne. Mais le crédit qu'il avait acquis à la faveur de son mariage, l'ascendant que lui donnait le service qu'il venait de rendre à l'Etat, en le délivrant d'un tyran détesté, sa qualité d'époux d'une fille du grand Nabuchodonosor, étaient de puissants motifs qui devaient prévaloir sur les droits les plus légitimes. Ce prince est celui que le Canon nomme Nérégasolasorus. Telle était ma manière de penser avant que d'avoir lu ce qu'avaient écrit à ce sujet la plupart des Chronologistes. J'ai vu depuis avec plaisir que j'étais d'accord sur ce point avec Conringius et M. le président Bouhier. » (*Ibid.*, p. 176.)

De Saulcy a très bien vu aussi que Balthasar et Evilmérodach sont un seul et même roi. Quoique ce savant n'ait pas rendu bien compte de l'emploi des deux noms employés pour désigner le même personnage, il a du moins parfaitement compris qu'il faut identifier Balthasar et Evilmérodach (1). Je crois, dit-il, que l'explication de ce fait est renfermée toute entière dans la fréquence de l'emploi du surnom *Belsatzer* à Babylone. Ce surnom, une fois donné à *Eouil-mérodakh*, aura pu devenir beaucoup plus usuel que le nom propre lui-même qui était plus long à pronon-

(1) Pour expliquer la fréquence du nom de Belsatzar, le savant critique a cru, à une époque où l'assyriologie n'avait pas encore fait avancer l'étude des noms assyro-chaldéens, que le nom du roi *Belsatzer* était le même que le surnom de *Beltesatzer*. Il a été trompé par Cahen qu'il cite et qui dit : « *Belschaçar*, même signification que *Belteschatçar*. » D'ailleurs, la fréquence du nom de *Bel-sar-ussur* fût-elle démontrée, on n'expliquerait pas pour quel motif ce surnom aurait été donné à Evilmérodach. Les étymologies que Cahen donne du nom de Balthasar (prince de Bel, Bel a caché, conservé le trésor) sont de pure fantaisie (voy. p. 144, 147, 148).

cer (1). Il faut attribuer à cette seule cause, à mon avis, le silence absolu de Daniel sur le compte d'*Eouil-mérodakh*, dont il n'a pas une seule fois écrit le nom. Serait-il possible que Daniel, le familier, le favori de *Nabuchodonosor* ait pu se tromper sur le degré de parenté qui unissait ce monarque à son successeur *Belsatzer*, quand cette parenté était celle de père à fils ? Baruch se serait donc trompé aussi ? Ou bien Bérose et Mégasthènes se seraient entendus pour énoncer la même fable ? Tous les faits relatifs à l'histoire des quatre premiers (?) rois de Babylone ont donc été embrouillés à plaisir jusqu'ici, tandis que tous se coordonnent avec facilité et s'expliquent sans embarras, si l'on admet, ainsi que je propose formellement de le faire, que *Belsatzer* et *Eouil-mérodach* sont un seul et même prince » (*Recherches sur la chronologie*, etc., *Annal. de philos.*, etc., 1849, p. 184). Un peu plus loin (p. 186), il dit encore qu'il pense que le *Belsatzer* de Daniel « ne peut être qu'*Eouil-mérodakh.* »

Au sujet de Darius le Mède, de Saulcy n'hésite pas à reconnaître que « le dernier roi des Mèdes ne peut être confondu avec le Mède *Darius*, fils d'*Assuérus*, qui monta sur le trône à l'âge de 62 ans après la chute de Balthasar, au dire de Daniel » (*Ibid.*, p. 29). Puis, il ajoute : Daniel a-t-il dit quelque part que celui qu'il appelle *Darius le Mède*, fils d'*Assuérus*, fut le *roi des Mèdes* ? Point. Il se borne à dire qu'à Balthasar succéda Darius le Mède, fils d'Assuérus, et, pour monter sur le trône, ce trône dût lui être offert, car l'expression קבל, dont se sert l'écrivain sacré, ne s'entend que d'une chose *offerte* et que l'on *accepte* (*Ibid.*). Après avoir reconnu ce fait, de Saulcy s'égare à la suite de Scaliger et il oublie que Darius le Mède (Nériglissor) succède à Balthasar et il l'identifie avec Nabonid, un des conjurés qui donnèrent la mort à Laborosoarchod. Dès lors, celui-ci, qui ne régna que neuf mois, devrait être le Balthasar de Daniel. Nous réfuterons plus loin cette opinion. Pour le moment, nous allons montrer que Balthasar et Darius le Mède sont les deux successeurs immédiats de Nabuchodonosor et qu'ils s'identifient à Evilmérodach et à Nériglissor. C'est, en effet, la conclusion à laquelle nous arrivons en consultant les documents sacrés et profanes qui concernent le règne des deux premiers successeurs de ce roi.

Identité de Balthasar et d'Evilmérodach. — D'après les écrivains profanes, les deux premiers successeurs de Nabuchodonosor se nommaient Evilmérodach et Nériglissor. Le Canon mathématique nous donne la série : Nabokolassoros, Illoarodamos,

Nerikasolassaros (p. 299). Bérose nous apprend, de son côté, que Nabuchodonosor eut pour successeur Evilmérodach (dans *Josèphe*, c. Ap., liv. I) ou Evilmaluruch (dans Eusèbe, *Prépar.*, liv. IX, ch. XL), son fils. Il ajoute que ce prince régna deux ans et qu'il fut tué par Nériglissor, son beau frère, qui lui succéda. Mégasthène dit également que Nabuchodonosor eut pour successeur Evilmaluruch son fils qui fut tué par Nériglissar son parent (cité par Abydène dans Eusèbe, *Prépar.*, liv. IX, c. XLI).

On a dit que ce récit ne s'accorde en aucune façon avec celui de Daniel. Cependant, il est très facile de concilier entre eux des faits en apparence si opposés. Il suffira de faire remarquer que tous les faits rapportés par les historiens profanes à Evilmérodach et à Nériglissor s'appliquent et ne peuvent s'appliquer qu'au Balthasar et au Darius le Mède de Daniel.

En effet, le prophète parle d'un prince successeur de Nabuchodonosor, qu'il nomme *Bels'ażar* (Balthasar) et qui, donnant un grand festin à toute sa cour, vit les doigts d'une main qui traçaient des caractères que Daniel seul put lire et qu'il interpréta en concluant que la vision annonçait que le royaume serait donné à Mède et à Perse. Daniel ajoute ensuite que, cette même nuit, Balthasar fut tué et que Darius le Mède reçut l'empire. On se demande quel est celui des rois babyloniens qui nous représente le Balthasar de Daniel et comment nous pouvons concilier l'existence de ce prince avec les récits de Bérose, de Mégasthène, d'Hérodote, de Ctésias et de Xénophon? Nous n'avons à nous occuper ici que des deux premiers historiens, et nous n'hésitons pas à répondre que le Balthasar dont la fin tragique est indiquée par Daniel est le roi Evilmérodach qui, d'après les récits profanes, fut assassiné par des conspirateurs qui mirent son beau-frère sur le trône. Dès qu'on admet cette identification, le récit de Daniel devient aussi clair et lumineux qu'il paraissait obscur et impossible à concilier. Or, nous prouvons que Balthasar et Evilmérodach sont le même personnage par les raisons que nous allons exposer.

I. — **Balthasar est le fils et le successeur de Nabuchodonosor.** C'est ce que nous font clairement entendre Daniel (V, 11, 13, 18 22) et Baruch (I, 22). Dans le cinquième chapitre de Daniel, Nabuchodonosor est dit « père » de Balthasar, et cette mention du « père » est répétée de telle façon qu'elle indique qu'il s'agit bien du père. En effet, la reine, mère de Balthasar et épouse de Nabuchodonosor, dit en parlant à son fils : « Il y a dans votre royaume un homme rempli de l'esprit des Dieux saints, en qui

on a trouvé plus de science et de sagesse qu'en aucun autre, sous le règne de *ton père;* c'est pourquoi Nabuchodonosor, *ton père*, l'établit chef des *hartummin*, ... *ton père*, dis-je, ô roi... » (11). Puis, Balthasar parle ainsi à Daniel : « Tu es Daniel que *mon père* a amené avec les captifs de Juda » (13). Enfin, le prophète dit à Balthasar : « Le Dieu très haut, ô roi, donna à Nabuchodonosor, *ton père*, le royaume, la grandeur... Et toi, Balthasar, *qui es son fils*, tu n'as point humilié ton cœur... » (18, 22). Il résulte évidemment de ces passages que Balthasar était bien le propre fils de Nabuchodonosor. Cette filiation directe y est affirmée avec une telle persistance et avec une telle emphase qu'il n'est pas possible de dire d'une manière plus expresse que Balthasar est le fils de Nabuchodonosor. Dom Calmet remarque donc avec raison « qu'il faut faire violence au texte pour l'entendre autrement. »

Il convient de remarquer aussi que Daniel ne dit rien d'Evilmérodach, successeur de Nabuchodonosor, tandis que Jérémie (LII, 3) et l'auteur du livre des *Rois* (XXVI, 27) qui parlent d'Evilmérodach, ne disent rien de Balthasar,

D'un autre côté, nous apprenons, par le livre de Baruch, que les Juifs de Babylone, cinq ans après la destruction de cette ville, envoyèrent à ceux de Jérusalem des présents pour offrir des sacrifices et leur firent dire : « ...Priez pour la vie de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et pour la vie de Balthasar son fils, afin que leurs jours sur la terre soient comme les jours du ciel : que le Seigneur leur donne la force et qu'il éclaire nos yeux pour vivre sous l'ombre de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et sous celle de Balthasar, son fils, que nous les servions longtemps et que nons trouvions grâce devant eux » (ch. I, 11, 12). Ces Juifs exilés à Babylone parlent donc de Nabuchodonosor et de Balthasar comme de deux princes qui règnent ensemble ou, du moins, ils représentent ce dernier comme le fils du roi régnant et comme son héritier présomptif. Des prières étaient donc faites en 584 pour la conservation de Balthasar, fils de Nabuchodonosor. Ainsi, ce passage de Baruch affirme aussi expressément que les textes de Daniel que Balthasar est le véritable fils de Nabuchodonosor. Daniel nous apprend de plus qu'il était monté sur le trône après la mort de son père.

Mais comme, d'un autre côté, il est certain qu'Evilmérodach succéda à Nabuchodonosor, on a pensé que le nom de « fils » pouvait être pris ici dans le sens de « petit-fils. » Ainsi la *Bible de Vence* (éd. 1749) fait suivre le verset du livre de Baruch que

nous venons de citer de la note suivante : « Nabuchodonosor eut pour fils et successeur immédiat Evilmérodach. On croit qu'il était disgracié, et que Balthasar ici nommé était son fils » (tom. V, p. 30). Mais c'est là une assertion qui est avancée sans preuve. Il peut se faire que Balthasar-Evilmérodach ait été emprisonné, peut-être parce qu'il aurait tenté de monter sur le trône pendant la période de folie de son père. Mais ce fait a dû avoir lieu plus tard et il ne pouvait pas empêcher les Juifs exilés à Babylone de le reconnaître comme seul héritier présomptif du trône.

Rien n'indique donc qu'Evilmérodach ait eu un fils nommé Balthasar ; rien ne prouve qu'Evilmérodach et Balthasar ne constituent pas un seul et même roi porteur de deux noms différents ; rien ne montre que Balthasar ne soit pas le fils de Nabuchodonosor. Nous devons l'admettre avec d'autant plus de raison que nous savons aujourd'hui qu'il y a eu à Babylone un roi dont le nom, Marduck-sar-ussur, s'identifie très bien avec Bel-sar-ussur (1).

(1) **Equivalents.** — Nous avons déjà dit (p. 293) que les noms propres admettent des équivalents et que Marduk-sar-ussur est employé pour Bel-sar-ussur. Nous trouvons ce même procédé dans les noms d'Evilmérodach et de Nabonid. Le premier de ces noms nous est transmis par Ptolémée sous la forme d'Illoaroudamos ou Ilvaroudamos, qui proviendrait, d'après Grivel, de « l'assyrien *Illu avarudam* pour *Illu-amarudu*, comme *Naadam* = *naadu* dans les inscriptions de Nabuchodonosor » *(Transact. of the Society of Biblic. archæol.*, vol. III, p. 138). *Amarud*, en effet, s'identifie avec *avarud* et vient de l'accadien *amar* qui a le sens général de « luire, lumière » (en assyr. *mari, mare*, visible, illustre ; de *amar*, voir ; cfr. grec μαρμαίρω, je brille ; μάρμαρος, brillant, marbre ; Marius, etc.) et de *ud*, clair, brillant, jour, soleil. D'un autre côté, Marduk se rattache à *mar* (brillant, jeune, beau) et à *duk* (avoir, posséder). D'où il suit que Marduk signifie : « possédant la splendeur, l'éclat, » ou : « le Brillant, le Splendide. » Cette étymologie explique très bien la forme Ἐυειλμαράδουχος que Bérose donne à Evilmérodach.

Nabonid, Ναβονάδιος de Ptolémée, dans quelques inscriptions : *Nabu-na'du* (Nebo majestueux), est aussi nommé, dans quelques autres *Nabu-imtuq* ou *imduq* (Nebo glorieux : accad. *im*, gloire ; *duk*, ayant). Dans ce dernier nom, l'assyrien *na'du* est donc remplacé par un synonyme *im-tuq* qui, en accadien, signifie « glorieux. » Abydène nous a conservé, d'après Mégasthène, la forme Ναβαννίδοχος qui offre ce mot accadien. Ainsi ce prince portait deux noms synonymes et il prenait indifféremment dans les inscriptions officielles ces deux noms. Cet emploi de synonymes dans les noms propres se rencontre aussi quelquefois en hébreu. Par exemple, Sohar (ou *zohar*, blancheur, éclat), fils de Siméon, est aussi nommé *Zéraḥ*, Brillant.

Il résulte seulement des textes que le fils et successeur de Nabuchodonosor avait deux noms, et il ne nous sera pas difficile d'indiquer la raison de ce fait. De sorte que de Saulcy a dit très justement : « Qu'*Evilmérodach* se nommât aussi *Belsatsar*, c'est ce qui résulte du livre de *Baruch*, qui, même pour ceux qui le regardent comme apocryphe, remonte néanmoins à une certaine antiquité, et qui mérite créance d'après la peinture très exacte qu'il fait des mœurs babyloniennes. Il y mentionne *Nabuchodonosor* et son fils *Belsatzar* comme régnant en quelque sorte simultanément. Ce qui ne peut convenir à Nabonid » (*loc. cit.*, p. 88).

Préoccupés de rattacher le festin et le meurtre de Balthasar à la prise de Babylone et à l'entrée des Perso-Mèdes dans cette ville, de nombreux critiques ont voulu reculer le règne de ce roi et en faire, ainsi que nous l'avons déjà dit, un petit-fils de Nabuchodonosor. Quelle raison allèguent-ils ? Le seul désir de faire concorder Daniel, non pas avec l'histoire des deux successeurs immédiats de Nabuchodonosor, mais avec les récits discordants de Xénophon, d'Hérodote et de Bérose relatifs à une autre période de la monarchie chaldéenne, à la période du dernier roi qui précéda la catastrophe finale. Pour établir leur système, ils disent que le mot « fils » est quelquefois employé, dans la sainte Ecriture, avec le sens de « petit-fils » ou même avec le sens général et poétique de « successeur. »

Sans doute, le mot « fils » (*ben*) est quelquefois employé dans le sens de « descendant, » non seulement chez les Sémites, mais chez nous. Ainsi nous appelons nos derniers rois « fils de saint Louis, fils d'Henri IV ; » et nous disons aussi à tout propos que nous sommes les fils d'Adam, les enfants d'Abraham, et que les Juifs sont les enfants d'Israël. Dans une inscription assyrienne, sur l'obélisque de Nimroud, Jéhu est appelé « fils d'Omri » (*Yahua tur Ḥumri*), quoiqu'il ne fut que son petit-fils. Mais de ce que tous les rois de Juda peuvent être appelés dans un certain sens fils (descendants) de David, il ne s'ensuit pas que Salomon ne soit pas « fils » de ce roi dans le vrai sens du mot.

Ainsi, pour prouver que Balthasar n'est pas le fils ou le descendant immédiat de Nabuchodonosor, au premier degré, il ne suffit pas de dire que l'usage sémitique du mot va bien au-delà du premier degré et étend l'appellation de « fils » au « petit-fils » et à la « postérité » la plus reculée. Il faudrait établir que, dans le cas présent, le mot « fils » ne doit être pris que dans le sens de « descendant. » Or, c'est cette preuve qui fait défaut. Nous ne pouvons savoir que les mots « père » et

« fils » sont employés dans un sens plns large, comme synonymes d' « ancêtres » ou de « descendant, » que par le contexte ou par d'autres renseignements historiques ou traditionnels. C'est ainsi que nous savons, par exemple, que dans les généalogies rapportées par saint Matthieu (I, 8), trois rois sont omis entre Joram et Josias. Or, il n'y a aucun document qui nous autorise à supposer que dans les textes de Daniel et de Baruch les mots « père » et « fils » ne sont pas employés dans leur sens original et naturel. Quant au contexte, c'est ce sens qu'il affirme. Il est impossible d'y rien trouver qui indique que les mots *'ab* et *ben* aient le sens de « grand-père » et de « petit-fils. » Pusey nous dit que Daniel n'aurait pas pu dire : « Nabuchodonosor, ton grand père... toi son petit-fils ; » il ajoute que cette manière de parler eut été impossible en chaldéen, à moins de forger un mot nouveau, car, ni en hébreu, ni en araméen, on ne trouve de mots pour signifier « grand père, petit-fils ; » « les aïeux sont appelés pères ou mères des pères ; mais le grand-père n'est jamais appelé que père. » *Daniel the prophet.*, p. 466, 407).

Ce raisonnement ne nous paraît pas concluant. Nous ne voyons pas, en effet, ce qui aurait empêché la reine de dire : « Le roi Nabuchodonosor *père de ton père...* » De son côté, Balthasar pouvait très bien appeler ce roi : « le père de mon père ; » et Daniel pouvait dire : « Et toi, fils de son fils. » Il n'y a donc aucune raison qui puisse nous porter à ne voir dans Balthasar qu'un « petit-fils » de Nabuchodonosor, et nous comprenons que Daniel aurait très bien su comment s'y prendre s'il avait voulu dire que Balthasar n'était que « le fils du fils de Nabuchodonosor. » Nous voyons, par exemple, que Zacharie est simplement désigné comme fils d'Addo par Esdras (I, ch. V, 1 ; VI, 14) qui a en vue de rattacher la généalogie du prophète au grand père plus connu ; tandis que Zacharie n'a eu aucune difficulté pour établir plus expressément sa filiation : il se dit « fils de Barachie, fils d'Addo » [ch. I, 1]. Les expressions formelles et réitérées des textes de Daniel ne laissent aucun doute à ce sujet : ils ne nous offrent pas une simple généalogie qui pourrait omettre des intermédiaires, mais des attestations très explicites qui nous apprennent que Balthasar est réellement le fils de Nabuchodonosor. Ceux qui prétendent que c'est par erreur que les deux prophètes attestent cette filiation sont eux-mêmes victimes d'une illusion et d'un paralogisme; ils supposent ce qui est en question, savoir : que Balthasar est le dernier roi de Babylone. C'est donc sans raison que De Wette objecte que

Nabuchodonosor est désigné faussement par Daniel comme le père de Balthasar, tandis qu'il n'était que son grand-père. Les textes de Daniel et de Baruch sont dans le vrai. Mais ils ne nous parlent pas du dernier roi de Babylone qui pourrait peut-être passer pour un petit-fils du grand Nabuchodonosor, ainsi que nous l'indiquerons plus loin. Pour le moment, contentons-nous de conclure des observations qui précèdent, que Balthasar est le fils et le successeur immédiat de Nabuchodonosor.

D'où il suit que Balthasar est le même personnage qui est nommé Evilmérodach par Jéremie, par le livre des *Rois*, par l'auteur inconnu du Canon de Ptolémée, par Bérose (dans Josèphe contr. Ap., I, 21), par Abydène (apud Euseb. *Chron.*, *Can.*, I, 10), par Polyhistor (*ap. eumd.*, I, 5) et par Josèphe (*Antiqq. jud.*, X, XI). C'est donc à tort qu'on a voulu trouver une contradiction entre les récits de Daniel et de Baruch et les textes de Jérémie (LII, 31) et le livre des *Rois* (IV, ch. XXV, 27) qui nous apprennent qu'Evilmérodach fut le successeur immédiat de Nabuchodonosor. Nous avons vu que pour concilier cette prétendue contradiction, il n'est pas nécessaire de supposer que Balthasar n'est que le « petit-fils » de Nabuchodonosor et que, s'il est appelé « fils » c'est parce qu'on donne quelquefois le nom de « père » aux aïeux et généralement à tous les ancêtres. Nous n'avons pas non plus à imaginer qu'Evilmérodach étant mort sans postérité, son plus jeune frère, Balthasar, lui succéda. Tout cela est affirmé sans preuve. Il suffit d'admettre que Balthasar a pris en montant sur le trône le nom d'Evilmérodach ou de « fils de Mérodach. »

II. — **Les deux noms de Balthasar et d'Évilmérodach conviennent au même personnage.** — On ne pourrait se baser sur la seule différence des noms que porte, dans nos documents, le fils et successeur de Nabuchodonosor, pour établir entre eux une contradiction, lorsqu'on sait que de nombreux souverains orientaux ont porté deux et quelquefois un plus grand nombre de noms.

De la polyonymie ou de l'usage oriental de changer de nom ou d'avoir plusieurs noms. — Un écrivain au courant des usages orientaux n'oserait entreprendre d'arguer du nom d'un roi babylonien pour établir qu'il n'a pas eu d'autres noms. Lengerke lui-même reconnaît que « ce changement de nom des princes est d'ailleurs très fréquent en Asie » (*der Namenwechsel der Fürsten in Asien ist zudem sehr häufig.*, p. 290) (1). Ces souverains,

(1) Le même critique dit (p. 23) que les Orientaux ont coutume de

en effet, changeaient souvent leur nom d'après les circonstances, de sorte que leurs sujets aussi bien que les étrangers leur donnaient tantôt un nom et tantôt un autre. D'où il suit que cette diversité de noms n'est pas toujours une marque de la distinction des personnes.

Assur-bani-pal, par exemple, est quelquefois nommé Sin-innadin-pal. On croit qu'il portait ce nom surtout comme roi de Babylone. J. Ménant pense « qu'il est permis de supposer que les Grecs en altérèrent cette forme et en ont fait Κινιλαδάνος, le Kiniladan du Canon de Ptolémée » (*Annal. des rois d'Assyrie*, p. 251). Sennachérib changea le nom d'Assarhadon (*Assur-aḥ-iddin* = Assur a donné un frère), son fils, en *Assur-ebil-mukin-pal* (*Records of the past*, t. I, p. 136). Belesys ou Belochus, roi d'Assyrie, ou Phul Belochus de Mégasthène, est aussi nommé *Samaš-Phul* dans le Canon assyrien. Nabopolassar est aussi appelé Sardanapal par Polyhistor au rapport du Syncelle. Dans son Commentaire sur les chapitres XX et XXXVI d'Isaïe, saint Jérôme remarque que Sargon eut sept noms différents. Volney en trouve également sept à Sennachérib : Anakindarax, Anabacheres, Acrazanes ou Acraganes, Epéchérès, Ocropazes et Sargoun. Sans admettre ce grand nombre de noms pour ces deux derniers personnages, nous nous contenterons de soutenir qu'un même individu a souvent porté deux ou plusieurs noms (1).

changer les noms des étrangers. (*Die Morgenländer pflegen besonders den Ausländern andere Namen beizulegen*), et il admet qu'un changement avait lieu lorsqu'on entrait au service de quelqu'un (*bei Eintritt in den Dienst jemandes*), lorsqu'on était élevé à une nouvelle dignité (*bei Erhebung zu einer neuen Würde*) ou qu'il survenait un changement dans les rapports de la vie (*oder Veranderung eines Lebensverhältnisses*). Nous trouverons une application de cet usage dans le changement du nom du Mède Darius qui, devenant officier de l'armée chaldéenne et gendre de Nabuchodonosor, prit le nom de Nériglissor.

(1) Il pourrait se faire aussi que quelques noms, dont les titulaires sont introuvables, ne soient que des surnoms de rois que nous connaissons. Oppert, par exemple, est embarrassé au sujet de l'existence d'un roi babylonien nommé *Bel-zikir-iskun*, qui est dit avoir été le père de Nériglissor. Après avoir dit que « ce monarque ne peut avoir régné que fort peu de temps, » et que, probablement il se place entre Kandalan et Nabopolassar (*Rec. d'Assyriol.*, I. p. 9), ce savant assyriologue a cru pouvoir l'identifier avec le roi ninivite Sardanapale qui, d'après la liste de Ctésias, conservée par Eusèbe et le Syncelle, se nommait Conosconcoleros. Ce dernier nom serait, d'après le docte

Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil sur l'onomastique de quelques souverains orientaux. Bérose donne au roi mède (Cyaxare), destructeur de Ninive, le nom d'Astyage; et Diodore de Sicile dit de ce même roi : Astibaras, roi des Mèdes, étant mort de vieillesse à Ecbatane, son fils Apanda lui succéda; il est appelé Astyage par les Grecs. Cyaxare dont le nom est écrit à Behistoun *Uva Khchatra* (*uva* = sanscr. *sva*, pronom personnel de la troisième personne, *ipse*, *sui*, *sibi*, *se*; et *khchatra*, roi; donc αὐτοκράτωρ) a pu aussi être nommé Astyage. Quant à son fils, dernier roi des Mèdes, il portait le nom d'Aspadas (? maître de la cavalerie : *asp*, cheval, *pad*, ancêtre, seigneur), d'après Ctésias et il est plus connu sous le nom d'Astyage. Ce dernier nom avait été porté d'abord par un roi nommé Buraspes qui prit le nom d'Azdahak, parce que, d'après une légende, Ahriman l'ayant baisé en signe de soumission (cfr. 1, *Rois*, X, 1), deux serpents lui avaient apparu.

Parmi les successeurs de Cyrus, nous voyons aussi divers rois porter plusieurs noms. Son plus jeune fils qu'Hérodote nomme Smerdis (Bardiya dans les inscriptions cunéiformes) est désigné, chez Ctésias et chez Xénophon, par les noms de Tanyoxarcès ou Tanyoxares. Cette différence de noms s'explique très bien en admettant que Smerdis (Bardiya), frère de Cambyse portait le surnom de Tanyoxarcès ou petit-Xerxès (petit commandant), parce qu'il n'avait reçu de son père que le gouvernement d'une petite (*tanva, tann*, lat. *tenuis*, petit) partie de l'empire. Le mage qui usurpa le pouvoir et se nomma Smerdis est nommé Sphendadates par Ctésias et Oropastes par Justin. L'inscription de Behistoun le nomme Gaumâta. Xerxès est appelé par les Orien-

professeur, « une forme altérée de : *Kunuk Bel-zikir-iskun* (*Sigillum Bel-zikir-iskun*, » et il suppose que « la formule que l'on trouve sur des cachets judiciaires aurait été mal comprise. » (*Ibid.*, p. 10).

Nous croirions plutôt que Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor a pu très bien se regarder comme le fils (adoptif) de ce roi qui, devenu dieu, aurait reçu une appellation en rapport avec celle que prit Balthasar divinisé lorsqu'il se nomma Evilmerodach (fils de Merodach). L'expression *Bel-zikir-iskun* signifie : « Bel a établi le Mâle » et elle est équivalente à *Bel-zir-iskun* (Bel a établi la Semence) et à *Bel-sum-iskun* (Bel a établi le Nom). Les mots « Mâle, Semence, Nom » κατ' ἐξοχὴν désignaient le Messie promis à nos premiers parents, le Rédempteur, dont les Juifs déportés avaient renouvelé le souvenir dans l'Asie antérieure, et qu'ils attendaient d'une façon toute spéciale à l'époque de leur exil. C'est afin de passer pour ce Messie qu Balthasar prit le nom d'Evilmerodach (fils de Merodach).

taux Artaxerxès (*arta*, qualificatif qui signifie « grand ») ou Ardeshyr et Bahman (bon esprit) (1). Arsace ou, suivant Dinon, Oartes, fils de Darius Nothus, prit, en montant sur le trône, le nom d'Artaxerxès et reçut des Grecs le surnom de Mnémon. Codoman ajouta à son nom celui de Darius. Il serait facile d'étendre cette liste (2). Mais afin de présenter ces changements d'après la méthode qui a été suivie chez divers peuples, nous allons les ramener à trois classes.

Changement de nom en signe de vasselage et de naturalisation. — Daniel nous indique un changement de ce genre (ch. I, 7) : « Et il leur donna des noms..... » Ce changement de nom était destiné à effacer dans l'esprit de ces jeunes gens la mémoire de leur patrie et de leur Dieu. Ils avaient tous les quatre un nom qui était propre à élever leur pensée vers le Dieu d'Israël. Leurs nouveaux noms les rattachaient en quelque sorte aux dieux (Bel, Aku et Nebo) babyloniens. D'un autre côté, devenus les pages ou les serviteurs du roi des Chaldéens, ils recevaient ces nouveaux noms en signe de leur assujettissement ou de leur qualité d'otages. En effet, l'imposition d'un nom était une preuve de domination, d'autorité, de prise de possession et de propriété. En imposant un nouveau nom à leurs esclaves ou à leurs vassaux, les maîtres marquaient leur droit de propriété sur eux. C'est ainsi que le roi Nécho ayant mis sur le trône Eliacim dont il avait fait son tributaire et son allié, lui donna le nom de Joachim, et que Mathanias, vaincu par Nabuchodonosor, reçut de lui le nom de Sédécias (IV, Rois, XXIII, 34; XXIV, 17) qui signifie « Justice de Dieu, » afin que ce nom lui rappelât la vengeance que la justice du Seigneur ne manquerait pas de tirer de son infidélité, s'il devenait parjure. Dans d'autres circonstances, ces changements se faisant dans la langue assyro-accadienne, avaient pour but de mieux montrer la dépendance

(1) Le nom de Xerxès qu'Hérodote traduit par ἀρήϊος (Martial, guerrier) a dû être porté fréquemment chez les Mèdes Aryens et chez les Perses. Nous ne sommes donc pas étonné que le père de Darius le Mède ait eu le nom de Xerxès que Daniel nous transmet sous la forme *'ḥšûrûš*, אחשורוש, dont les LXX ont fait Ἀσσουηρὸς (Assuérus). Cependant dans le passage de Daniel (IX, 1) où ce personnage est mentionné, ils ont mis τοῦ Ξέρξου.

(2) On sait qu'Esther avait quitté pour ce nom perse qui signifie « Etoile, » son premier nom hébreu Hadâssa (Myrthe). Amestris porte dans le livre d'Esther le nom de Vasthi (zend *vahisti*, excellente, très sainte.)

de ceux qui les recevaient (voy. les noms babyloniens de Daniel et de ses trois amis, p. 147). L'usage de donner aux étrangers des noms en usage en Mésopotamie était commun aux rois de Babylone et de Ninive. Ainsi nous avons appris tout récemment qu'Assurbanipal donna à Psammétique, fils du Pharaon Nécho I[er], en l'établissant roi de la ville d'Athribis, le nom de *Nabu-sezib-ani* (Nebo, sauve-moi!). En acceptant ce nom le prince égyptien se reconnaissait dépendant et vassal du roi d'Assyrie.

Un étranger pouvait, du reste, avoir diverses raisons d'adopter un nom en usage dans le pays où il se trouvait. Tantôt, par ce changement, une personne de race médique, juive ou autre se transformait en personne d'une nationalité nouvelle pour montrer qu'elle n'était plus une étrangère ou une ennemie. Le changement de nom impliquait donc quelquefois une adoption ou une naturalisation. Ainsi, Darius le Mède a très bien pu prendre le nom babylonien de Nériglissor en entrant dans l'armée chaldéenne dans laquelle il se distingua, et mérita par ses exploits de devenir le gendre ou le fils adoptif de Nabuchodonosor. Il n'y a rien, là, d'extraordinaire. C'est également ainsi que, de nos jours, chez les Turcs ou chez les Persans, des mercenaires étrangers, devenus pachas, laissent leur nom européen pour prendre des noms plus adaptés aux oreilles orientales. C'est ainsi qu'un des soldats de fortune les plus extraordinaires de notre siècle, le colonel lyonnais Sève, qui, tour à tour hussard, marin, officier en demi-solde et marchand de chevaux, devint généralissime des armées égyptiennes, sous le nom de Soliman pacha. Léon Roches, qui fut secrétaire d'Abd-el-Kader, avait pris le nom d'Omar (vers 1840). On a constaté que ces changements de noms se reproduisent aussi en Russie où des fonctionnaires issus de parents tatars, kalmouks, arméniens ou autres, se donnent des noms russes ou russifient, en quelque sorte, au moyen de désinences, leurs noms nationaux.

Pluralité de noms amenée par le désir d'avoir un nom significatif pour des hommes d'une race différente. — Pour se désigner d'une façon intelligible à des peuples de différentes langues, des souverains ont pris des noms différents. On peut très bien comprendre, par exemple, que des rois aryens qui régnaient sur des peuples touraniens aient pris des noms significatifs dans la langue de ces peuples. De la sorte, certains rois portaient deux ou plusieurs noms. Cette observation concilie très bien les rapports contradictoires d'Hérodote et de Ctésias sur la dynastie mède. D'après Hérodote les rois mèdes sont : Déjocès,

Phraorte, Cyaxare, Astyage. D'après Ctésias : Arbace, Mandaucès, Sosarmès, Artycas, Arbiane, Artée, Artynès, Astibaras, Aspadas. Or, Ctésias assimile expressément Aspadas à Astyage et Astibaras à Cyaxare (le destructeur de Ninive). Le savant Oppert pense donc, avec raison, que les quatre derniers rois de Ctésias répondant aux quatre rois d'Hérodote, les autres noms de la liste du premier se rapportent aux princes qui ont régné durant une période d'anarchie à laquelle, d'après Hérodote, Déjocès mit un terme. Oppert pense donc que les noms d'Hérodote sont les noms médiques et touraniens aryanisés, tandis que les noms de Ctésias nous en offrent une traduction perse. Ainsi, Déjocès ou *Daya-ukku*, nom que l'on rencontre dans les inscriptions de Sargon, signifie « changeur de la loi » (*daya*, autre, *ukku*, loi). La signification de ce nom semble, en effet, cadrer avec les fonctions de juge et de réformateur exercées par Déjocès. Les Perses auraient traduit ce nom par *Artée* (pour *artâyu*; de *arta*, loi, et *ayu*, réunissant). Cyaxare appelé par les Perses *Uvakhsatara* (qui a de beaux chameaux) se nommait en médique *Vakistarra* (porteur de lance). Nous ne donnons pas ces étymologies comme définitives. Oppert explique Uvakhshatara par « qui a de beaux mulets, » et ce mot signifierait, d'après Keiper, « autocrate » (de *uva* = sanscr. *sva*, soi; et *khsatra*, ayant l'empire; — *Muséon*, 1882, p. 457), ainsi que nous l'avons indiqué précédemment. Quoi qu'il en soit, on comprend, d'après ces exemples, que selon les diverses langues d'un vaste empire, les peuples ont pu désigner leur souverain par des noms différents.

Polyonymie occasionnée par suite de quelque événement remarquable. — Souvent le changement de nom indiquait un changement d'état. L'habitude de donner de nouveaux noms aux personnes qui entraient dans de nouvelles conditions ou dans de nouvelles relations est très répandue dans l'Ancien Testament (cfr. Genèse, II, 19, 20). On connaît les motifs du changement des noms d'Abram en Abraham (*Ibid.*, XVII, 8) et de Jacob en Israël. En Egypte, Joseph prit le nom de *Żafnaṭ-paḥnēaḥ* (révélateur des secrets ou, en égyptien, sauveur du monde).

Beaucoup de noms, imposés ou adoptés de la sorte, ont pour but d'honorer les personnes qui les reçoivent, de rappeler quelque événement intéressant de leur vie ou de les rendre plus acceptables par les étrangers. C'est ainsi que Saul prit le nom de Paul et que Wilfrid accepta le nom de Boniface. Dans l'histoire romaine, on avait vu aussi, pour des raisons analogues, Mastarna devenir Servius Tullius, et Caius Octavius se changer,

après la bataille d'Actium, en Caius Julius Cæsar Octavianus et en Augustus. Dans des temps plus rapprochés de nous, Tamas Kouli-Khan se donna, après la conquête de Dehli, le nom de *Nadir-šah* (roi du second hémisphère — opposé au zénith).

Chez d'autres souverains, la pluralité des noms provenait de deux causes : l'élévation au trône et l'apothéose.

L'avènement au trône et l'apothéose. — Scaliger a cru pouvoir généraliser en ces termes une observation relative au changement de nom des rois babyloniens à l'époque de leur couronnement : *Scito omnes reges Babyloniæ ad imperium accedentes, nomen mutare solitos* (*de Emend. tempor.*, lib. VI). On a, en effet, quelques exemples de ces changements. Sargon se nommait, avant son avènement, *Belnou ap Assom* (adorateur du dieu Assom ; — trad. Oppert, 1886 ; *Lecture d'une brique de Babylone rappelant le souvenir d'un roi qui transporta les dix tribus*). G. Smith a découvert un texte assyrien d'après lequel Assurbanipal se nommait Sin-habal-epus avant de monter sur le trône. Nous avons déjà vu qu'Eliacim et Sédécias ne furent établis rois qu'en acceptant les noms de Joachim et de Sédécias. Chez les Perses, Ochus, à son avènement, prit le nom d'Artaxerxès. Ctésias (*Pers.*, 49, 59, 57) remarque qu'Arsace (ὁ μετονομασθεὶς Ἀρταξέρξης) changea son nom en celui d'Artaxerxès et Dinon le désigne sous le nom d'Oartès qu'il portait auparavant. Quinte-Curce (VI, 6) nous indique aussi un autre changement de nom dans une occasion analogue : *Bessus, veste regia sumpta, Artaxerxem se appellari jusserat.* Nous savons aussi que Codoman signala le début de son règne en se donnant le nom de Darius.

D'un autre côté, la tradition messianique ayant été faussée, beaucoup de rois, des conquérants, des chefs d'émigrants prétendirent à une filiation divine et se donnèrent le nom du dieu de leur mythologie qui leur agréait le plus. Cyrus qui, d'après Hérodote (I, 117-126), se nommait d'abord Agradates (donné par Agra : sanscr. *agra*, adj., qui est au sommet, éminent, le plus ancien ; subst., sommet, faîte), prit, lorsqu'il voulut se diviniser, le nom de *Kuras* (dans les inscriptions cunéiformes ; bien transcrit en hébreu par כורש), mot qui, d'après Ctésias, signifiait « soleil » (1).

(1) Ce nom se rattache au sanscrit *kuru* (seigneur ; cfr. grec κύριος, maître, qui a autorité ; κῦρος, autorité); de la racine *kar* (*agere*, agissant, actif). Le soleil a été regardé comme le *maître* et le roi de l'univers. C'est ainsi que les Sémites ont donné à cet astre le nom

Balthasar-Evilmérodach. — A Babylone, Bel confondu avec Mardouk personnifiait la planète Jupiter et était nommé *Bel il ili Marduk* (Bel dieu des dieux, Marduk). Suivant l'usage qui faisait remonter jusqu'aux dieux l'origine des races royales, Nabuchodonosor s'était cru un autre Mardouk, une incarnation de ce dieu. Il ne saurait donc paraître étrange que son fils *Bil-sar-uzur* (p. 144), nommé aussi *Marduk-sar-uzur* (p. 296, 375) ait voulu, en succédant à son père, prendre le nom d'Evilmérodach ou de Fils de Mérodach (*hablu*, à l'état construit *habal*, fils ; *ha-vi-il*, fils ; parmi les noms propres trouvés dans les inscriptions, on a lu celui d'Avil-Marduk = Evilmérodach) (1). Balthasar se serait ainsi donné comme une incarnation de l'autorité divine et humaine dans sa personne. Il peut, du reste, se faire que ce roi ait voulu s'emparer de l'activité du ferment que la tradition hébraïque avait renouvelé dans l'Asie centrale. Il voulut se donner pour un « Rejeton divin » (*Dumuzi* ou *Tammuz*). On sait que ce roi délivra Joachin qui, depuis près de 38 ans, se trouvait en prison (IV, Rois, XXV, 27-30), et on explique cet acte de générosité par une liaison que, d'après certaines traditions rabbiniques, Balthasar aurait contractée avec lui, à une époque où Nabuchodonosor, mécontent de sa conduite, l'avait fait enfermer. Quoi qu'il en soit, Balthasar connut évidemment, par Joachin ou par d'autres déportés, les promesses que Dieu avait faites aux Juifs, et il peut fort bien avoir voulu exploiter à son profit la tradition juive relative au Messie. Il nous paraîtra d'autant moins étonnant que Balthasar ait voulu se diviniser, que nous voyons que Darius le Mède, son successeur, a dû lui aussi se faire adorer et se présenter à ses peuples comme une divinité (ch. VI, 6, 7)

La même pensée idolâtrique se retrouve dans le nom de *Nabu-*

de *bahal* (maître) ou *Bel*. Le mot *hoarc* qui exprimait le soleil chez les Perses, ne donne pas une étymologie conforme à l'orthographe des inscriptions cunéiformes. Hérodote (I, p. 53) dit, du reste, que Cyrus descendait d'un premier Cyrus. Il paraît que celui-ci s'était d'abord appelé Arsame. On comprend que le nom de Cyrus porté par divers princes ait occasionné beaucoup de méprises.

(1) En assyrien, Maruduk ou Maruduku. Ce nom signifie en accadien (*amar-utuki* ; *ud*, *utu*, soleil) le « disque » ou « l'éclat du soleil. » Il est inutile d'insister ici sur les étymologies fautives qui ont été données du nom d'Evilmérodach. On y a vu le mot hébreu *'avil* (sot, fou), et une forme de *'ul* et *'eil* (fort). De sorte que ce nom aurait signifié « Fou » ou « Puissant Mérodach. »

na'id (Nebo glorieux, et non pas : Nebo [est] glorieux), dernier roi de Babylone. On sait qu'Hérodote donne à Nabuchodonosor et à Nabonid le nom de *Labynet*. En cela, cet historien ne nous paraît pas s'être trompé, car le premier de ces rois a pu très bien être divinisé et recevoir le nom de *Nabu-na'id* ou « Nebo glorieux, illustre, auguste, » dont le langage vulgaire avait fait *Nabunit*, transformé par les copistes en Labynit (sans doute parce que la lettre grecque Λ a été prise pour un N) (1). Nous regarderions même comme des noms messianiques les noms d'*Assur-bani-habal* (Assur a bâti, formé, engendré Fils), Nabuzardan ou *Nabu-zir-idinna* (Nebo a donné Germe, Semence).

Conclusion. — Nous ne devons donc pas être étonnés de voir que Daniel emploie deux noms de souverains babyloniens que les écrivains profanes ont désignés différemment. Après avoir constaté la diversité des noms qui sont portés par une seule et même personne, on ne saurait prétendre que Daniel s'est trompé en nous présentant Evilmérodach sous le nom de Balthasar qu'il lui avait toujours donné du vivant de Nabuchodonosor et qu'il se donnait aussi lui-même dans des actes publics. Le prophète a pu aussi préférer ce nom à celui d'Evilmérodach qui impliquait une reconnaissance de l'apothéose de ce monarque. D'un autre côté, Daniel a maintenu à Nériglissor son nom primitif parce que ce roi avait surtout en vue de se montrer sous ce nom aux peuples orientaux qu'il se proposait d'attirer sous son sceptre.

Lorsqu'on sait que l'usage des titres et des surnoms variables a été très usité en Orient, on ne saurait donc être surpris d'apprendre que Balthasar se nomma aussi Evilmérodach, et que le Mède Darius prit le nom de Nériglissor. En donnant la préfé-

(1) Hérodote n'a transformé *Nabu-na'id* en *Nabu-nit*, que parce que le mot babylonien *nahid* avait pris dans son oreille et dans la bouche de ses interlocuteurs la forme *nit* (cfr. Anaitis). Cette remarque nous conduit à comprendre un des éléments du nom de Nitocris. On a vu dans ce nom celui de la déesse égyptienne *nout* (le ciel) et on a dit que la femme de Nabopolassar aurait eu le nom de Nitocris qui, en égyptien, signifierait la Nuit victorieuse *(Net-aker)* et qui montrerait que cette reine avait appartenu à une famille royale des bords du Nil. Mais il s'agit dans le texte d'Hérodote de la femme de Nabuchodonosor, et l'on sait qu'elle était de la race des rois de Médie, et il est tout aussi simple de prendre ce nom qu'elle portait en sa qualité de déesse, comme composé de Nit (= *na'id*, glorieuses; Anaitis, Nait, Nit) et *ûqarah* (précieuse, noble, magnifique).

rence à deux de ces noms sur les deux autres, Daniel ne se met donc pas en désaccord avec l'histoire profane. C'est ainsi, par exemple, que l'on ne saurait trouver une contradiction à propos de Zorobabel qui portait aussi dans le livre d'Esdras (I, ch. II, 8, 11; VI, 14-16) le nom de Sassabazar. Il est vrai que, en supposant que le docte réformateur n'eût employé que le premier de ces noms et qu'un autre écrivain sacré n'eût transmis que le second, on n'aurait pas manqué de trouver une contradiction entre les deux récits. Cependant tout se serait expliqué en admettant que Zorobabel avait ajouté à son nom hébreu le nom de Sassabazar. Les contradictions signalées à propos des noms de rois que Daniel mentionne s'évanouissent de la même manière. Balthasar était du reste connu des Juifs par les livres de Jérémie et des Rois sous le nom d'Evilmérodach; et un auteur machabéen n'aurait pas eu de peine à insérer ce nom là dans son livre plutôt que l'autre qui eût été moins connu.

Concluons donc que la différence des noms est, dans le cas présent, un argument des plus faibles que l'on puisse apporter pour établir une différence de personnes; que Daniel connaissait très bien les noms des deux successeurs immédiats de Nabuchodonosor et qu'il ne s'est pas trompé sur les noms des princes à la cour desquels il vivait. La pluralité ou la diversité des noms ne marque pas de contradiction.

Nous allons voir que les récits de Daniel et des écrivains profanes s'accordent dans les événements relatifs au règne de ces monarques. Pour le moment, nous allons montrer que l'identité de Balthasar et d'Evilmérodach est, de plus, établie par ce que nous savons du caractère et de la mort violente du personnage qui porte ces deux noms.

III. — **Caractère de Balthasar-Evilmérodach.** — Bérose nous apprend que le caractère vicieux et méchant d'Evilmérodach le fit tuer par Nériglissor qui avait épousé sa sœur (Josèphe, C. Ap. liv. I, 20). Ce prince, successeur de Nabuchodonosor, régnait « sans respect pour la loi ('ανόμως, sans règle) et licentieusement (ἀσελγῶς). » Daniel, de son côté, nous représente Balthasar se soûlant dans un festin et profanant les vases sacrés qui avaient servi au culte de l'éternel. Balthasar-Evilmérodach nous apparaît donc comme une tête légère qui n'entrevoit que les plaisirs et qui est perdu dans le tourbillon brillant et sensuel de la cour : on sait que ce fut au milieu d'une orgie sacrilège qu'il vit, avec effroi, les doigts qui traçaient une série de caractères que Daniel déchiffra.

Il est vrai qu'Evilmérodach fit sortir le roi Joachin de prison. Mais cet acte de clémence ne s'oppose pas à son caractère voluptueux et déréglé. En donnant au roi captif de Juda un rang au-dessus des autres rois des pays conquis qui étaient à sa cour et en l'admettant à sa table, le roi de Babylone, Balthasar, le présenta peut-être comme un de ses adorateurs. L'Ecriture nous dit que « Joachin fit le mal devant le Seigneur, et qu'il commit tous les mêmes crimes que son père (IV, *Rois*, XXIV, 9). Or, son père avait protégé le culte des idoles et introduit à côté des dieux syriens les dieux de l'Egypte (Ezéch., VIII. 7-15) Il ne serait donc pas étonnant que Joachin, imitateur de l'idolâtrie de quelques-uns de ses ancêtres, eût reconnu Balthasar pour le Messie, comme plus tard Josèphe se plut à voir le fils de Dieu dans Vespasien divinisé à la façon des rois de l'Egypte et de l'Orient.

En somme, Balthasar paraît avoir été d'un caractère indolent, n'ayant d'activité que pour le plaisir. Il était trop efféminé pour la circonstance : ne lui trouvant pas sans doute assez d'énergie et d'esprit militaire, en présence des agitations qui commençaient à se produire dans la Médie et en Perse, un parti composé de quelques grands du royaume lui préféra Nériglissor qui avait été un des principaux généraux de Nabuchodonosor.

IV. — **Assassinat de Balthasar-Evilmérodach par des conjurés.** — L'Asie a vu souvent se répéter les révolutions de palais et les exécutions sanglantes. L'histoire des trois successeurs immédiats de Nabuchodonosor nous offre deux assassinats de ce genre : celui d'Evilmérodach et, quatre ans après, celui de Laborosoarchod. Mégasthène nous apprend, en effet, qu'Evilmérodach, fils et successeur de Nabuchodonosor fut tué par Nériglissor, son allié (par mariage), qui laissa un fils appelé Labassoarasc, lequel mourut de mort violente (dans Eusèbe, *Prépar. Evang.*, liv. IX, ch. 41). D'après Bérose (*ibid.*, ch. 40), Evilmaradoc fut tué par Niriglissor, son beau-frère, qui lui succéda. Ainsi, Evilmérodach mourut assassiné dans une révolution dirigée par son beau-frère ou du moins à la suite d'un complot dont celui-ci profita.

De son côté, Daniel raconte que Balthasar, fils et successeur de Nabuchodonosor, fut aussi tué à l'improviste dans la nuit. Le prophète ne dit pas qu'il fut tué par des assiégeants : il a pu être exécuté par des conspirateurs. Donc, le récit de Daniel ne contredit pas celui des deux historiens profanes ; et l'on peut ajouter que l'accord qui existe entre eux au sujet de la mort

violente du successeur immédiat de Nabuchodonosor concourt, avec les preuves qui précèdent, à établir que le Balthasar de Daniel est identique à l'Evilmérodach de Bérose et de Mégasthène.

Ce roi périt donc dans un complot. Il en ignorait évidemment l'existence; et il n'est pas étonnant qu'il donnât un festin et que les conjurés aient choisi une situation favorable à leurs desseins. Balthasar s'abandonnait à la mollesse et négligeait les affaires de l'Etat. On le trouvait énervé, usé, sans initiative et ne se montrant pas disposé à profiter des tiraillements qui se faisaient remarquer en Orient et à faire la guerre pour unir la Médie et les contrées orientales à l'empire babylonien : il refusait, en un mot, de travailler — peut-être parce qu'il en était incapable — à la reconstitution, au profit du parti militaire de la Chaldée, du grand empire des rois d'Assyrie. Mais un groupe de chefs babyloniens, unis à quelques Mèdes ambitieux, qui se trouvaient à l'armée ou à la cour, voulut un roi guerrier, un conquérant : ils se défirent donc de Balthasar et ils mirent sur le trône Nériglissor-Darius le Mède.

Balthasar ne fut pas tué dans un siège. — Il ressort, en effet, des textes de Bérose et de Mégasthène, confirmés par le récit de Daniel, que Balthasar-Evilmérodach mourut victime d'une intrigue de palais. D'un autre côté, ces mêmes textes nous apprennent que Nériglissor-Darius succéda sans guerre à ce roi dans le royaume de la Chaldée. Aussi le prophète ne fait-il aucune allusion à un siège de Babylone par une armée étrangère. Il ne dit pas que la ville fut alors prise d'assaut par des Mèdes et par des Perses : il annonce des « divisions; » il prédit que le règne de Balthasar est arrivé à son terme et que la ruine de la royauté chaldéenne sera procurée médiatement ou immédiatement par Médie et Perse (par Mède et Perse ou par Mèdes et Perses). Il termine enfin cette prophétie en nous apprenant que Balthasar fut tué dans la nuit même du festin et qu'un Mède (Darius) fut élevé à sa place sur le trône des Chaldéens. Ainsi, Daniel ne nous apprend pas comment et par qui Balthasar fut tué; il ne parle pas de l'arrivée de Cyrus et de ses soldats; il ne dit pas que la destruction de l'empire babylonien dut avoir lieu immédiatement et Darius le Mède est présenté comme continuant l'empire chaldéen. Rien n'empêche donc d'admettre que Balthasar périt à la suite d'un complot et rien n'indique qu'il mourut pendant un siège de Babylone.

Pseudo-légende qui fait coïncider le festin de Balthasar avec

la prise de Babylone et qui identifie ce roi avec le dernier roi de cette ville. — Beaucoup d'historiens et de commentateurs ont adopté cette légende ; mais ils l'ont acceptée sans souci des textes : ils se transmettent aveuglément le thème que voici : on sait que, la nuit même qui suivit le festin de Balthasar et l'arrêt prononcé par Daniel contre l'empire, les Perses, conduits par Cyrus, pénétrèrent dans Babylone. Lengerke, préjugeant la question, donne à son introduction du chapitre V de Daniel ce titre significatif : « Festin de Balthasar et conquête de Babylone » (*Belschazars Gastgebot und Babels Eroberung*). Cahen commence, en ces termes, le sommaire de ce même chapitre : « Festin de Belschaçar et prise de Babylone. » Pusey appelle cette nuit : « La dernière nuit à Babylone » (*the last night in Babylon*). Les exégètes parlent même de l'heure du festin qui dût avoir lieu dans la première partie de la nuit — c'est assez naturel — mais ils en donnent pour raison que l'assaut de la ville ne put manquer d'avoir lieu vers minuit, au moment où les Babyloniens étaient plongés dans le plus profond sommeil.

Or, si le lecteur cherche dans le texte de Daniel une mention de la prise de Babylone, il n'y trouvera pas même une allusion qui indique que la conquête de cette ville eut lieu à cette époque. On le suppose, et on admet de confiance, sans en donner la moindre preuve, que le monarque impie et débauché fut « tué par les Perses à leur entrée dans Babylone ; » qu'il fut « tué par Darius, *roi* des Mèdes ; » et que « Darius, *roi* des Mèdes s'empara du royaume. »

Mais ces commentateurs sont allés plus loin que le texte en l'entendant de cette manière : le texte dit seulement que Balthasar donna un festin et que dans la nuit même de ce banquet il fut tué. On peut donc très bien admettre que Balthasar-Evilmérodach fut tué dans un banquet, non par l'armée de Cyrus, mais par des conjurés qui mirent sur le trône un prince mède qui avait épousé une fille de Nabuchodonosor. La mort de Balthasar suivit immédiatement l'explication prophétique de l'inscription et Darius lui succéda. Il y eut donc alors à Babylone un drame comme il y en a eu beaucoup dans les monarchies et dans les républiques de l'antiquité.

On n'aurait pas songé à rattacher cet assassinat à la conquête de Babylone par Cyrus, si les auteurs profanes n'avaient pas parlé d'une fête qui eut lieu à Babylone au moment où les troupes de ce conquérant pénétrèrent dans cette ville. Il est facile, en effet, d'expliquer comment s'est formée l'opinion qui fait coïncider le festin de Balthasar avec la prise de Babylone.

Hérodote (*Clio*, I, c. 190, 191) nous apprend que Cyrus détourna l'Euphrate et ayant passé le fleuve à sec avec son armée, s'empara de Babylone, plongée dans l'ivresse d'un festin et dans les joies d'une orgie. Ce dût être un objectif voulu par les envahisseurs, d'arriver au moment où les officiers babyloniens étaient encore réunis dans la salle du festin. On put ainsi prendre tous les chefs d'un seul coup de filet et prévenir toute résistance. Il n'est pas du reste étonnant que les Babyloniens aient continué de célébrer leurs fêtes pendant le siège. Les murailles de leur ville étaient hautes et regardées comme imprenables; le nombre de ceux qui les défendaient était considérable et ils étaient d'ailleurs pourvus de toutes sortes de provisions pour vingt ans (Quinte-Curce, lib. V, cap. 1). Se croyant donc en sûreté et regardant la prise de leur ville comme impossible, les habitants solennisaient une de leurs fêtes en passant la nuit entière à boire et à faire la débauche. On a dit que lorsque Cyrus pénétra dans la ville à l'improviste, le peuple babylonien célébrait la fête des Sacées ou Saturnales babyloniennes. Ce ne pouvait cependant pas être cette fête, puisqu'elle se célébrait au mois d'Ab (Juillet-août). Mais il n'en est pas moins très possible que les Babyloniens aient été surpris au milieu des réjouissances d'une de leurs fêtes nationales. Rien ne s'oppose donc à ce récit d'Hérodote confirmé par la relation que Xénophon (liv. VII) donne du même événement. Ce dernier, toutefois, a eu tort de mettre dans son roman que le roi fut alors massacré dans son palais. Cette fiction a eu des résultats déplorables en amenant Josèphe et d'autres à sa suite à confondre le Festin de Balthasar, qui n'est pas décrit comme faisant partie d'une fête populaire, avec la fête babylonienne qui eut lieu du temps du siège.

Sans doute, la conquête de Babylone eut lieu pendant que la population était occupée des cérémonies et des joies d'une grande fête (1). Mais on aurait dû comprendre que les habitants de cette

(1) Isaïe prédit que cette ville serait, à l'époque de l'entrée de l'ennemi, plus occupée de se livrer à une orgie que de combattre : « Mettez la table, contemplez d'un observatoire ceux qui mangent et qui boivent ; levez-vous, princes, prenez le bouclier (c'est-à-dire : sortez de table...). » Jérémie nous offre le même tableau : « Je préparerai leurs festins et je les ferai ivres, afin qu'ils s'assoupissent et dorment d'un perpétuel sommeil et qu'ils ne se réveillent pas, dit le Seigneur » (ch. LI, 39). Ces passages prophétiques indiquent assez

ville n'étaient pas avares de festins et d'orgies et qu'ils savaient trouver de fréquentes occasions de se livrer au plaisir et à la débauche. Oubliant qu'il y a festins et festins, beaucoup de critiques ont imaginé que le festin de Balthasar ne pouvait être que la fête célébrée par les Babyloniens à l'époque de l'arrivée de Cyrus dans leurs murs. On s'est donc permis de broder sur le texte de Daniel des récits empruntés à Xénophon, entre autres la mort du dernier roi chaldéen qui aurait ainsi été tué à la fin du siège. Puis, lorsque cette légende a eu une certaine vogue et a eu quelque consistance, des critiques rationalistes sont venus se moquer de Daniel qui aurait fait de Balthasar, fils de Nabuchodonosor, le dernier roi de Babylone. Mais ces haussements d'épaules doivent être réservés aux appréciations qui s'appuient sur des rêveries plutôt que sur la critique des textes. Nulle part, en effet, Daniel ne nous dit que Balthasar était roi de Babylone lorsque cette ville fut prise par Cyrus. Le prophète n'a jamais prédit que la fin de la dynastie babylonienne arriverait avec la mort de Balthasar et que, immédiatement après cette mort, commencerait le règne des Achéménides à Babylone avec Cyrus.

Daniel faussement accusé d'être en contradiction avec Bérose et Mégasthène au sujet des événements qui eurent lieu à la prise de Babylone. — Accusé d'être en contradiction avec ces historiens, Daniel peut répondre : « Comment pourrai-je avoir contredit ces témoignages à propos d'un fait dont je n'ai point parlé ? La légende de Balthasar *dernier roi* de Babylone ne vient pas de moi. Elle est due à des esprits qui prennent pour point de départ, non pas ce que j'ai dit, mais des hypothèses qui ne font pas partie de mon texte et qui ne sont pas suffisamment contrôlées. » En effet, la confusion de Balthasar avec le dernier roi de Babylone provient d'une lecture superficielle du texte du pro-

que Babylone a été conquise pendant qu'elle se livrait à des réjouissances.

Isaïe avait même prédit le stratagème qu'employa Cyrus pour surprendre les Babyloniens. Gesenius reconnaît que la ruse de ce prince est indiquée dans le chapitre XLIV (vs. 47) du livre de ce prophète. En effet, à propos d'une prédiction concernant Cyrus, Jéhovah est représenté disant à l'abîme : « Sois sec ; oui, je sècherai tes rivières. » Jérémie a en vue le même fait : « Voici ce que dit le Seigneur : « Je vais moi-même te faire justice ; je sècherai ta mer et je sècherai tes sources. » Les expressions « abime, mer, » désignent les amas d'eau de l'Euphrate qui étaient retenus dans le bassin de Nitocris (?) et canalisés dans la plaine qui environne Babylone.

phète et d'une confiance trop grande dans un passage de la Cyropédie d'après lequel le dernier roi chaldéen fut tué par les troupes que conduisaient Gobryas et Gadatas, généraux de Cyrus. On a vu qu'il y avait là un roi tué au milieu d'une fête et on s'est écrié aussitôt : « Voilà le roi dont Daniel a décrit les derniers moments ; » et l'on a ensuite conclu de ce rapprochement que Nabonid, le Labynet d'Hérodote, était le Balthasar de Daniel. Puis on a rapporté à ce Balthasar-Nabonid les récits d'Hérodote relatifs au dernier roi de Babylone : Balthasar, battu par Cyrus, se réfugia dans sa capitale et le vainqueur, détournant le lit du fleuve, pénétra dans la ville au moment où Daniel venait d'expliquer les trois mots terribles : *menē ṭeqēl, û-farsîn,* qu'une main mystérieuse avait écrits sur le mur de la salle du festin. On a donc voulu compléter les données de Daniel par les renseignements fournis par Hérodote et Xénophon Mais on n'a pas pris garde que les récits de ces deux écrivains et la relation de Daniel ne se rapportent pas au même fait. De là une confusion dont, évidemment, le prophète n'est pas responsable.

Il ne s'agit donc pas de concilier Daniel avec Hérodote et avec Xénophon au sujet de la prise de Babylone par Cyrus. Ce roi a pu entrer à Babylone au moment où le peuple célébrait une fête. Mais cette circonstance ne suffit pas pour identifier cette solennité avec le festin de Balthasar et pour permettre de dire que Daniel a représenté le *dernier roi* de Babylone ivre d'orgueil et de plaisirs, buvant du vin au milieu de ses guerriers, de ses pages et de ses femmes. Xénophon peut ajouter que ce roi fut tué par les Perses qui s'introduisirent dans la ville, sans que les textes de Daniel aient à souffrir de cette méprise : ces textes ne nous transmettent aucun détail relatif à la mort du dernier roi de Babylone et à l'entrée des troupes de Cyrus dans cette ville.

Encore moins sera-t-il nécessaire de montrer qu'il n'y a point de contradiction entre les textes de Daniel et les récits de Mégasthène et de Bérose, d'après lesquels Nabonid, le dernier roi de Babylone, loin d'être tué dans un festin, aurait été épargné et envoyé dans la Caramanie (1). Il importe peu, en effet, pour

(1) Voici ce qu'écrit Bérose : « Dans la dix-septième année du règne de Nabonnidos, Cyrus, roi de Perse, après avoir conquis le reste de l'Asie, marcha, avec une grande armée, vers Babylone. Nabonnidos alla à sa rencontre, perdit la bataille et se sauva avec peu des siens dans la ville de Borsippa. Cyrus assiégea ensuite Babylone dans la croyance qu'après avoir forcé le premier mur, il pourrait se rendre maître de cette place ; mais l'ayant trouvée beaucoup plus



la défense du récit de Daniel, au sujet du meurtre de Balthasar que le dernier roi de Babylone ait péri ou non dans la nuit même de la prise de cette ville. Bérose, Mégasthène et les inscriptions cunéiformes contredisent Xénophon. Mais ils ne touchent en rien le récit de Daniel qui a prédit des événements dont quelques-uns se sont réalisés immédiatement, vingt-et-un ans avant la prise de Babylone (le meurtre de Balthasar, l'avènement du Mède et de son parti, les luttes intestines), et d'autres

forte qu'il ne le pensait, il changea de dessein et alla assiéger Nabonnidos dans Borsippa. Ce prince, ne se voyant pas en état de soutenir le siège, eut recours à sa clémence, et Cyrus le traita fort humainement. Il lui donna de quoi vivre à son aise dans la Caramanie, où il passa le reste de ses jours dans une condition privée » (Richter, *Beros.*, p. **69**; Josèphe contr. Ap., I, **19**, **20**; Eusèbe, *Prépar. Ev.*, IX, **40**). D'après Mégasthène, cité par Abydène, « Cyrus, s'étant emparé de Babylone, concéda à Nabonnidoch la principauté de la Caramanie » (Eusèbe, *Chron. armén.*, I, 10). Ainsi, ces deux historiens sont d'accord pour affirmer que Nabonid n'a pas été tué à la prise de Babylone par Cyrus. L'auteur chaldéen a sans doute suivi une tradition qui ne parle pas du stratagème employé par les généraux du roi de Perse et qui a voulu donner à cette ville, aux yeux des successeurs du vainqueur, le mérite de s'être donnée volontairement à lui.

On pourrait d'autant moins révoquer en doute ces témoignages relatifs au sort du dernier roi de Babylone, qu'ils sont confirmés par les inscriptions. Elles nous apprennent que, dans la dix-septième année du règne de Nabonid, Cyrus pénétra dans la Chaldée et remporta une victoire à Routou, au sud de Babylone. De leur côté, les habitants de cette ville se révoltèrent contre Nabonid qui s'était fait détester par son impiété, et, le **14** du mois de Tammuz (juin-juillet), la ville de Sipar (Sepharvaïm de la Bible) ouvrit ses portes au vainqueur. Nabonid, fugitif, fut fait prisonnier deux jours après par un des lieutenants de Cyrus, nommé Ugbaru (Gobrias, d'après Hérodote)... L'armée que commandait le fils de Nabonid, Bel-sar-ussur, et qui gardait les forteresses du pays d'Akkad, fut aussi vaincue... Cyrus s'avança alors vers Babylone, dont il s'empara, sans résistance, le **3** du mois de Ara'h-Samnu (octobre-novembre). Nabonid a régné dix-sept ans et Cyrus n'éprouva que peu de résistance de la part des Babyloniens. Il entra sans coup férir dans la capitale de la Chaldée. »

On remarquera qu'il n'y a rien, dans cette relation, qui contredise le récit d'Hérodote relatif à l'entrée des Perses par le lit du fleuve qui traversait la ville. Les inscriptions ne mentionnent pas ce fait, mais elles ne le nient pas. Il en est autrement du récit de Xénophon, d'après lequel le roi de Babylone aurait été tué dans cette ville par les soldats de Cyrus. Ce récit est démenti par les inscriptions aussi bien que par Bérose et par Mégasthène.

faits qui devaient avoir leur accomplissement plus tard (la conquête du Perse ou des Médo-Perses, et la fin de la monarchie chaldéenne). Il n'a pas raconté comment cette conquête avait eu lieu et il n'a pas dit que le roi qui régnait alors a été massacré dans un festin. Nous ne sommes donc pas étonné que les récits de l'historien chaldéen, de Mégasthène et des inscriptions ne ressemblent guère à celui du livre de Daniel. Il serait difficile qu'ils ressemblent à un récit qui n'existe pas; et on aura de la peine à montrer aussi qu'un récit qui ne se trouve pas dans Daniel sur l'entrée de Cyrus à Babylone et sur la mort du dernier roi de cette ville soit en opposition avec les documents des autres historiens. Il est très vrai, d'ailleurs, que ceux-ci ne mentionnent pas un Mède qui aurait régné entre Nabonid et Cyrus; mais en supprimant ce prétendu roi intermédiaire, le Cyaxare de Xénophon, ils ne se trouvent pas en désaccord avec Daniel, puisque celui-ci ne place pas son roi Mède entre ces deux rois, mais après Balthasar, fils et successeur de Nabuchodonosor, et qu'il ne se préoccupe pas de donner une continuation de l'histoire des Babyloniens, histoire qu'il n'a jamais eu le dessein d'écrire. Donc, tout ce que l'on peut conclure de la tradition profane relative aux derniers rois chaldéens, c'est que Xénophon s'est trompé lorsqu'il a dit que le roi, surpris à Babylone pendant la célébration d'une fête, fut tué dans son palais par les soldats de Gobryas et de Gadatas. D'où il résulte que l'on a eu tort de donner la préférence au récit de cet écrivain et d'ajouter foi à cet épisode d'un roman : c'est ainsi qu'on a mis, non pas, il est vrai, le texte de Daniel, mais l'interprétation arbitraire de ce texte en contradiction avec Bérose, Mégastène et les inscriptions chaldéennes.

On peut ainsi voir ce qu'il faut penser de l'air plein de confiance et du ton sarcastique de Lengerke et des autres rationalistes qui, de la confusion qu'ils établissent entre les récits de Xénophon et de Daniel, concluent que ces deux écrivains ont ou falsifié cette matière ou écrit dans une entière ignorance du véritable état des choses. Que Xénophon ait mêlé dans sa *Cyropédie* le vrai le faux, nous n'y contredirons pas : c'est sans fondement qu'il a prétendu que le roi de Babylone était dans cette ville lorsqu'elle fut prise. Mais l'erreur de l'écrivain grec est-elle imputable aussi à Daniel ? Pas le moins du monde. Nabonid, dernier roi de Babylone, est-il mentionné par notre écrivain sacré ? Non. Daniel dit-il que le dernier roi chaldéen fut tué dans un festin ? Nullement. Comment donc serait-il en con-

tradiction avec des écrivains qui racontent des événements dont il ne parle pas? Nous n'avons pas à chercher dans le livre de Daniel l'histoire des règnes de Labosoarchod et de Nabonid. Le prophète n'a rien écrit au sujet de ces derniers rois : il n'est donc pas possible de soutenir qu'il se trouve en désaccord avec les documents profanes qui s'occupent de ces souverains. On peut, en effet, répéter tant qu'on voudra que Nabonid s'est rendu prisonnier à Cyrus et est ensuite allé finir ses jours en Caramanie. Daniel ne dit pas que ce dernier roi de Babylone se nommât Balthasar et qu'il ait trouvé la mort à la prise de sa capitale.

L'identification de Balthasar et d'Evilmérodach n'est pas contraire à la prophétie qui annonce la scission et la destruction de la royauté chaldéenne par les Mèdes et par les Perses. — On objecte qu'on ne s'explique pas comment Daniel a pu déclarer à Evilmérodach que son royaume était sur le point de passer aux Mèdes et aux Perses, puisque ce prince ne fut pas victime de ces étrangers, mais de son propre beau-frère. D'ailleurs, Daniel n'aurait pas dit qu'un royaume est divisé et conquis lorsqu'il ne devait l'être que vingt-et-un ans plus tard. Ce prophète ayant prédit que le royaume des Chaldéens serait donné aux Mèdes et aux Perses, il faut que la prophétie se soit accomplie immédiatement. Nous répondrons à cette objection que la prophétie n'a pas seulement en vue l'entrée à Babylone des troupes de Cyrus guidées par deux Mèdes, mais qu'elle prédit aussi des événements intermédiaires qui devaient se produire auparavant : Balthasar devait perdre le trône et la vie immédiatement après que Daniel eut interprété les caractères mystérieux ; on vit également, au même instant, des divisions apparaître dans l'Etat et un Mède, avec un parti médo-babylonien, commencer aussitôt, inconsciemment, à préparer la ruine de la royauté chaldéenne. Mais il ne ressort pas des paroles de la prophétie que les faits qu'elle annonce dussent se produire tous à la fois et immédiatement : il fallait bien laisser aux premiers et aux divisions des partis le temps de se dérouler. Les critiques ne sont donc par fondés à déduire du texte que les Mèdes et les Perses durent, la nuit même du festin, s'emparer de Babylone. Le P. Petau remarque, en effet, très justement (*De Doctr. Temp.*, II, p. 172) que c'est là une chose supposée et ajoutée à l'histoire contre la pensée de Daniel, car le Prophète ne dit pas que la même nuit les Mèdes et les Perses prirent Babylone, mais seulement que « Darius le Mède succéda à Balthasar. » Or, il ne

suit pas de cet avènement d'un Mède au trône que les Mèdes et les Perses, commandés par Cyrus, soient alors entrés à Babylone.

En effet, la prophétie est complexe et embrasse divers événements qui se sont succédé et qui ont abouti, quelques années plus tard, au triomphe des Mèdes unis aux Perses. On a, du reste, remarqué que les prophètes, annonçant quelquefois des événements qui doivent arriver dans un temps plus ou moins éloigné, se servent du temps présent ou même du passé, pour marquer par là que ce qu'ils prédisent arrivera certainement. Le P. Petau en donne un exemple tiré du premier livre des *Rois* (XV, 28). Lorsque Saül eut déchiré le manteau de Samuel, celui-ci découvrant, par une inspiration surnaturelle, dans ce fait, une marque de ce qui devait arriver, dit au roi : « Le Seigneur a séparé de toi aujourd'hui le royaume d'Israël et il l'a donné à un autre qui vaut mieux que toi. » Cependant Saül ne mourut pas à l'instant même et il ne cessa pas de régner à cette époque. David ne lui succéda que longtemps après. Ainsi il n'y a rien dans le texte de Daniel qui prouve que la mort de Balthasar dût être suivie immédiatement de l'entrée des Mèdes et des Perses à Babylone. Il est vrai que David fut plus tard le successeur immédiat de Saül. Mais il ne suit pas de là que, aussitôt après le prononcé de la prophétie, le royaume des Chaldéens dut devenir la proie des Mèdes et des Perses commandés par Cyrus. Nous maintenons ce que nous avons dit précédemment (p. 362-365), savoir : que la prophétie a aussi pour objet des révolutions qui commencent à se dérouler aussitôt après la mort de Balthasar, et que, la nuit même du festin, une scission, une brèche fut faite dans la royauté chaldéenne ; de sorte qu'un Mède (Darius) succéda à Balthasar, tandis que, vers ce même temps, Cyrus commença à s'agiter en Orient.

On objecte encore que Darius le Mède commandait aux Mèdes et aux Perses et que, dès lors, ses troupes entrèrent avec lui à Babylone, qui aurait dû être ainsi conquise à cette époque par Cyrus, la même nuit que Balthasar fut exterminé. Pour le prouver, on a recours au témoignage de Daniel (ch. VI, 8, 12) qui raconte que les grands de la cour firent signer à Darius un édit qui devait demeurer ferme et inviolable « comme étant établi par Médie (les Mèdes) et Perse (les Perses). » D'où il résulte que ce roi commandait à des hommes de ces deux nations. Nous le reconnaissons très volontiers, et nous montrerons qu'il y eut alors à Babylone une conspiration politique machinée par des amis de Nériglissor, Mède de race et gendre de Nabuchodono-

sor, qui se proposa de réunir la Médie et la Perse au royaume chaldéen, afin de reconstituer le grand empire asiatique des rois d'Assyrie. Il y avait alors, en effet, à Babylone et dans les rangs de l'armée chaldéenne, une nombreuse colonie de Mèdes : quelques-uns formaient la cour de la reine, femme de Nabuchodonosor, et d'autres avaient été entraînés par l'amour du pillage au service de ce grand monarque. Ces aventuriers formèrent un parti qui fit miroiter à quelques chefs babyloniens l'annexion facile de la Médie et de la Perse à l'empire chaldéen. Ces Mèdes étaient groupés autour de Darius et ils se donnaient comme les représentants de leur pays et de la Perse, naguère tributaire de la Médie. Ainsi il est très vrai que ce prince avait autour de lui des Mèdes et des Perses qui cherchaient à attirer à eux leurs compatriotes, en leur montrant un roi qui les gouvernerait d'après leurs propres lois. Mais on ne saurait conclure de là que, la nuit même que Balthasar perdit la vie, l'armée d'un Cyaxare II, composée de Mèdes et de Perses et commandée par Cyrus, s'empara du royaume de Babylone. Darius le Mède, maître de l'empire chaldéen par le meurtre de Balthasar et aspirant à la domination de toute l'Asie, a pu très bien s'engager envers ceux qui l'avaient mis sur le trône à gouverner, dans certaines circonstances, selon les lois de la Médie et de la Perse. On ne saurait donc prétendre que le fait raconté par Daniel ne peut avoir eu lieu que lorsque l'armée des Mèdes et des Perses, conduite par Cyrus, se fut emparée de la monarchie chaldéenne.

La catastrophe finale n'est pas donnée comme devant arriver immédiatement : vraie place de la prophétie du cinquième chapitre. — Quand on a compris que Balthasar se confond avec Evilmérodach, on saisit mieux la portée de la prophétie dans laquelle Daniel exposa les caractères tracés par la main mystérieuse et porta au comble la frayeur du monarque, en lui signifiant, de la part de Dieu, que son règne et sa vie étaient arrivés à leur terme. Evidemment, les Médo-Perses n'assiégeaient pas alors Babylone. Rien, en effet, ne faisait alors pressentir une révolution, un changement, une catastrophe plus ou moins prochaine. Sans doute, des yeux perspicaces auraient pu discerner déjà quelques mouvements qui se produisaient dans la Médie et dans la Perse. Mais il n'y avait pas, dans la situation de l'empire chaldéen, des signes précurseurs d'une révolution et encore moins d'une conquête de l'empire de Nabuchodonosor par les Mèdes, divisés entre eux, soumis à un roi peu enclin à faire la guerre, et par des Perses, tribus presque nomades, vivant dans

un état d'infériorité et qui, jusqu'alors, avaient été maintenues dans le respect des maîtres de la Chaldée. Daniel déroule donc aux yeux de Balthasar et de sa cour les destinées de l'empire babylonien à une époque où aucune des parties de cet empire n'était entre les mains de Médo-Perses. Ce n'est pas, en effet, au moment où la capitale était assiégée et où elle va être prise que Daniel annonce que des divisions vont se produire dans l'Etat et que la catastrophe finale sera amenée par l'intervention d'un Mède et d'un Perse. Le prophète prédit ces événements futurs trois ans après la mort du grand Nabuchodonosor, à une époque où l'Asie, étonnée de la puissance des monarques chaldéens, tremblait devant eux. C'est le moment que Dieu choisit pour épouvanter Balthasar en lui apprenant qu'il va périr et que son empire, à la suite de « divisions, » deviendra le partage de Mèdes et de Perses. Si Daniel avait prophétisé la destruction de l'empire chaldéen au moment où Cyrus serrait de près Babylone, il n'aurait prédit qu'un événement qu'on pouvait prévoir naturellement, et il aurait pu se trouver dans cette ville quelques hommes expérimentés qui auraient pu en avoir au moins le pressentiment. En admettant que cette prophétie fut prononcée à la fin du règne de Balthasar-Evilmérodach, trois ans après la mort de Nabuchodonosor, on la place dans son vrai jour.

C'est une remarque que nous laissons à Court de Gebelin le soin d'exposer (*Observ. mêlées*, p. 194, 195). « Si une erreur, dit-il, en entraîne d'autres à sa suite, la découverte d'une vérité est un flambeau qui dissipe une multitude de difficultés et devant lequel tout s'aplanit. C'est ce qu'on éprouve ici : en reconnaissant Belsasar dans Evilmérodach, l'histoire sacrée et l'histoire profane sont parfaitement d'accord, et les Prophéties de Daniel, dont l'arrangement était si difficile, brillent d'un nouvel éclat par l'harmonie qui en résulte.

» 1° Ce n'est point l'empire de Babylone anéanti et déjà entre les mains des Perses et des Mèdes, ce n'est point lorsque sa capitale est déjà assiégée depuis deux ans et qu'elle va être prise, que Daniel annonce à son roi, comme on le prétendait, la destruction de son empire ; c'est deux ans après la mort de Nabuchodonosor, c'est lorsque cet empire est au plus haut degré de sa splendeur, lorsqu'il jouit de la plus profonde paix : que l'Orient étonné de la grandeur de ses rois, de leur puissance redoutable, n'ose souffler devant eux, que tout est soumis au dedans et au dehors ; c'est dans un temps où le fils du Conquérant de l'Asie, enivré de sa gloire que rien ne trouble, donne une fête superbe :

quel moment pour annoncer à ce Prince qu'il va périr ; que son empire va être partagé entre les Mèdes et les Perses, entre ces Mèdes jusqu'alors alliés des Babyloniens, et ces Perses qu'ils méprisaient ? Autrement, lequel des Sages de sa Cour n'aurait pu dire la même chose ?

» C'est ce qu'a très bien vu Fréret. Après avoir prouvé que Belsasar est Evilmérodach, il ajoute en parlant de la manière dont Daniel lui explique les caractères tracés par la main merveilleuse : « C'était là une Prophétie bien claire de la conquête » de Babylone par les Persans ; mais c'était une Prophétie ; c'est- » à-dire la prédiction d'un événement futur qui ne pouvait être » connu que par révélation, et que l'esprit humain ne pouvait » prévoir naturellement. Si la ville eût été assiégée alors, si » l'Euphrate ayant été détourné de son lit, eût donné dans ce » moment même entrée aux Persans dans la ville ; si aussitôt » après l'explication de la vision de Balthasar, les troupes de » Cyrus eussent attaqué le Palais, comme le dit Prideaux, il me » semble que Daniel pouvait savoir toutes ces choses sans » révélation : la conduite du roi de Babylone, la connaissance » de son caractère et de l'habileté de Cyrus, devait faire prévoir » à Daniel quelle serait la fin de cette guerre. La prédiction de » Daniel fut donc une *véritable Prophétie.* »

Ceux qui supposent que Balthasar est le dernier roi de Babylone dépouillent donc la prophétie de son vrai cadre et n'en donnent qu'une imparfaite idée.

Nous ne saurions toutefois admettre la conclusion que Court de Gebelin exprime en ces termes :

« 2° Si Darius le Mède est postérieur à la prise de Babylone, la vision que Daniel eut la première année de son règne n'en serait pas une. Il en serait ainsi des autres, surtout de celles qui sont rapportées aux chapitres X et XI. » Il y a là une exagération. Toutes ces prophéties n'annonceraient pas moins des événements futurs, quand même elles auraient été prononcées sous un Cyaxare II, que l'on suppose à tort avoir régné à Babylone pendant deux ans après la conquête de Cyrus. Le même critique se trompe aussi lorsqu'il dit que l'arrangement des prophéties de Daniel a été jadis difficile. Il n'y a, en effet, rien de plus simple que cet arrangement (voy. p. 55, 56, 179).

Destruction de la monarchie chaldéenne après le règne du fils et du petit-fils de Nabuchodonosor. — On objecte que si Balthasar n'est pas le petit-fils de Nabuchodonosor et le dernier roi de Babylone, cette ville ne fut pas prise par Cyrus après

l'extinction du fils et du petit-fis du destructeur de Jérusalem, et que, dès lors, la prophétie de Jérémie à ce sujet ne s'est point réalisée. C'est là une difficulté que nous allons examiner et faire disparaître.

Ce prophète a dit (ch. XXVI, 7) : « Tous les peuples (Moabites, Ammonites, Tyriens et Sidoniens) seront assujettis à lui (Nabuchodonosor), à son fils *benô* et au fils de son fils (*ve-'ēt-bēn-benô*), jusqu'à ce que son temps et le temps de son pays soit venu. » Ce texte nous conduit jusqu'à la prise de Babylone par Cyrus. Le commencement du règne de ce conquérant coïncide, en effet, avec la fin de la dynastie de Nabuchodonosor.

L'expression « son fils et le fils de son fils » pourrait ici, à la rigueur, signifier la « postérité » de Nabuchodonosor. Lengerke le reconnaît. « Qui ne voit, dit-il, qu'il ne s'agit là que de la dynastie des Chaldéens en général (*Wer sieht aber nicht, das dort nur im algemeinen von der Dynastie der Chaldæer die Rede ist.* — p. 205). L'auteur du livre des Chroniques interprète aussi cette expression d'une manière générale. « Si, dit-il, quelqu'un avait échappé à la mort, il était emmené à Babylone pour être assujetti au roi et à ses enfants jusqu'au roi du royaume de Perse » (II, ch. XXXVI, 20). Il suit de là que « les enfants, » les descendants ou la postérité de Nabuchodonosor régnèrent à Babylone jusqu'au temps de la monarchie persane. Il n'est pas nécessaire que les derniers rois chaldéens soient fils ni fils de fils de Nabuchodonosor : il s'agit de la postérité, soit masculine, soit féminine.

Il suffirait donc, pour justifier le texte de Jérémie, que les descendants de Nabuchodonosor aient régné jusqu'au temps de la conquête perse. On sait que Balthasar, fils de ce roi, lui succéda et que, après lui, régnèrent Nériglissor, gendre ou fils par alliance (beau-fils) de Nabuchodonosor. Un gendre peut être nommé fils dans un sens étendu, lorsqu'on le considère comme ne faisant qu'un, par son mariage, avec la fille de son beau-père : nous disons « beau-fils, belle-fille, beau-père, » et il est tout naturel que les beaux-fils et les belles-filles soient regardés comme des fils et des filles ; les uns et les autres donnent à leurs beaux-pères et à leurs belles-mères le nom de pères et le nom de mères. On connaissait en Orient cette filiation par alliance. C'est ainsi que, selon saint Luc, « Joseph était fils d'Héli » et que « Salathiel était fils de Néri, » quoique Joseph et Salathiel ne fussent que les gendres des deux autres. Nous avons, du reste, constaté déjà que Nériglissor se dit lui-même

« fils de Bel-sum-iskum, roi de Babylone. » On reconnaît que le nom de ce monarque ne se trouve pas dans la liste de Ptolémée. G. Rawlinson a supposé qu'on pourrait l'identifier avec un capitaine de ce nom qui, à la tête de Babyloniens, aurait marché contre Ninive et qui prit le titre de roi pendant les troubles qui précédèrent la chute de l'empire assyrien (*The five great Monarchies*, 3e édit., tom. III, p. 44). Mais ce nom peut fort bien avoir été donné à Nabopolassar qui prit le titre de roi lorsqu'il se révolta contre la domination assyrienne. Ce même nom put être donné à Nabuchodonosor lorsqu'on le considéra comme admis au rang des dieux (voy. p. 380).

Quoi qu'il en soit, Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor, eut pour successeur son fils Laborosoarchod qui était petit-fils de ce roi et qui est compris dans la prophétie de Jérémie. Mais cette prophétie n'est pas épuisée par ce prince et elle ne s'arrête pas à lui, s'il y a eu d'autres petit-fils ou d'autres descendants de Nabuchodonosor qui ont vécu à la prise de Babylone par Cyrus. Il reste donc à savoir si Nabonid et ses fils, Bel-sar-ussur et Nabuchodonosor, dont les découvertes nous ont révélé l'existence et les noms, se rattachent à la famille de Nabuchodonosor. Il n'est pas nécessaire, ainsi que nous l'avons déjà vu, qu'ils appartiennent à la descendance masculine : il suffirait que Nabonid fût un gendre ou un petit-gendre (petit-fils par alliance) de Nabuchodonosor et que ses fils, arrière-petit-fils ou descendants de ce roi, aient vécu jusqu'à la conquête de Cyrus ou aient cessé de vivre vers ce temps-là. Dans l'une et l'autre hypothèse, ils auraient été empêchés de monter sur le trône des Chaldéens, et la dynastie du destructeur de Jérusalem aurait fini avec eux. Examinons donc si Nabonid est un fils de Nabuchodonosor ou si, dans le cas qu'il fût étranger à la famille de ce roi, il n'a pas épousé une de ses filles ou, du moins, une fille de Balthasar.

La question serait bien vite tranchée, si l'on s'en tenait au récit d'Hérodote qui donne à Nabonid le nom de Labynet et qui en fait un fils du roi qui avait épousé Nitocris, c'est-à-dire Nabuchodonosor. Il dit à propos du dernier roi de Babylone : « Labynet régnait sur les Babyloniens lorsque Crésus lui demanda des secours contre Cyrus (I, 77) ; » et plus loin : « Cyrus conduisit son armée contre le fils de cette femme, dont le nom était Labynet (le même que celui de son père) et qui régna sur les Assyriens » (I, 88). Ailleurs, ce même historien représente Labynet, roi de Babylone, comme un de ceux qui réconcilièrent Cyaxare, roi de Médie, avec les Lydiens (I, 74). Le Labynet

indiqué dans ce dernier passage est évidemment Nabuchodonosor; et l'on s'explique ainsi comment Hérodote a pu dire que le second Labynet avait le même nom que son père et que celui-ci était l'époux de Nitocris. Nabonid aurait été de la sorte un fils de Nabuchodonosor qui aurait été écarté par Nériglissor. Ce serait ce prince qui aurait peut-être été désigné par l'expression « fils d'une Mède » (υἶος Μήδης) ou fils d'Amyitis, femme de Nabuchodonosor (1). Mais il est loin d'être prouvé que Nabonid se rattache ainsi à Nabuchodonosor.

Il paraît plutôt que ce personnage n'était pas apparenté à la famille de Nabuchodonosor : C'est ce qui semble résulter des textes de Bérose et de Mégasthène. Le premier s'exprime ainsi : « Laborosoarchod encore très jeune, ayant montré des inclinations perverses, ses courtisans tramèrent un complot et le massacrèrent. Après sa mort les conjurés déférèrent unanimement la couronne à un certain babylonien appelé Nabonid, à un Nabonid de ceux de Babylone (Ναβοννίδῳ τινὶ τῶν ἐκ Βαβυλῶνος), qui avait été de cette conjuration » (fragm. cité par Eusèbe, *Pré par. Evang.*, liv. IX, ch. 41) (2). Mégasthène dit, de son côté,

(1) La reine Nitocris que le célèbre historien donne comme la femme de Nabuchodonosor et la mère de Nabonid ne peut être qu'Amyitis, fille de Cyaxare, roi de Médie, un des destructeurs de Ninive. Cette femme avait sans doute eu entre les mains le gouvernement de l'Etat ou la régence pendant les longues absences et au temps de la folie de Nabuchodonosor. Les Babyloniens, étaient pleins d'enthousiasme pour cette reine qui avait montré une prudence consommée dans les affaires; et son nom de reine divinisée (voy. p. 386) fut pendant longtemps si fameux dans la Chaldée, qu'Hérodote en a parlé comme si elle avait été la souveraine du royaume. Nabonid, ayant épousé une fille de cette Nitocris put très bien passer pour un fils de la femme de Nabuchodonosor.

Remarquons enfin qu'Hérodote ne peut pas avoir confondu les noms de Nabuchodonosor et de Nabonid. Pour expliquer la dénomination identique qu'il donne à ces deux rois, il faut admettre, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, que le nom de Nabonid (Nebo glorieux) avait été donné à Nabuchodonosor. C'est dans ce sens que Bähr (*Comment. in Herod.*, I, 88) peut avoir eu raison de dire que le nom était un titre d'honneur ou d'emploi plutôt qu'un nom propre. Nabuchodonosor divinisé était sans doute connu sous le nom de *Nabou-naid* que le dernier roi de Babylone se donna aussi probablement lorsqu'il monta sur le trône. En prenant ce nom, le nouveau souverain a sans doute voulu faire croire qu'il se rattachait à la maison royale de Babylone et qu'il était d'origiue divine.

(2) Quelques textes portent ὄντι τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπισυστά-

que Nabonid n'était pas parent du dernier roi (προσήκοντα οἱ οὐδὲν ; cité par Abydène dans Eusèbe, *Prép.*, IX, 41). Or, on sait que celui-ci était, par sa mère, petit-fils de Nabuchodonosor. Il résulterait donc de ce passage que Nabonid n'appartenait en aucune façon à la race royale. Bérose est moins explicite, mais, en somme, il ne dit rien du rang et de la condition du nouveau roi : il se contente de dire qu'il était babylonien et cette expression pourrait bien indiquer que Nabonid fut élu par une faction qui eut le dessus contre le parti mède. Volney qui donne naïvement au nom de Nabonide « la signification de fils de Nabon » — sans doute en supposant que la terminaison *ide* serait le suffixe grec ίδης qui sert à former des patronymiques — se demande si « Bérose a rougi du prince qui survécut à la perte de son trône et de son pays » (*Chronol. des Babyl.*, p. 257), et il déclare ne pas voir « comment Hérodote, voyageur étranger, peut avoir raison contre Bérose et Mégasthènes, tous deux d'accord ici, tous deux revêtus d'emplois publics ; » et il ajoute : « admettons que ce soit une erreur. »

Cependant il ne serait peut-être pas difficile de mettre d'accord Hérodote qui est généralement bien informé, avec les deux autres historiens. On pourrait admettre que Bérose n'a pas dit que Nabonid était de la race de Nabuchodonosor, parce que sa fin était trop humiliante pour la dynastie de ce grand roi, et que d'ailleurs le silence de cet historien ne paraît pas un argument suffisant pour établir que Nabonid ne se rattachait en aucune façon à la famille royale. Mégasthène est, il est vrai, plus explicite et il paraît affirmer que Nabonid n'était lié par aucun lien de parenté avec Laborosoarchod, c'est-à-dire avec Balthasar et avec Nabuchodonosor. Mais la tradition a pu être mal comprise par Mégasthène. On a pu lui dire que Nabonid n'était pas du parti du monarque précédent et il a traduit cette pensée en disant qu' « il ne lui appartenait en rien, qu'il n'était pas son allié. » En effet, Bérose et Mégasthène ont pu vouloir établir tout simplement une opposition entre Nabonid et ses deux prédécesseurs qui appartenaient à une faction mède, tandis que ce dernier roi fut élevé sur le trône par un parti purement babylonien et à la suite d'une réaction.

σεως (de ceux qui étaient à Babylone et qui faisaient partie du même complot). On a trouvé que la répétition de ἐκ était peu élégante et que quelques manuscrits de Josèphe portent ἐν. Quoiqu'il en soit, il ressort de ce texte que le nouveau roi était un roi indigène.

Mais il n'est plus possible de raisonner ainsi, car nous savons aujourd'hui, d'après les inscriptions, que Nabonid était fils de Nabu-balat-irib (*Nebo, vitam adauge!*) qui n'avait pas régné et qui est simplement qualifié du titre de *rubu-emga* (chef glorieux). C'est la qualité que, dans ses inscriptions, Nabonid donne à son père et qu'il se donne à lui-même ; et c'est aussi sans doute cette dignité qui le recommanda au choix de ses complices.

Il est encore possible néanmoins de ne pas donner tort à Hérodote. En effet, Nabonid peut fort bien avoir épousé une fille de Nabuchodonosor et de Nitocris. On comprend, en effet, très bien que, après avoir été élevé sur le trône, le nouveau roi a dû faire tout ce qui dépendait de lui pour mettre à profit le culte rendu par la piété nationale au sang de Nabuchodonosor. On est donc fondé à croire, avec G. Rawlinson (*loc. cit.*, t. III, p. 64), que probablement ce roi chercha à se rattacher à la famille de Nabuchodonosor et qu'il épousa soit la veuve de Nériglissor, soit quelque autre fille du grand roi. Cette alliance devait donner plus de force au nouveau souverain et contribuer à rallier à lui tous les partis de l'Etat. Ce fut la pratique constante de tous les usurpateurs en Orient. C'est ainsi qu'Amasis épousa une fille de Psammétique (Hérod., II, 387), et que le faux Smerdis et Darius, fils d'Hystaspe épousèrent successivement Atossa (Hérodot., III, 68, 88). Il semble que Nabonid ait adopté cet usage. Ce fait paraît indiqué par les noms qu'il donna à ses deux fils : l'aîné s'appela Bel-sar-ussur (Balthasar) et l'autre eut le nom de Nabuchodonosor. Nabonid marque ainsi d'une façon évidente qu'il veut continuer la lignée du grand Nabuchodonosor. Enfin cette alliance avec la famille royale est aussi indiquée par la tradition que rapporte Hérodote et qui fait de Nabonid un fils de Nitocris et de Nabuchodonosor. Cette reine ne peut avoir été la mère de Nabonid, comme le suppose Sayce, mais elle a pu fort bien être sa belle-mère. Nitocris a pu être épargnée au milieu des révolutions qui ont agité la Babylonie après la mort de Nabuchodonosor ; elle a pu conserver son influence sous le règne de ses deux gendres. De sorte que, aux yeux des Babyloniens, Nabonid n'était que le gendre ou le fils (par alliance) de la reine, de la femme du grand Nabuchodonosor. On s'explique ainsi comment les travaux de Nabonid ont été attribués à cette reine. On sait, en effet, que Bérose (fragm., 14) attribue à Nabonid les quais ou magnifiques murailles baignées par les eaux du fleuve et qui étaient construites en briques cuites reliées entre elles par du bitume ; et on n'ignore pas que, d'un autre

côté, Hérodote (I, 186), attribue ces mêmes travaux à Nitocris. On peut mettre ces historiens d'accord en admettant que cette reine continuait à avoir un grand prestige et qu'elle possédait une partie du pouvoir comme mère ou belle-mère du roi. Hérodote a donc très bien pu considérer Nabonid comme fils (par alliance) de Nitocris. Cette femme énergique n'oublia du reste rien de tout ce qui pouvait se faire pour prévenir la ruine de sa famille et de la royauté chaldéenne. Nous la retrouvons, avec son petit-fils, occupée à la défense des forteresses du pays d'Akkad contre les attaques de Cyrus. Une inscription nous apprend, en effet, que la grand'mère de Bel-sar-ussur mourut alors dans ce pays et que toute l'armée la pleura. En supposant qu'elle avait 16 ans à l'époque de son mariage elle aurait eu, lorsqu'elle mourut, environ 84 ans. Cet âge n'offre rien d'impossible. Elle put fort bien se faire porter au milieu des troupes pour leur donner plus de confiance et les porter à rester fidèles au petit-fils de Nabuchodonosor.

Il suit de là que les enfants de Nabonid seraient les petits-fils de Nabuchodonosor. Ainsi le roi aurait compté parmi ses successeurs : son fils (Balthasar-Evilmérodach), son gendre (Nériglissor-Darius), un petit-fils (Laborosoarchod), un autre gendre détrôné (Nabonid), dont les deux fils ne montèrent pas sur le trône. Cyrus et les Achéménides succédèrent, de leur temps, à la lignée de Nabuchodonosor. Ainsi fut accomplie à la lettre la prophétie de Jérémie, d'après laquelle les peuples devaient être assujettis à la postérité de Nabuchodonosor « jusqu'à ce que son temps et le temps de son pays fut venu. »

Triste fin des descendants de Nabuchodonosor. — Il importe peu pour l'accomplissement de la prophétie de Jérémie, que les deux fils de Nabonid aient survécu ou non à la ruine de la monarchie chaldéenne. Mais il n'est pas inutile, à un autre point de vue, de savoir que Bal-sar-ussur, après la mort de sa grand-mère, vit ses soldats se révolter et se rendre à Cyrus. Il paraît même qu'il fut massacré par ces traîtres (1). Sa mort devait

(1) D'après une tablette publiée par Pinches (*Transact. of the Society of Biblical Archæology*, vol. III, part. 1, p. 130-176), les hommes de ce pays (*niši mat akkadi*), c'est-à-dire l'armée et le peuple, parmi lesquels se trouvait le fils du roi, se révoltèrent les premiers et se prononcèrent pour Cyrus. J. Halevy dit à ce sujet : On peut facilement présumer que le jeune prince a péri dans la sédition, ce qui explique le silence subit que la tablette observe à son égard depuis cet événement » (*Revue des études juiv.*, 1880, p. 576).

avoir été bien connue du public puisqu'aucun imposteur n'osa dans la suite s'arroger son nom. Nabuchodonosor, le second fils de Nabonid, finit sans doute ses jours d'une façon plus obscure; aussi son nom fut-il successivement usurpé par deux imposteurs, Nidintabel et Arakh, qui se révoltèrent sous Darius l'Hystaspide, et qui voulurent se faire passer pour les héritiers du trône chaldéen.

Le destructeur de Jérusalem eut donc une famille bien tourmentée. Balthasar, son fils, et Laborosoarchod, son petit-fils, furent massacrés par des conspirateurs; Nériglissor, son gendre, périt probablement dans un combat qu'il livra à Cyrus; un autre gendre, Nabonid, fut détrôné et exilé. Enfin, des deux derniers petit-fils de Nabuchodonosor, l'un, Bel-sar-ussur, aurait été tué par ses soldats et l'autre a disparu, sans qu'on sache toutefois s'il périt lui-aussi de mort violente. Quoi qu'il en soit, les faits que nous venons de rapporter suffisent pour justifier cette prédiction d'Isaïe (XIV, 21, 22): « Préparez le massacre pour ses fils, à cause de l'iniquité de leurs pères : ils ne s'élèveront pas, ils ne seront point les héritiers de la terre, et ils ne rempliront point de villes la face de monde... Je perdrai le nom de Babylone, j'en exterminerai les rejetons, les descendants, dit le seigneur des armées. »

Objection relative aux trois ans de règne de Balthasar. — On sait que Daniel mentionne (ch. VIII, 1), une troisième année de Balthasar, tandis que le Canon de Ptolémée ne donne que deux ans de règne à Evilmérodach. Cette divergence donne lieu à une objection à laquelle nous avons déjà répondu (p. 295-297). Nous avons vu que, d'après le texte du Syncelle, le Canon babylonien donne trois ans de règne à ce prince et que c'est la durée réelle de ce règne. Il a été facile de voir aussi que, pour justifier la date indiquée par Daniel, il suffit que Balthasar ait régné deux ans et quelques mois d'une troisième année pendant lesquels le prophète eut sa vision. Or, le Canon astronomique n'y répugne pas car, d'après la méthode de son rédacteur, il n'a pas dû compter pour Evilmérodach la fin de la dernière année de son père : il a, en effet, donné à Nabuchodonosor une dernière année complète. De son côté, Daniel comptant les années du règne de Balthasar-Evilmérodach à partir de la mort de Nabuchodonosor a pu trouver très justement que le successeur de celui-ci avait régné plus de deux ans, et il a pu dater une de ses visions de la troisième année de son règne. Nous avons vu d'ailleurs (p. 296) que l'on a trouvé, en 1876, des con-

trats datés de la troisième année de Marduk-sar-ussur, roi qui ne peut être que le Bel-sar-ussur de Daniel. Ces observations sont plus que suffisantes pour dissiper l'objection de Kuenen qui repousse l'identification de Balthasar et d'Evilmérodach par cette seule raison qu' « Evilmérodach ne régna que deux ans et Balthasar (Dan. VIII, 1), au moins trois ans » (*Hist, crit.* II, p. 658).

Conclusion. — Les réflexions qui précèdent nous permettent donc de réfuter toutes les objections qui ont été faites pour établir que Balthasar et Evilmérodach ne sont pas un seul et même personnage. Pour ne rien omettre, nous allons les présenter telles que Quatremère les a groupées dans le passage suivant : 1° On ne voit pas comment *Evilmérodach*, qui est désigné par son véritable nom dans le livre des Rois, en aurait eu un second d'une forme tout à fait différente. On conçoit bien que des étrangers qui, comme Daniel et ses trois compagnons, avaient été enlevés de leur pays, transportés à Babylone, et incorporés parmi les Chaldéens, aient pu recevoir des noms nouveaux, appartenant à la langue de leurs nouveaux compatriotes. Mais qu'un roi ait porté simultanément deux dénominations, qui toutes deux appartiennent au langage des Babyloniens, c'est ce qui me paraît peu vraisemblable, et n'est d'ailleurs appuyé sur aucun témoignage historique (1). D'ailleurs, si *Evilmérodach*, propre fils et successeur immédiat de Nabuchodonosr, eût été le *Balthasar* de Daniel, certes il n'eut pas ignoré les faits qui concernaient son père, et en particulier cette aliénation mentale, qui avait réduit le fier Nabuchodonosor à une condition voisine de celle des animaux; car cet événement terrible, consigné dans l'édit même du monarque babylonien, n'avait pu manquer d'avoir un long retentissement; et un fils, au bout de quelques années, n'aurait pas eu besoin que sa mère lui retraçat des faits encore présents à sa mémoire (2); 2° Lorsque Daniel annonce à Balthasar la catastrophe prête à fondre sur lui, il lui

(1) Cet usage qui ne paraissait pas fondé est aujourd'hui bien établi (Voy. p. 379-388). Cette pluralité de noms ne saurait plus être un embarras pour nous. Nous avons vu des rois d'Assyrie, de Médie, de Perse, de Babylone, paraître dans l'histoire sous divers noms, et nous avons, en particulier, expliqué le fait du changement de nom de Balthasar (p. 384-387, 375), qui, d'ailleurs, d'après les inscriptions porte les deux noms de Marduk-sar-ussur et d'Evilmérodach.

(2) Balthasar n'est pas présenté dans le texte de Daniel comme ignorant les faits relatifs au châtiment de son père. Le prophète ne

adresse ces paroles menaçantes. « Votre empire va être donné aux Mèdes et aux Perses, » le prophète en parlant à Evilmérodach, aurait-il employé un langage aussi impropre ? Il lui aurait dit : « Votre empire va être donné à un autre ; » puisque le prince devait être détrôné et assassiné par son beau-frère. Mais les Mèdes et les Perses ne pouvaient avoir place dans cette prédiction, puisque la conquête de Babylone par ces deux peuples réunis ne devait avoir lieu que plus de 20 ans après la mort d'*Evilmérodach* (1).

» Il est un autre argument, que l'on pourrait employer pour combattre la prétendue identité de Balthasar et d'Evilmérodach, mais qui ne me paraît pas aussi fort qu'il le semble au premier coup d'œil. Dans le texte de Daniel, immédiatement après la mention de la mort de Balthasar, on lit ces mots : « Et Darius le Mède régna à Babylone, » Mais de ce passage il ne résulterait, pas nécessairement que Darius le Mède monta sur le trône immédiatement après la catastrophe du roi chaldéen. Cependant le fait est probable (2). » (*Mémoire sur Darius le Mède*, etc., *Annal de philos. chrét.*, t. XVI, p. 330).

On objecte encore que Balthasar ne connaissait pas Daniel, et on en conclut que dès lors il n'était pas le « fils » de Nabuchodonosor. Nous faisons voir dans notre commentaire que cette objection provient de ce qu'on a mal interprété les versets 10-12 du chapitre V.

Fausseté des systèmes proposés pour identifier Balthasar avec Nériglissor, avec Laborosoarchod ou avec Nabonid. — Les

les lui rappelle que pour lui montrer qu'il n'en avait pas fait le sujet de ses méditations et qu'il n'avait pas profité des leçons qu'ils lui offraient : Daniel n'apprend rien de nouveau à ce monarque sacrilège : il lui rappelle ces événements afin de lui montrer combien il est coupable de n'avoir pas compris les enseignements divins et d'avoir imité son père qui, lui aussi, avait voulu se donner pour le Très-Haut (voy. *Comment.*, V, 18-23).

(1) Cette objection est réfutée pag. 390-393, 396-400).

(2) Nous regardons le fait comme certain et nous nous en occuperons plus loin. Ainsi, nous admettons que Darius le Mède (Nériglissor) monta sur le trône immédiatement après le meurtre de Balthasar. La difficulté que laisse voir Quatremère ne serait insoluble que si nous devions admettre que Darius le Mède ne fut qu'un Cyaxare II ou un lieutenant de Cyrus qui aurait régné à Babylone après la prise de cette ville. Mais l'objection disparaît lorsqu'on identifie, comme tout l'indique, Darius le Mède et Nériglissor, beau-frère de Balthasar.

systèmes imaginés pour découvrir, parmi les quatre rois nommés par Bérose et en dehors d'eux, celui que Daniel a désigné par le nom de Balthasar sont aussi nombreux que possible. On a essayé d'identifier ce roi avec tous ses successeurs et même avec des princes qui ne sont pas compris dans cette série de rois. Ces combinaisons n'ont aucune valeur réelle ; mais, pour satisfaire à l'impartialité qu'un critique doit toujours avoir en vue, nous croyons devoir les présenter ici à nos lecteurs : nous ferons ainsi connaître les idées qui ont couru depuis Josèphe jusqu'à nous, sur le sujet qui nous occupe.

1° D'après le Syncelle, Balthasar serait Nériglissor, le meurtrier d'Evilmérodach. Ce fils ou gendre de Nabuchodonosor, serait le Balthasar qui, ayant profané les vases de la Maison du Seigneur fut, selon la prophétie de Daniel, privé de la couronne et mis à mort par Astyage (Darius le Mède) à la prise de Babylone par Cyrus. Mais il n'est dit nulle part que Nériglissor ait péri de mort violente dans un festin. Tout au plus pouvons-nous déduire d'un récit de Xénophon que ce roi périt dans un combat contre Cyrus. D'ailleurs, à sa mort, l'empire passa à son fils qui était un petit-fils de Nabuchodonosor, et que l'on ne peut, en aucune façon, assimiler à Astyage. On ne trouve donc là aucun motif qui appuie ce sentiment et nous n'en trouvons non plus aucun chez Desvignoles qui l'a suivi. De Saulcy a réfuté péremptoirement ce système dans le passage suivant : « Le *Syncelle* avance que *Nériglissor* n'est autre que le *Belsatzer* de l'Ecriture, et que tout ce que Daniel raconte de *Belsatzer* doit s'appliquer à *Nériglissor*. Où le chronographe a-t-il pris son opinion ? Je l'ignore ; est-elle plausible ? c'est ce qu'il n'est pas du tout facile de décider ; pour ma part, je me refuse encore à croire que *Nériglissor* soit *Belsatzer*. J'ai rapporté les nombreux passages de Daniel et de Baruch qui démontrent jusqu'à l'évidence que *Belsatzer* était le propre fils de Nabuchodonosor. *Nériglissor*, au dire positif de Bérose et de Mégasthènes, n'était que le gendre de ce monarque, et il ne dut son accession au trône qu'à une usurpation criminelle; il n'est pas possible d'en douter. D'ailleurs si *Nériglissor* eût été le *Belsatzer* des saintes Ecritures, comment eût-on pu, ainsi que le constate la parole de *Baruch*, envelopper le souverain et son gendre dans les mêmes vœux et les mêmes hommages, et cela au détriment de l'héritier légitime *Evil-mérodach* ? Je sais bien que pour éluder cette objection, on a admis que le fils du roi régnant fut un instant disgracié par son père, et remplacé par son beau-frère, ou même par son fils,

dans l'affection de Nabuchodonosor. C'est là une hypothèse peu vraisemblable par ce qu'elle est trop commode pour arranger les choses. Donc le *Belsatzer* de Daniel n'est pas plus *Nériglissor*, que Labbousarakh ou *Nabounahed* » (*Annal. de philos. chrét.* 1849, p. 179, 180).

D'ailleurs, même en admettant que Nériglissor fut le Balthasar de Daniel on ne pourrait le faire tuer par Astyage dans un festin qui aurait eu lieu pendant le siège de Babylone; Nériglissor mourut 17 ans avant la prise de cette ville par Cyrus.

2° Scaliger, le P. Petau, Grotius, Constantin l'empereur, Masio, Delitzsch (p. 277 et ss), s'efforcent d'identifier Balthasar avec Laborosoarchod. De Harlez a pris aussi fait et cause pour cette opinion. « Ce *Baltassar*, dit-il, ne peut être que Bel-labariskoun, fils de Nabu-kudur-ussur, tué après neuf mois de règne. Le nom de Bel et le genre de mort coïncident. » (Museon, 1882, p. 570). La raison tirée du mot Bel sous-entendu dans le nom de Laborosoarchod, ne nous paraît pas bien forte. Il est vrai que ce roi périt aussi victime d'un complot. Mais il n'y a pas le degré de parenté voulu par le texte et dès lors le rapport qu'il a, au point de vue de sa mort violente, avec Balthasar est insuffisant. D'ailleurs, la parenté avec Nabuchodonosor serait-elle conforme à celle qu'indique le récit de Daniel, il manquerait encore d'autres conditions.

Laborosoarchod, en effet, nè régna que neuf mois, tandis que Balthasar régna au moins deux ans et quelques mois, puisqu'une vision du prophète est datée de la troisième année du règne de ce prince (1). Il est vrai que, pour arriver aux trois ans indiqués par Daniel, on a supposé que Nériglissor régnait sous le nom de son fils et on compte ainsi à celui-ci la durée du règne de son père. Nériglissor n'aurait été que le tuteur de son fils pendant quatre ans. Masio qui a soutenu cette opinion (dans son *Essai*

(1) Bérose dit que *Chabaessarach*, fils de Nériglissor, lui succéda et ne régna que neuf mois, au bout desquels, il fut secrètement assassiné par ses officiers. Mégasthène dit également qu'à Nériglissor succéda son fils *Labassoaraschus* qui périt assassiné. Le *Canon de Ptolémée* ne fait aucune mention de ce prince, qui n'a pas régné une année entière, et son règne se trouve englobé dans celui de son père *Nérikasolosar*. Josèphe se contente de dire qu'à *Nériglissor* succéda son fils *Labosordach*, qui ne régna que neuf mois. Le Syncelle dit qu'à *Nériglissor* succéda son fils *Labosaroch* qui ne règna que neuf mois et fut tué à cause de sa cruauté.

Ainsi ce prince régna neuf mois et périt à la suite d'une conspiration.

sur la concordance de la chronol. prof. avec le livre de Daniel, dissert *lue à l'Acad. de la relig. cathol.*, Rome 1843), n'admet que deux rois chaldéens successeurs de Nabuchodonosor : Evilmérodach qui fut tué par Nériglissor et qui eut pour successeur Laborosoarchod lequel aurait régné d'abord sous la tutelle de son père. Nabonid serait un Mède, le Darius de Daniel. Le résultat de cette combinaison consisterait a pouvoir dire que Laborosoarchod a régné cinq ans et qu'il est le même que le Balthasar de Daniel. Mais on n'arrive à cette conclusion qu'en donnant un démenti aux historiens profanes et on n'aboutit à rien de sérieux. Ces manières de compter n'ont d'autre raison d'être que le désir d'identifier Balthasar et Laborosoarchod. Mais cette conjecture ne repose sur aucun texte et elle est contraire à tons les documents. S'efforçant toutefois de la prouver, Masio remarque d'abord que, d'après Daniel, Balthasar eut pour successeur, dans la souveraineté de Babylone, un prince étranger de famille et de nation, et que, d'un autre côté, d'après Bérose, Laborosoarchod eut pour successeur Nabonid, également étranger de famille et de nation. Mais c'est faire dire à l'historien chaldéen tout autre chose que ce qu'il dit. Bérose, en effet, ne fait pas de Nabonid un mède : il atteste, au contraire, qu'il était babylonien (voy. p. 403). Le successeur de Laborosoarchod fut, en effet, un babylonien qui arriva au trône à la suite d'une réaction contre le parti qui avait fait périr Evilmérodach, lequel, d'après Masio lui-même, est l'oncle de Laborosoarchod. Ainsi, il n'est pas vrai que Nabonid fut « étranger de nation » à son prédécesseur.

D'un autre côté, Masio n'arrive pas plus à son but en disant qu'il n'est embarrassé ni par la différence d'âge qu'il a dû y avoir entre Laborosoarchod et Balthasar, ni par la qualification de « père » de Balthasar qui, dans Daniel, est, à plusieurs reprises, donné à Nabuchodonosor. « Conring objecte, dit-il, que *Laborosoarchod* est appelé νεανίς, par Bérose, tandis que *Balthasar* nourrissait déjà une troupe d'épouses et de compagnes, et se trouve réprimandé par Daniel, non comme un prince à la fleur de l'âge, mais d'un âge mûr et habitué depuis quelque temps à suivre la perversité de ses penchants. Je réponds à cela que quiconque lira attentivement le cinquième chapitre, où il est question de la vie et de la mort de *Balthasar*, ne trouvera rien qui porte à croire que ce prince fût d'un âge mûr; quant à l'abus de toutes les voluptés, à la profanation des choses sacrées, à mener une vie telle que le juge suprême le trouvât trop léger dans la balance de sa terrible justice, ce sont là des choses pour lesquelles il ne

faut point la malice invétérée de l'âge viril, mais pour lesquelles l'impudence forcenée et la sensualité de la jeunesse sont plus que suffisantes. Je ne suis pas même convaincu par la qualification de père de *Balthasar*, que Daniel donne à plusieurs reprises à *Nabucho*; je connais les formules du langage biblique, qui appelle père l'aïeul, fils le petit-fils, et je n'ignore pas l'imposante opinion de Saint Jérôme, qui dit que « ce *Balthasar* n'est pas le » fils de *Nabucho*, comme pourrait le croire le vulgaire des lec- » teurs. » Quant au passage de Baruch, portant qu'il fut chargé, par les captifs juifs, d'acheter des holocaustss et des victimes pour le péché, et de faire des prières pour la vie de *Nabucho* et de *Balthasar*, je réponds que le nom de *Balthasar* était peut-être commun aux rois de Babylone, qu'il pouvait désigner *Evilmeradach* aussi bien que *Labosoardoch*, mais que, dans ce passage, il doit se rapporter au premier, c'est-à-dire à l'aïeul, non pas au second ou petit-fils. Je me range d'autant plus volontiers à cette opinion, que *Balthasar* n'est pas un nom indicatif de qualités ou de caractères personnels, mais bien un nom relatif à la puissance de Bel, prince et père dans la théurgie babylonienne. »

Il n'en est pas moins vrai que l'embarras provenant de la différence d'âge ne disparaît pas en disant qu'un jeune garçon de quatorze ou quinze ans, un enfant, d'après Bérose (παῖς ὤν), peut être vicieux. Car il ne s'agit pas seulement, dans le texte, de « l'abus de voluptés et de la profanation des vases sacrés » dont un jeune prince aurait pu se rendre coupable, mais d'une habitude du mal qui paraît invétérée et irrémédiable. « Et toi, Balthasar, qui es son fils (de Nabuchodonosor), tu n'as pas humilié ton cœur, quoique tu susses toutes ces choses (le crime et châtiment de ce roi), mais tu t'es élevé contre le Dominateur du ciel. (V, 22, 23.) » « Tu as été pesé dans la balance et tu as été trouvé trop léger (V. 27). » Il semble résulter de ce dernier verset que le Très-Haut a laissé un temps moral assez long à Balthasar pour se pénétrer des leçons qu'il trouvait dans l'histoire de son père, et qu'il lui a donné de nombreuses occasions de mettre en pratique les enseignements qu'elle met en lumière. D'ailleurs, le texte de Baruch nous force d'admettre que Balthasar aurait eu au moins de trente à quarante ans à l'époque où Laborosoarchod fut tué, puisque dans la cinquième année après la destruction de Jérusalem, c'est-à-dire en 583, les Juifs captifs demandent à ceux qui étaient restés à Jérusalem de « prier pour la vie de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et pour la vie de Balthasar son fils (Baruch, I, 11). Or, Laborosoarchod fut tué en 555 et en

supposant qu'il venait de naître seulement à l'époque où les Juifs faisaient des prières pour sa conservation, il aurait eu vingt-huit ans au moment de sa mort. A cet âge on n'a pas besoin d'un tuteur et on ne saurait être appelé un jouvenceau ou un enfant. Il est, du reste, probable qu'à l'époque indiquée par Baruch le jeune prince devait avoir au moins une dizaine d'années. Enfin nous avons vu que rien n'autorise à prendre, dans le texte de Daniel, le mot « fils » avec le sens de « petit-fils » (p. 373-378). Le mot *bēn* (fils) doit être pris dans sa signification ordinaire et naturelle toutes les fois qu'il n'y a pas une raison de le prendre autrement. Or, nous avons montré que, dans le cas présent, on n'en a découvert aucune. Ainsi, tout en reconnaissant l'imposante autorité de saint Jérôme, nous n'hésitons pas à lui préférer l'autorité encore plus imposante de la vérité. Nous verrons que, au sujet des derniers rois de Babylone, le grave docteur a eu le tort de se laisser guider par Josèphe et par Xénophon, qui n'ont abouti qu'à mettre Daniel en contradiction avec Bérose, Mégasthène et les inscriptions babyloniennes. Enfin, il n'est pas vrai que le nom de Balthasar fut « commun aux rois de Babylone » et qu'il puisse s'appliquer indifféremment à un roi quelconque. Quant à ce qui est dit au sujet du nom de Balthasar, qui serait « relatif à la puissance de Bel, » nous ne voyons pas quel argument il peut prêter à la thèse de Masio. Les noms de Nabuchodonosor, d'Evilmérodach et de Nériglissor sont aussi relatifs à la puissance des dieux Nebo, Mérodach (=Bel) et Nergal. S'ensuivrait-il que ces noms étaient communs aux rois de Babylone ? C'est tout bonnement absurde. Du reste, pour renverser tous ces raisonnements, il suffit de savoir, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, que Balthasar a régné au moins deux ans et quelques mois, tandis que Laborosoarchod n'a régné que neuf mois et n'a pas eu un Mède pour successeur. Les données historiques recueillies sur ces deux princes ne permettent donc pas de les identifier : nous devons affirmer que le Laborosoarchod des profanes n'est pas le Balthasar de Daniel.

3° Un grand nombre d'érudits ont essayé de confondre Balthasar avec Nabonid. Josèphe, saint Jérome, Usher, Prideaux, et, plus récemment, Hengstenberg (p. 47 et ss.), Keil (*Enleit*, § 134), ont pensé que Balthasar, étant le dernier roi de Babylone, devait, par conséquent, être identique avec Nabonid. Josèphe avait lancé ces savants sur la fausse piste que nous avons déjà dévoilée (p. 360-365). On a donc cru que Daniel venait de déclarer au roi, dans un festin, que son royaume allait être par-

tagé entre les Mèdes et les Perses ; et l'on entendait uniquement cette prophétie de l'entrée de l'armée de Cyrus à Babylone. Il suit de là, aux yeux de ces critiques, que Balthasar était le dernier roi, celui sous lequel cette ville fut prise et l'empire chaldéen livré au vainqueur. Des souvenirs du roman de Xénophon se sont présentés à leur esprit, et ils ont adopté l'opinion relative à la mort du dernier roi de Babylone, qui aurait été tué dans cette ville au milieu d'un festin, à l'entrée des troupes médo-persanes. Beaucoup de commentateurs, d'historiens, de chronologistes, nous l'avouons volontiers, ont adopté cette hypothèse et ont confondu Balthasar avec le Nabonid des historiens de Babylone, le Labynet d'Hérodote. Au premier coup d'œil, cette opinion semble la plus naturelle à ceux qui ont lu le récit de Xénophon relatif à l'entrée des troupes de Cyrus à Babylone et qui, d'un autre côté, n'ont pas fait une étude approfondie de la prophétie de Daniel. Mais quand on examine ces deux documents de près et avec attention, on ne tarde pas à s'apercevoir que la conclusion qu'on en tire n'est pas prouvée et qu'elle présente des objections qui la rendent inadmissible.

L'argument capital sur lequel repose ce système est exprimé ainsi par Prideaux (*Hist. des Juifs*, liv. II) : « De l'aveu de tout le monde, Nabonid a été le dernier roi de Babylone ; donc il est le même que l'Ecriture appelle Balthasar, puisque, selon Daniel (V, 28, 31), immédiatement après la mort de Balthasar, le royaume fut donné aux Mèdes et aux Perses ; » en d'autres termes : le dernier roi de Babylone, d'après les auteurs profanes, est Nabonid ; or, selon l'Ecriture, le dernier roi de cette ville est Balthasar ; donc Nabonid est Balthasar.

Ce raisonnement a le tort d'offrir une mineure qui ne repose que sur une mésintelligence de la prophétie de Daniel (voy. p. 362-365) ; il n'est pas vrai, en effet, que ce prophète ait dit que Balthasar serait le dernier roi de Babylone (voy. p. 389-393) ; il n'est pas vrai que Daniel ait prédit que le royaume des Chaldéens allait être donné immédiatement aux Mèdes et aux Perses par la conquête de Cyrus (voy. p. 396-400). La preuve alléguée pour établir l'hypothèse que nous combattons n'est donc pas seulement insuffisante, elle est fausse. Elle est d'ailleurs d'autant plus dangereuse qu'elle vient se heurter aux documents d'après lesquels Nabonid, dernier roi de Babylone, ne fut pas tué dans cette ville à l'époque du siège.

Un autre argument des partisans de ce système est fondé sur le texte de Jérémie qui nous apprend que les peuples seraient

assujettis à Nabuchodonosor, à son fils et au fils de son fils jusqu'au règne de Cyrus. D'où il suit que ce conquérant s'est trouvé en présence d'un fils ou d'un petit-fils de Nabuchodonosor. Nous avons montré de quelle façon la prophétie de Jérémie s'est accomplie (p. 400-406). L'explication qu'en donnent les savants qui identifient Balthasar avec Nabonid est loin d'être satisfaisante.

D'après Théodoret (sur Daniel, V, 1), Eusèbe (*Chron.*) et Sulpice Sévère (*Histor.*), Nabuchodonosor aurait laissé deux fils, Evilmérodach et Balthasar. Le premier aurait succédé immédiatement au destructeur de Jérusalem et Balthasar aurait succédé à Evilmérodach son frère. Saint Jérôme (sur Isaïe, XIII, 17), Maldonat, Pererius, Usher et d'autres croient que Balthasar était fils et non pas frère d'Evilmérodach, auquel toutefois il n'aurait pas succédé immédiatement. Après les règnes de Nériglissor et de Laborosoarchod, Balthasar, fils d'Evilmérodach, serait monté sur le trône et aurait régné dix-sept ans. On suppose que c'est le roi appelé Nabonid par Bérose et Labynet par Hérodote. Dans ce cas, il faudrait abandonner le renseignement de Bérose et de Mégasthène, d'après lequel Nabonid n'était pas parent de son prédécesseur lorsqu'il monta sur le trône. On en appelle, il est vrai, à Hérodote, d'après lequel Labynet était le fils de la reine qui avait épousé Nitocris. Nous avons vu comment Hérodote devait avoir raison sans contredire toutefois Mégasthène, Bérose qui semble favoriser le sentiment de celui-ci et les inscriptions qui témoignent que le père de Nabonid n'a pas régné : nous avons montré que Nabonid, qui n'appartenait pas à la famille royale, était devenu le gendre de Nabuchodonosor et le père de deux petits-fils de ce roi. D'un autre côté, avant de prétendre que Mégasthène est en contradiction avec la Bible, il aurait fallu établir le vrai sens du texte de Daniel, car on aurait vu que ce texte ne dit en aucune façon que Balthasar, fils de Nabuchodonosor, ait été le dernier roi de Babylone ; on ne le fait dire à ce texte qu'en l'estropiant (voy. p. 390 et ss). Mégasthène et les inscriptions peuvent donc nous apprendre que Nabonid ne descendait pas de Nabuchodonosor. Daniel ne les contredit pas.

Remarquons encore que Balthasar-Nabonid doit avoir pour successeur un Mède, et que les défenseurs du système que nous venons d'exposer ne peuvent indiquer aucun prince de cette nation qui ait succédé au dernier roi de Babylone. Nous savons, d'après le Canon astronomique, d'après Bérose et d'après les inscriptions, que Nabonid régna jusqu'à la prise de Babylone et

que Cyrus lui succéda immédiatement. Nabonid ne saurait donc être le Balthasar de Daniel.

Nous ne sommes, du reste, pas étonné que quelques critiques rationalistes se passent la fantaisie de tenir l'hypothèse de Josèphe et de ses adhérents pour la seule possible. Ces adversaires de l'historicité du livre de Daniel comprennent très bien qu'ils n'auront pas à prendre beaucoup de peine pour repousser un système qui identifie Balthasar avec Nabonid. Ce système présente, en effet, des difficultés insurmontables qui proviennent : 1° d'une différence dans la mort; et 2° d'une différence d'origine. En effet : 1° Balthasar aurait péri de la main des Perses au moment du sac de cette ville, tandis que Nabonid a été épargné par Cyrus et envoyé en Caramanie, où il vécut soit en simple bourgeois soit comme gouverneur. Ces renseignements sur les destinées de Nabonid sont fournis par Bérose qui est un historien sérieux. Le fait est vrai. Seulement les rationalistes se pressent de le mettre en contradiction avec le récit de Daniel. Bérose n'est en opposition qu'avec une hypothèse basée sur une interprétation fautive du texte. Les adversaires peuvent donc dire que le témoignage de Bérose doit prévaloir sur celui que l'on tirerait ainsi arbitrairement du texte ; mais ils ne prouvent pas que ce témoignage frappe le livre de Daniel qui n'a rien dit de ce qu'on lui fait dire, en accolant à ce livre des inexactitudes de Xénophon ; 2° Balthasar est, d'après Daniel, fils de Nabuchodonosor, et Nabonid est, d'après Bérose, « un certain Babylonien » que les grands du royaume ont appelé au trône pour soutenir l'empire chancelant menacé par Cyrus. Il faut conclure de cette divergence que le Balthasar de Daniel n'est pas le Nabonid de Bérose et que le système de Josèphe et de ceux qui l'ont suivi est faux. Mais il ne résulte de là rien de fâcheux contre le récit de Daniel. Celui-ci n'a jamais dit que Balthasar était Nabonid. C'est, en effet, sans fondement qu'on lui prête cette opinion.

4° A l'hypothèse que nous venons de réfuter, Quatremère en a substitué une autre. Voyant très bien que Nabonid et Balthasar ne saurait être un seul et même prince, ce savant professeur a pensé que Balthasar fut un prince régnant sous et avec Nabonid, qui avait tout le pouvoir. Afin de consolider son trône, Nabonid y aurait associé un fils d'Evilmérodach qui aurait eu le nom de Balthasar. Voici, du reste, comment Quatremère expose son opinion :

« Rappelons-nous que, suivant la prédiction de Jérémie, *Nabuchodonosor* devait avoir pour successeurs, au trône de Babylone, son fils et le fils de son fils. D'un autre côté, souvenons-nous que, suivant le témoignage des historiens les plus instruits, *Nabonède* paraît n'avoir eu aucune liaison de parenté avec la famille royale, et n'avoir dû le trône qu'à son courage et au rang qu'il tenait sans doute comme général des armées chaldéennes. On peut croire que cet homme ambitieux, mais habile, considérant les révolutions rapides qui avaient, en si peu de temps, enlevé à plusieurs rois la couronne et la vie, ne tarda pas à sentir que ses droits étaient bien équivoques, que son titre d'usurpateur, en éveillant l'ambition de ses rivaux, allait peut-être attirer sur sa tête des orages sans fin, et plonger Babylone dans un abîme de malheurs. Il crut donc pouvoir prévenir ces maux en s'associant au trône un rejeton de la famille de Nabuchodonosor. Il choisit pour cet effet *Balthasar*, fils d'*Evilmérodach*, et qui était peut-être encore dans l'enfance. De cette manière, soit qu'il eût pris lui-même le titre de roi, soit qu'il se fût en apparence contenté de la seconde place, il s'entourait du respect que les Babyloniens devaient avoir pour le sang de Nabuchodonosor ; il écartait des prétentions rivales et était bien sûr de régner seul, sous le nom d'un prince qu'il saurait bien séduire par les appâts du luxe et de la volupté, et auquel il ne laisserait que le titre de souverain, se réservant à lui-même toutes les prérogatives essentielles de la royauté. Au reste, l'histoire de l'Orient nous offre quantité de faits analogues à celui que je suppose. Nous voyons, à plusieurs époques, des hommes audacieux s'emparer du pouvoir suprême ; mais souvent, pour déguiser leur ambition et en imposer au peuple, ces usurpateurs avaient soin de placer sur le trône un fantôme de souverain auquel ils ne laissaient que le nom de prince, tandis que, sous le titre d'*Atabek* ou régent, ils exerçaient l'autorité la plus absolue. C'est ainsi que le premier sultan *Mamlouk*, d'Egypte, au moment où il s'arrogea la puissance souveraine, fut d'abord forcé, par la clameur publique, de s'associer un enfant choisi dans la famille de *Saladin* » (*Mémoire sur Darius le Mède, Annales de philosophie chrétienne*, tom. XVI, p. 333).

Mais cette hypothèse ne résout pas la difficulté. Sans doute « la prédiction de Jérémie, que le fils et le petit-fils de Nabuchodonosor lui succèderaient au trône, se trouverait ainsi réalisée. » Mais il faudrait supposer que Daniel et la reine-mère ont désigné Balthasar comme fils de Nabuchodonosor, quoiqu'il ne

fut que son petit-fils. Or, quoiqu'en dise Quatremère, cette interprétation du texte de Daniel est fort étrange. Il ne suffit pas de dire que, « dans toutes les langues du monde, un aïeul est souvent qualifié de père, » et que « une locution analogue se retrouve constamment chez les écrivains orientaux (*Ibid.*, p. 334). Nous l'avons déjà reconnu. Mais il ne s'agit pas ici d'une généalogie dans laquelle on omet quelquefois des intermédiaires : il s'agit d'affirmations très catégoriques qu'on n'a pas le droit de détourner sans raison de leur sens propre. Sans doute Abd-Allah qui se signala dans le premier siècle de l'Hégire a pu « être désigné sous le nom d'*Ebn-Abi-Serah*, quoique *Abou Serah* ne fut pas son père, mais son grand-père. » Ebn-Khaldoun peut fort bien avoir pris ce nom quoiqu'il ne fut pas réellement le fils de Khaldoun, personnage qui avait vécu « plus de quatre siècles avant la naissance de l'écrivain, » mais dont « les membres de la famille avaient constamment perpétué le surnom parmi eux. » Tout cela est vrai. Mais qu'est-ce que cela prouve quand il s'agit d'un texte qui précise, qui met les points sur les i ? Qu'on relise ce passage (voy. p. 373-374), et l'on verra qu'il n'est pas possible d'exprimer d'une façon plus claire que Balthasar est réellement le fils de Nabuchodonosor. Puis, il y a aussi l'attestation de Baruch (voy. *ibid.*) dont on ne peut pas s'empêcher de tenir compte. D'ailleurs, Quatremère a beau dire que Balthasar était un prince « plongé dans la mollesse, ivre de plaisirs, » et qu'il possédait dès lors le caractère « précisément tel que pouvait le désirer l'ambitieux Nabonid. » On ne s'expliquerait pas que le pupille eût supporté ainsi son tuteur pendant dix-sept ans, qu'il ne se fût pas débarrassé de son assujettissement à Nabonid, et qu'il n'eût pas voulu avoir au moins le titre de roi. On ne voit pas non plus comment ce fils d'Evilmérodach n'aurait pas été lui-même proclamé roi par les conspirateurs qui avaient fait disparaître son prédécesseur et qui auraient pu se réserver ainsi d'avoir une part de la régence. En somme, Nabonid aurait joué un jeu bien dangereux en adoptant un prince qu'on suppose sans fondement avoir été épargné au moment du meurtre de son père et sous le règne de Nériglissor : ce prétendu fils adoptif aurait eu des droits au trône et il aurait facilement trouvé des partisans pour les faire valoir. Nous avons vu que Nabonid a pu trouver un moyen plus naturel et plus sûr de s'assurer, à lui-même personnellement et à ses enfants, le respect que les Babyloniens avaient conservé pour le sang royal. D'ailleurs, aucun

document n'indique que Balthasar fut un prince régnant sous l'autorité de Nabonid. Daniel le représente comme étant le roi de Babylone, et à sa mort ce n'est pas Nabonid qui continue à régner, mais un prince d'origine mède, que Quatremère serait bien en peine de trouver, à cette époque, sur le trône de cette ville. Enfin l'hypothèse de Quatremère, démentie par les documents anciens qui font de Nabonid le vrai roi et le dernier roi de Babylone, lors de la prise de cette ville, est encore combattu par les inscriptions cunéiformes qui prouvent que Nabonid était, à cette époque, le roi des Chaldéens.

On a cru toutefois, dans ces dernières années, que la conjecture de Quatremère était confirmée par les inscriptions qui nous ont révélé un fils de Nabonid dont le nom était Bel-sar-ussur; et on a supposé qu'il s'agissait là d'un fils adoptif de ce roi. Il n'en est rien. Un cylindre de Mughéir contient cette prière de Nabonid à Marduk : « Quant à Belsarussur, le rejeton de mes entrailles, mon fils aîné, place dans son cœur, ô Marduk, le respect de ta grande divinité, et qu'il soit exempt de péché. » Il est évident qu'il s'agit là d'un fils réel et non pas seulement adoptif de Nabonid. On ne peut donc regarder ce Belsarussur comme le Balthasar de Daniel.

On a dit aussi que la promesse faite par Balthasar à Daniel (V, 16), s'il interprète les paroles, qu'il aurait le troisième rang dans le royaume, prouve qu'il n'était pas lui-même le premier, et par conséquent qu'il n'était pas, *ipso facto*, roi et souverain. Mais c'est là une conclusion que rien ne justifie. Il pouvait être le premier et avoir auprès de lui une personne qui occupait de droit le second rang, sa femme ou plutôt sa mère qui se rendit au banquet (voy. le Commentaire V, 16);

5° Cependant comme, d'après Bérose, Mégasthène et les inscriptions, Nabonid ne fut pas tué à Babylone par Cyrus, on a songé à ce fils de Nabonid, et on a supposé que son père l'aurait déclaré co-régent, en le laissant à Babylone, pendant qu'il allait lui-même combattre Cyrus. On a donc regardé ce fils de Nabonid comme ayant été le Balthasar de Daniel. Lenormant s'exprime ainsi à ce sujet : « Le rôle important qu'il a joué à la tête de l'armée, durant le règne de Nabonid, explique comment il se fait que le livre de Daniel lui donne le titre de roi, bien qu'il ne fût en réalité que vice-roi » (p. 438). Nous admettrions volontiers que ce jeune prince fut associé au trône par son père et qu'il suivit l'armée chargée de défendre le pays d'Accad. Mais nous ne savons pas s'il put être roi de fait, comme on l'a

dit, pendant les quelques semaines qui s'écoulèrent entre la soumission de Nabonid et la prise de Babylone. A cette époque, Bel-sar-ussur était probablement mort (voy. p. 407) et rien n'indique qu'il soit resté pendant le siège dans la capitale. Oppert (*Zeitschr. d. D. Morg. Geselsch.*, ch. VIII, 598), Rawlinson (*Herodotus*, I, p. 525), Pusey (*Daniel*, etc., p. 402), Auberlen (p. 14), la *Civilta catholica* (art. intitulé *l'Ultimo re babilonese*, sér. XII, vol. III, juill. 1883), ne sont donc pas autorisés à l'identifier avec le Balthasar de Daniel. Le nom de Bel-sar-ussur porté par chacun de ces rois ne suffit pas pour les confondre et pour en faire un seul et même individu. On ne saurait, en effet, adopter cette assimilation que rien ne prouve et qui se heurte à de graves difficultés. Elle se heurte : 1° contre la parenté que l'Ecriture établit entre Balthasar et Nabuchodonosor ; partout le premier est représenté comme le fils du second ; et le fils de Nabonid ne saurait être qu'un petit-fils du grand roi ; 2° contre l'âge de Bel-sar-ussur, qui n'aurait guère pu avoir que seize ans à la prise de Babylone. On sait que lorsqu'il monta sur le trône, Nabonid n'était pas apparenté à la famille de Nabuchodonosor et que c'est seulement après son élévation au trône qu'il a épousé une fille de ce roi. Ainsi à la fin du règne de Nabonid, son fils aîné n'aurait pu être que dans sa seizième année. On dit, il est vrai, que, à cet âge, il aurait pu être associé à l'empire et que l'on ne doit pas trouver étrange que, en Orient, il eût été entouré de femmes et de courtisans; on ajoute que, d'après les inscriptions, il était (nominalement ou réellement) à la tête d'une armée. Nous ne disons pas le contraire : un enfant de quatorze ans peut avoir été associé à l'empire ; il peut être allé, avec sa grand'mère, commander en chef des troupes qui formaient les garnisons des frontières du pays d'Accad. Il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas à un roi de seize ans que s'adresse le discours de Daniel ; 3° les faits qui signalent sa co-souveraineté avec son père s'opposent aussi à l'identification que l'on a en vue : il tâche de couvrir la frontière du Nord, et il paraît qu'il fut tué par ses soldats avant la prise de Babylone ; il n'est nullement question d'un banquet qu'il aurait donné dans cette ville lorsque les troupes de Cyrus y entrèrent ; 4° enfin cette hypothèse est renversée par le récit de Daniel d'après lequel Darius le Mède succède à Balthasar. Ainsi il ne sert de rien de recourir à ce nouveau système. Ce Bel-sar-ussur ne peut en aucune façon être le Balthasar de Daniel.

Ce n'est pas, du reste, le raisonnement suivant d'Oppert qui fera passer le Bel-sar-ussur, fils de Nabonid, pour le Balthasar

qui, d'après Daniel, était fils de Nabuchodonosor. « Il paraît, dit-il, que ce roi introuvable était co-régent de Nabonid, et qu'il fut vaincu par un général de Cyrus, Darius le Mède, dans une ville de la Chaldée qui n'était pas Babylone » (*Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 168). On voit aisément que le savant critique abandonne ici le domaine de l'histoire pour celui de la fantaisie : il faudrait établir d'abord que le Bel-sar-ussur de Nabonid est bien celui dont parle Daniel. Or, jusqu'à preuve du contraire, ces deux princes n'ont de commun que le nom, et on n'est pas autorisé à donner, sans rime ni raison, au général qui vainquit le Bel-sar-ussur de Nabonid, le nom de Darius le Mède. Après avoir ainsi confondu sans preuve deux personnages si différents, le docte assyriologue qui n'a pas envisagé assez sérieusement le caractère historique du livre de Daniel et qui s'en est tenu beaucoup trop aux préjugés rationalistes en vogue à ce sujet, a consigné dans une note, au-dessous des paroles que nous venons de transcrire, les observations suivantes : « Le nom de Daniel est *Beltsazzar*, dans le texte hébreu, provenant du babylonien *Baltasu-uṣur* « *vitam ejus protege*. » De là les Septante ont fait Balthasar, mais ce nom a été, à tort, appliqué au roi Nabonid, le Belsazzar de la Bible. L'expédient signalé dans le texte (dans les lignes que nous avons citées plus haut) est le seul moyen de sauver quelque peu l'autorité des textes qui circulent sous le nom de Daniel, et qui nomment Belsazzar fils de Nabuchodonosor. Pour maintenir l'exactitude de cette donnée, on a d'abord identifié le nom en question avec Évilmérodach, ce qui chronologiquement n'est guère possible. Les textes de Nabonid établissent néanmoins l'existence d'un fils de ce roi portant le nom de Bel-sar-usur, et M. Bickell, à Innspruck, a voulu supposer que ce roi ait été le vrai fils de Nabuchodonosor et le fils adoptif de Nabonid. Les textes de ce monarque s'opposent à un pareil artifice : Bel-sar-usur est nommé par Nabonid, *hablu ristu sit libbiya* « mon fils aîné, rejeton de mon cœur, » termes qui ne peuvent s'appliquer qu'à la filiation naturelle. »

Oppert a raison de dire que l'on a appliqué à tort le nom de Balthasar au roi Nabonid. Mais, de son côté, il a également tort de croire que « l'expédient » qui assimile le Balthasar de Daniel au *Bel-sar-ussur*, fils de Nabonid, est le seul moyen de sauver l'autorité de notre saint Livre. L'exactitude de ce document se maintient parfaitement, ainsi que nous l'avons vu (p. 373 et ss.), en identifiant Balthasar avec Evilmérodach. Oppert prétend que cette identification n'est guère possible au point de vue chrono-

logique ; et il dirait vrai si le Balthasar de Daniel était le dernier roi de Babylone et s'il avait été tué dans cette ville par les troupes de Cyrus. C'est, en effet, ce que suppose le savant professeur lorsqu'il dit que « le roi Nabonid » est « le Belsazzar de la Bible. » Mais c'est là un préjugé dont nous avons fait justice (p. 414-417). On a pu voir dans les pages qui précèdent (372-409) que le Balthasar de Daniel ne saurait paraître « introuvable » qu'à ceux qui le cherchent là où il n'est pas. Nous reconnaissons du reste volontiers que le Bel-sar-ussur des inscriptions nouvellement découvertes n'est pas le vrai fils de Nabuchodonosor et le fils adoptif de Nabonid. Ce jeune prince est en réalité le fils de ce dernier, et il peut toutefois, par sa mère, être un petit-fils de Nabuchodonosor. Mais en aucun cas on ne peut l'identifier avec le Balthasar de Daniel.

Toutefois cette identification proposée plairait assez à Kuenen, et, dans un but que l'on comprend sans peine, il trouve que cette hypothèse « est de beaucoup la plus probable » (*Hist. crit.*, II, p. 658). Le motif qui le porte à émettre ce sentiment est, en effet, toujours puisé dans le désir de diminuer la valeur du livre de Daniel. Il pense donc que « le souvenir de ce Bel-sar-Uzzur *pouvait* s'être conservé parmi les Juifs et avoir ainsi donné naissance à la tradition dont Daniel, V, est l'écho » (*Ibid.*), Ce n'est là qu'une hypothèse en l'air ; mais la considérant, selon son habitude, comme un fait acquis, le critique hollandais s'en sert pour construire un autre roman. « Ce souvenir, dit-il, s'est peu à peu obscurci dans la suite des temps et s'est mélangé d'éléments étrangers (c'est ainsi que Dan., VIII : 1, il est question de la troisième année du règne de Belsatzar le roi, sans qu'on fasse mention de Nabonide) ; et surtout que Daniel, V, Belsatzar est appelé le fils de Nabuchodonosor » (*Ibid.*). Après avoir imaginé ces « mélanges d'éléments étrangers » et ses suppressions arbitraires, Kuenen en conclut que « si Belsatzar et *Bel-sar-Uzzur* sont une même personne, il est certain qu'on a suivi, dans Daniel, V, une tradition déjà très effacée, très corrompue même » (*Ibid.*, p. 659). Très bien ! Mais *si* ces deux personnages ne sont pas un même individu, ainsi que nous venons de le démontrer, il suit que l'hypothèse de Kuenen n'est qu'une fiction ajoutée à tant d'autres et que les conclusions qu'il en tire n'ont de valeur que pour des esprits habitués à fonctionner dans le vide. Nous avons vu comment le souvenir du Balthasar de Daniel et de Baruch s'est conservé dans le souvenir de la nation juive ; et nous n'avons pas à recourir, pour expliquer ce fait, à l'existence d'un jeune prince qui n'offre aucun des caractères du fils de Nabuchodonosor.

Ces observations nous paraissent suffisantes pour montrer que les quatre hypothèses que nous venons d'examiner sont dépourvues de toute vraisemblance. Tout ce que nous avons dit dans notre thèse plaide d'ailleurs contre ces systèmes. En établissant que le Balthasar de Daniel et de Baruch est l'Evilmérodach des auteurs profanes, nous avons indiqué la solution d'un problème que l'on a regardé comme « un des plus inextricables problèmes de l'histoire ancienne. »

Toutefois — on le sait — à cette première question s'en joint une autre : il faut déterminer aussi qui était Darius le Mède. C'est ce second problème qui va faire l'objet de notre étude. Après avoir donné à nos recherches une orientation conforme aux textes, nous avons montré la place qu'occupe Balthasar dans la série des rois de Babylone Daniel a produit lui-même le *fiat lux* et nous avons pu voir comment s'était produite, au sujet du fils de Nabuchodonosor, l'erreur de l'interprétation adoptée par Josèphe. Il nous suffira de suivre encore le texte du prophète et de le contrôler par les récits des historiens profanes pour identifier le Darius le Mède du premier avec le Nériglissor des autres écrivains. Nous trouverons dans l'indication de Bérose et de Mégasthène, ainsi que dans la connaissance des mouvements qui s'opéraient, à cette époque, dans la Médie, dans la Perse et à Babylone, les données nécessaires pour résoudre une difficulté qui a été regardée comme insoluble : la mention de Darius le Mède par Daniel ne saurait en présenter aucune.

Darius le Mède d'après Daniel. — Il résulte du texte de ce prophète (ch. V, 31), qu'à Balthasar a succédé un prince nommé Darius qui, à cause de sa naissance et de son origine, est surnommé « le Mède. » Ce roi est aussi désigné (IX, 1) sous le nom de « Darius fils d'*Aḥašûerûs* ou *'Ḥšûrûš* de la race des Mèdes (1). »

(1) Lengerke prétend que le nom de Darius דריוש (ponctué Daryaveš (mais qui peut tout aussi bien se prononcer Daryavuš et Darayavuš) a été vocalisé d'après le grec Δαρεῖος. Mais la vocalisation massorétique importe peu. Il est certain que la transcription de ce nom donnée par Daniel correspond parfaitement à la forme que nous offrent les inscriptions (*Dârayavus*). La forme de ce nom exprimée par Daniel d'après les règles de l'alphabet hébraïque, se rapproche plus du nom perse que le nom de Δαρεῖος et elle représente parfaitement la charpente consonnantique du nom original. Hérodote traduit ce nom par Ἑρξίης (= *Coercitor*, qui maintient, contient, arrête, repousse, écarte, réprime). On peut rattacher ce mot à la racine perse *dar* (sanscr. *dhar*), tenir ; qui a donné les mots *dharma*,

Le père de Darius ne se nommait pas Cyaxare et il ne doit pas lui-même être confondu avec Astyage. — Daniel dit simplement que son Darius est le descendant d'une famille mède (IX, 1) ; il le nomme « le Mède » tout court ; et il affecte de ne pas dire qu'il descendait des rois de Médie. Il ne nous donne d'ailleurs aucun renseignement sur la position qu'avait occupée le père de ce Darius. On peut conjecturer que c'était un noble illustre qui avait pris part aux guerres contre Ninive ; et qui portait le nom de Xerxès, nom qui, d'après sa signification (voy. la note ci-jointe), a dû être commun à beaucoup de guerriers. Il est vrai que, comme tous les noms propres, ce nom est appellatif, mais rien n'indique qu'il ne soit qu'un titre, et que Cyaxare soit le nom propre du père de notre Darius. Ainsi rien n'autorise à faire du successeur de Balthasar un fils de ce roi des Mèdes et que Darius ne soit autre qu'Astyage. C'est fort inutilement et sans aucun fondement que Fr. Lenormant prétend qu' « une main maladroite aurait essayé de corriger » le nom de Cyaxare ou *Ouvakhsatara* et l'aurait remplacé par celui d'*Aḥašûerûš* (*De la Divination*, p. 179), qui est la forme hébraïque constante du nom de Xerxès. Rien n'autorise, en effet, à supposer cette correction ou cette faute de copiste.

Le prince qui succéda à Balthasar est d'ailleurs nommé constamment Darius (דָּרְיָוֶשׁ) dans le texte original, et il n'y a aucune raison de faire de ce Darius un fils de Cyaxare. On n'introduit le nom de ce dernier dans le texte de Daniel que par un procédé analogue à celui du traducteur grec qui, faisant entrer dans le texte une conjecture de sa façon, a mis dans sa version tantôt Ἀρταξέρξης et tantôt Δαρεῖος. C'est, en effet, d'après une interprétation aussi peu fondée, que d'autres, voulant confondre Darius le Mède avec Astyage, roi de Médie, ont cherché à identifier *Ahašûerûš* avec Cyaxare. Ils veulent de force introduire dans le texte un *roi* des Mèdes, et ils ne veulent pas voir que précisément Daniel exclut cette interprétation en se contentant

loi (ce qui retient) et *dhartar* (ce qui soutient ou maintient la loi), le zend *dere* (contenir) et le persan *dârâ* (souverain). C'est à tort que Lindner a voulu composer ce mot de *dâraya* (*possidens* ; part. prés. de *dar*) et de *va'u*, *vahnu* ou *vohu* (biens), pour lui donner le sens de « possesseur de biens. »

Le nom d'*Aḥšuruš* en perse *khšajârša*, a reçu chez les Grecs la forme de Ξέρξης, qui, d'après Hérodote (VI, 98) a le sens de Ἑρξίης, celui qui réfrène, qui domine. Les deux noms de Darius et de Xerxès seraient donc à peu près synonymes.

de dire que Darius était de « la race des Mèdes. » Il ne lui aurait pas été difficile de dire qu'il était « fils du roi des Mèdes. » Nous ne pouvons donc, en aucune façon, prendre *Ahašûerûš* pour Cyaxare et confondre Darius avec Astyage.

Darius le Mède fut le successeur de Balthasar et l'ennemi de Cyrus. — Daniel nous apprend aussi (V, 31) que la mort de Balthasar suivit de près la révélation terrible qui lui avait été faite : dans la nuit même ce roi périt de mort violente, « et Darius le Mède reçut le royaume. » Il suit également du chapitre X, 13, que Darius le Mède était un roi ennemi de Cyrus et qu'il commença à régner vingt-un an avant la prise de Babylone, ainsi que Court de Gebelin l'a fort bien remarqué dans le passage que nous avons reproduit (p. 368, 369). L'ange qui fait revenir Daniel de l'évanouissement que lui avait causé la vue de « l'homme vêtu de lin » apprend, en effet, au prophète qu'il a « lutté pour Israël pendant 21 jours (célestes, prophétiques) ou 21 ans (les quatre années de Nériglissor et les dix-sept années de Nabonid) « contre le chef du royaume de Perse. » Cet ange protecteur de la nation juive aurait voulu presser la marche de Cyrus contre Babylone et hâter ainsi la délivrance des captifs. La lutte de Cyrus contre les Babyloniens a, en effet, duré 21 ans : elle commença, comme nous le verrons plus loin, avec le règne de Nériglissor auquel Cyrus enleva la Susiane. Puis le « Mulet perse » attaqua Crésus et les autres alliés de Nabonid, affaiblissant ainsi les Chaldéens en les isolant. L'ange qui apprend au prophète qu'il a travaillé à amener ce résultat, voulant aussi rassurer Daniel sur l'avenir des Juifs qui se trouvaient alors en Palestine, ajoute : « Ensuite, je suis resté là, près du roi de Perse. » La date exprimée dans le texte concorde parfaitement avec celle qu'indique le Canon de Ptolémée. La guerre commencée par Nériglissor (Darius le Mède) dura 21 ans et elle finit lorsque Cyrus s'empara de Babylone.

Daniel ministre de Darius. — Daniel nous apprend aussi que Darius le Mède le retint auprès de sa personne et fit de lui un des trois grands officiers de son royaume. L'interprétation que le prophète avait donnée de l'écriture mystérieuse lui conserva son crédit et son autorité : cette interprétation dont une partie avait été si exactement vérifiée par l'événement, valut à Daniel la faveur du nouveau roi, et il devint même son confident et son ami. Les souverains orientaux ont souvent attiré de préférence dans leur familiarité intime des personnes appartenant a des races conquises. Il n'est pas étonnant que Darius ait accordé au

sage Daniel une confiance qui parut sans bornes et qu'il ait songé à en faire son premier ministre.

Mais nous sommes porté à croire que Daniel, connu par sa grande capacité et par sa longue expérience dans l'administration des affaires publiques, fut surtout maintenu dans un poste éminent à cause de la prophétie relative à « Médie et à Perse. » Darius a vu dans cette prophétie une sorte d'horoscope de la destinée du futur maître de la Chaldée, et il a eu le tort de s'en appliquer à lui-même tout le contenu. Darius dut penser que, en devenant un roi médo-perse, il épuiserait tout le sens de la prophétie. Il se disait : Je serais roi des Mèdes et des Perses et dès lors c'est moi qui suis désigné par l'oracle divin. Il s'attacha d'autant plus à Daniel qu'il le jugea très propre à lui donner les avis et la direction nécessaires pour réussir dans son entreprise.

Il est à croire que Daniel lui-même s'attacha d'abord à Darius comme au roi qui devait peut-être réaliser la prophétie du cinquième chapitre. Il put espérer que ce roi serait l'homme choisi par l'éternel pour réaliser l'empire médo-perse ou le second empire qui devait remplacer le royaume des Chaldéens. Aussi voyons-nous que, à cette époque, Daniel (IX, 2), consulte les prophéties de Jérémie. Il se demande si les textes relatifs à la Captivité ne pourraient pas s'interpréter comme indiquant un nombre indéterminé, après lequel les Juifs pourraient retourner dans leur patrie. Il savait bien que l'exil n'avait pas encore duré soixante-dix ans. La première année de Darius le Mède coïncide avec l'année 558 et de la sorte les deux tiers du temps fixé étaient à peine écoulés. Daniel espéra néanmoins que Dieu se laisserait fléchir et dans sa prière il ne dit pas à Dieu : « Délivre selon ta promesse .., » mais bien : « Ecoute ma requête... »

Daniel avait vu arriver sur le trône des Chaldéens un prince « de la race des Mèdes, » et il se prit, pendant quelque temps, à espérer que c'en était fait du royaume du « lion aux ailes d'aigle » et que Dieu avait avancé le moment de la délivrance d'Israël. En dehors du temps de l'inspiration et des termes qui l'expriment, l'erreur du prophète n'est pas impossible. Il ne comprend pas toujours la signification et la portée des paroles qu'il prononce en sa qualité d'organe ou d'instrument de la révélation divine. Rien ne prouve du reste que Dieu eût communiqué à Daniel la succession des faits qui étaient contenus dans l'explication qu'il reçut de la fameuse inscription tracée sur la paroi du mur de la salle du festin de Balthasar. Il put donc se tromper, en l'interprétant et en l'appliquant d'une façon complète à Darius,

parce qu'il ne parlait plus alors comme messager céleste, mais comme homme privé. Le prophète agissant d'après ses propres pensées put donc espérer que Darius serait l'instrument béni qui mettrait fin à l'exil de ses compatriotes, et il dut s'efforcer d'influencer dans ce sens le nouveau roi de Babylone. C'est évidemment dans ce but qu'il travailla à le détacher du culte des idoles et à l'amener à la connaissance du vrai Dieu : il lui fit comprendre l'inanité de Bel et l'impuissance du Serpent que ce roi adorait, sans doute d'après un usage de l'ancien magisme des Mèdes (ch. V *bis*, *alias* XIV). En un mot, il le portait vers le Dieu vivant de telle façon que les Babyloniens irrités disaient : « Le roi est devenu juif » (*ib.* 27), et qu'ils obtinrent, en le menaçant de le faire mourir, que Daniel leur fut livré. C'est alors que le prophète fut jeté une première fois dans la fosse aux lions.

Mais Daniel dut comprendre bientôt que le meurtre de Balthasar ne constituait pas à lui seul le châtiment réservé aux enfants de Nabuchodonosor, et que le moment du retour n'était pas arrivé. Sous Darius, Babylone n'en était pas moins le siège de la puissance chaldéenne. Seulement, cette puissance s'était associée, ainsi que nous le verrons, un parti mède qui voulait reconstituer l'ancien royaume assyrien. Darius le Mède se prêta aux combinaisons de ce parti politique ; il entra dans les vues des Chaldéens et de la colonie méde qui, non contents de contrecarrer les desseins et les efforts de Cyrus par une guerre défensive, se prononçaient pour une attaque immédiate contre les Médo-Perses. Il est probable que Daniel ne partageait pas l'avis de ceux qui tâchaient d'engager le pays dans une guerre avec la Médie : il conseillait au roi de se tenir sur la défensive et de se contenter de surveiller et de garder les provinces frontières. Cette différence de vues et la jalousie de ses collègues attirèrent sur Daniel un supplice dont il ne fut préservé que par un miracle : il fut de nouveau jeté dans la fosse aux lions (ch. VI).

Caractère de Darius. — Nous n'apercevons pas chez ce prince le despotisme solennel de Nabuchodonosor. Darius avait conspiré contre le monarque légitime ; il était donc obligé de suivre ceux dont il était devenu le chef. Pour nous faire une idée de ce roi, il faut rassembler les circonstances qui, d'ordinaire, dans la vie politique, accompagnent ces sortes d'aventures. Le nouveau roi n'est pas un monarque absolu à la façon de Nabuchodonosor ; il est dominé par les membres d'une oligarchie qui l'a mis sur le trône. Le parti chaldéo-mède ne voyait dans le mo-

narque qu'il s'apprêtait à entraîner contre Cyrus, qu'un instrument, une sorte de roi fétiche qu'ils avaient trouvé propre à servir de centre à une opposition politique. Darius était, pour les satrapes du nouvel empire chaldéo-médo-perse qu'ils rêvaient de constituer, bien moins un souverain obéi qu'un prisonnier : ces ambitieux entendaient user de son nom, de son titre. C'est pourquoi le roi Darius nous est présenté, dans le livre de Daniel, sous des couleurs auxquelles l'histoire du despotisme asiatique ne nous a pas habitués. Nous voyons là un roi lié par un décret qu'il ne peut pas révoquer et qui est émis conformément à un usage médo-persan, lequel restreignait le pouvoir absolu. Environné de courtisans, de flatteurs ingénieux à le tromper pour l'empêcher de faire le bien, ce roi se laissa surprendre : il porta un de ces décrets qui le forcèrent à leur livrer Daniel. Passé, en montant sur le trône, à l'état d'une divinité, ce prince adopta trop à la légère et sans en prévoir les suites, la proposition d'un décret d'après lequel il devait, durant trente jours, être invoqué seul comme dieu, dans toute l'étendue de son empire. On sait comment Daniel, victime d'un guet-apens, dut forcément être abandonné du roi et donné en pâture à des animaux féroces. Ce fait semble dénoter chez le roi un caractère faible ; mais il prouve seulement que le complice des meurtriers de Balthasar subissait les conséquences de la situation irrégulière qu'il s'était faite : quand on se laisse aller dans l'engrenage révolutionnaire, on va souvent plus loin que l'on ne voudrait. Du reste, le roi se montre fidèle observateur de la loi du talion et après avoir, par suite d'un acte inconsidéré, livré Daniel à ses bourreaux, il punit les dénonciateurs de la façon atroce que cette loi autorisait. On aurait donc tort de dire que le portrait de Darius le Mède ne concorde pas avec celui que Xénophon (IV, V), nous fait du roi d'Assyrie contre lequel combattit Cyrus. Ce roi est représenté tuant le fils de Gobryas, un de ses nobles, pour un motif futile. Mais, sans compter que des transfuges comme Gobrias et Gadatas peuvent bien avoir modifié le portrait du roi afin de motiver aux yeux de Cyrus leur défection et leur trahison, on s'explique très bien que Darius ait obéi aux suggestions des satrapes et ait été bienveillant pour Daniel, tout en ayant un caractère capricieux, colérique, violent, emporté et vindicatif.

Or, de tous les traits caractéristiques attribués par Daniel à Darius aucun ne messied à Nériglissor et tous lui conviennent parfaitement.

Nériglissor d'après les écrivains profanes. — Bérose nous ap-

prend que ce roi était le beau-frère d'Evilmérodach (=Balthasar ; ap. Joseph. *Contr. Ap.*, I, 21) et Mégasthène, cité par Abydène, appelle Nériglissor le κηδεστής ou l'allié (par mariage) d'Evilmérodach (ap. Euseb., *Prépar. Evang.*, IX, 41). D'après ces écrivains Nériglissor obtint le trône par le meurtre de son beau-frère, qui d'après Bérose, aurait provoqué ce meurtre par son inconduite (p. 388). Ces renseigments sont très incomplets, mais nous pouvons cependant de l'identité de circonstances, de notions, de caractères, qui se rencontrent dans le Darius du prophète et dans le Nériglissor de Bérose et de Mégasthène, inférer l'identité des deux personnages.

Nériglissor est le successeur d'Evilmérodach comme Darius est le successeur de Balthasar. — Après avoir identifié Evilmérodach avec Balthasar, nous sommes par là-même en droit de soutenir que Nériglissor et Darius le Mède sont le même personnage. Nous venons de voir par les témoignages des écrivains profanes que Nériglissor succéda immédiatement à Evilmérodach-Balthasar et, d'un autre côté, Daniel nous apprend que Darius le Mède succéda immédiatement à Balthasar-Evilmérodach : les deux successeurs immédiats d'un seul et même roi qui n'ont pas régné simultanément ne sauraient former qu'un seul et même personnage.

Nous avons dit que Darius était le successeur immédiat de Balthasar et nous sommes fondés à le soutenir, parce que Daniel nous dit lui-même que la nuit dans laquelle Balthasar fut tué, Darius reçut le royaume des Chaldéens, ou, en d'autres termes, parce que V, 31, est nécessairement uni avec V, 30. Quelques chronologistes et quelques commentateurs qui veulent établir un rapprochement entre les règnes de Darius et de Cyrus, ont prétendu toutefois que ces passages ne sont pas nécessairement connexes. Ainsi, de Saulcy qui, adoptant l'opinion de Scaliger, veut identifier Darius avec Nabonid, suppose que Darius ne succéda pas immédiatement à Balthasar (*Recherches sur la chron. des empires de Ninive*, etc., Annal. de philos. chrét., 1849, p. 136). Il s'appuie sur la différence qu'il y a entre la Vulgate et le texte hébreu au sujet de la division des chapitres V et VI. Dans les éditions actuelles des bibles hébraïques le verset 31 de la Vulgate est, en effet, devenu le premier verset du chapitre VI. On en a conclu qu'il n'y avait pas de connexion immédiate entre ces deux versets. C'est cette conclusion que de Saulcy exprime en ces termes : « Evidemment l'ensemble de ces deux versets, disposés ainsi ne comporte plus le moins du monde, comme dans

la Vulgate, l'idée de succession immédiate de *Darius le Mède* à *Balsatzer*. Rien, absolument rien, ne prouve qu'il n'y a pu y avoir un règne intermédiaire entre les règnes de ces deux princes » (*Ibid.*).

Mais il ne s'agit pas d'accepter aveuglément la division des chapitres telle qu'elle se trouve aujourd'hui dans les Bibles juives, il faut examiner si les deux récits peuvent être correctement disposés de cette sorte. Or, il est facile de voir que telle est la connexion entre les versets 30 et 31 et entre ces deux passages et l'accomplissement de la première partie de la prophétie contenue dans l'inscription, que l'on ne peut les séparer sans faire violence au texte. Daniel annonce la fin du règne de Balthasar et une rupture, une brèche faite à partir de ce moment à la royauté chaldéenne. C'est pourquoi, après avoir raconté la mort de ce roi, il ajoute : « Et Darius le Mède reçut le royaume. » C'est l'intrusion de ce Mède et de son parti qui « divise » la royauté et qui constitue, avec le meurtre de Balthasar, l'accomplissement du premier acte du drame qui fait l'objet de la prophétie. L'opinion relative à un long intervalle entre la mort de Balthasar et l'avènement de Darius est donc contraire au contexte qui met dans une connexion immédiate la mort du roi chaldéen et l'élévation du Mède. Les « divisions, » concernant le premier fait prédit, éclatent précisément par l'assassinat de l'un et par l'élévation de l'autre. Aussi voyons-nous que Daniel ne fait allusion à aucun espace de temps entre les deux règnes.

Sans doute les faits contenus dans les chapitres précédents ont été séparés par un intervalle de plusieurs années. Mais on ne montre pas qu'il en soit de même ici. Les chapitres III, IV et V ne sont pas unis par la conjonction *vav* (et) qui sert à lier les mots d'une phrase et qui rattache ici le verset 31 au 30. Nous n'insisterons pas du reste sur cette observation. La mention du règne de Darius placée aussitôt après l'indication de la mort de Balthasar, prouve une succession immédiate parce que la vérification d'une partie de la prophétie des versets 26 et 28 l'exige. Nous verrons aussi par d'autres preuves que le Darius de Daniel est le Nériglissor de Bérose et que, par conséquent, il a succédé immédiatement à Balthasar.

Il est d'ailleurs facile de constater que la division des chapitres V et VI a été faite, dans les Bibles juives actuelles, d'après un point de vue systématique. Cette division a été évidemment faite par des Juifs qui avaient bien vu que Balthasar

et Evilmérodach sont un seul et même roi, mais qui, influencés d'un autre côté par Josèphe, croyaient que Darius n'avait été roi de Babylone qu'après un siège suivi de la prise de cette ville par Cyrus. Ils ont voulu de la sorte se donner le moyen d'introduire des rois intermédiaires et surtout le Cyaxare II de Xénophon. D'autres interprètes ont aussi cru préférable de reculer le règne de Balthasar jusqu'à la conquête de Babylone, époque où ils le font tuer dans un festin en lui donnant pour successeur immédiat un roi des Mèdes. Mais il n'y a rien dans les expressions de Daniel qui indique que la prise de possession du trône par Darius fut accompagnée ou suivie du sac de la ville ; et le silence du prophète, l'extrême réserve qu'il garde à ce sujet montre assez que Darius succéda sans guerre à Balthasar « dans le royaume des Chaldéens » (IX, 1). Le motif qui a porté les Juifs modernes à diviser les chapitres V et VI comme ils l'ont fait n'est donc pas sérieux. On ne peut donc tirer de cette division un argument pour établir que Darius ne monta pas sur le trône immédiatement après le meurtre de Balthasar. Il y a, au contraire, une connexion étroite entre V, 30 et VI, 31. Donc Darius succéda immédiatement à Balthasar ; donc cette succession immédiate prouve l'identification de Darius et de Nériglissor.

Darius-Nériglissor est gendre de Nabuchodonosor et Mède de race. — Nous savons que le successeur d'Evilmérodach-Balthasar était son beau-frère (Bérose). Ce renseignement n'est pas exprimé dans le texte de Daniel, mais il ne lui est pas contraire. Rien ne s'oppose, d'un autre côté, à ce que le gendre de Nabuchodonosor fût un Mède et qu'il ait porté le nom de Darius. Ce gendre pouvait, en effet, n'être ni du sang royal ni un Babylonien. Le texte de Bérose qui semble dire avec une sorte d'affectation que Nabonid était « un Babylonien, » pourrait très bien indiquer que ce roi succédait à un roi qui était étranger ou du moins dont le père était étranger.

D'un autre côté, dans la légende conservée par Mégasthène, Nabuchodonosor prohétise qu' « un Méde, jadis la gloire de l'Assyrie, » sera une des causes de la ruine de la monarchie. Or, nous trouvons (Jerém., XXXIX, 3), parmi les officiers de Nabuchodonosor, au siège de Jérusalem, au temps de Sédécias, un *Nergal-šareżer* (d'après la vocalisation des Massorètes) qui était *rb-mg* (*rubu-emga*), expression dont on a à tort fait *rab-mag* en lui donnant le sens de « chef des mages ; » tandis qu'en somme elle signifie tout simplement « chef glorieux. » On ne trouve aucun fait historique, aucun document qui s'oppose à ce que nous

admettions que ce Nériglissor était le Mède mentionné dans la légende. Ce dut être un des principaux officiers de Nabuchodonosor, le chef des masses armées (Mèdes, Perses, Scythes) que ce roi entraînait à sa suite. On sait, d'après Polyhistor (fragm. 24) que, dans la guerre contre les Juifs, Nabuchodonosor fut aidé par un contingent qu'avait envoyé Cyaxare, roi de Médie. Aussi Walton avait-il déjà conclu du simple rapprochement des noms, que le Nériglissor de Bérose est le même personnage nommé *Nergel-serezer* par Jérémie. G. Rawlinson dit, de son côté, que « Nériglissor est probablement identique au Nergal-scharezer, Rab-Mag de Jérémie » (*The five great Monarchies*, etc., vol. III, p. 62). Cet officier occupait une situation élevée parmi les nobles que Nabuchodonosor laissa pour hâter les travaux du siège, lorsqu'il se retira à Reblatha. Rawlinson remarque justement que le nom réel de ce roi était, d'après les briques, *Nergal-sar-uzur* qui s'identifie parfaitement avec le nom hébreu. Ce fait ajouté à cette circonstance que ce roi se donne dans les inscriptions le titre de *rubu-emga* rend à peu près certain que c'est le même personnage qui s'illustra au siège de Jérusalem.

On ne doit pas du reste être étonné que le beau-frère de Balthasar fut un Mède, car il est, au contraire, très probable que Nabuchodonosor a voulu, par cette alliance avec un de ses généraux, resserrer les liens qui l'unissaient déjà par sa propre femme à la nation voisine. On sait, en effet, que Nabuchodonosor avait épousé, du vivant de son père, Amuhia ou Amyitis, fille de Cyaxare, roi de Médie. Ce mariage, attesté par Bérose (fragm. 14), par Abydène et par Polyhistor, avait pour but de sceller l'alliance de Nabopolassar et de Cyaxare. De tout temps, des mariages entre souverains étrangers ont été assez communs. C'est ainsi que Cambyse, roi de Perse, père de Cyrus, épousa Mandane, fille d'Astyage, roi de Médie. Un mariage entre une fille de Nabuchodonosor et un officier mède qui s'était distingué par son dévouement à ce roi n'offre donc rien d'improbable (1).

(1) Marsham dit très bien à ce sujet : *Nabuchodonosoro uxor erat Meda : ejus filium, Evilmerodachi sororem, viro Medo nupsisse verisimile est. Non autem diuturna fuit hæc Medorum dynastia : Pater regnabat annis* 4 ; *Filius mensibus tantum* 9 (*Chronicus Canon*, etc., p. 556). Et il conclut de là que de la sorte le royaume a été donné d'abord aux Mèdes et ensuite aux Perses. Mais il a tort de supposer que cette révolution dynastique suivie du règne d'un chaldéen constitue le second des quatre grands empires qui doivent précéder l'avènement du Messie.

Age de Nériglissor. — En supposant que ce prince avait suivi en qualité de page, à l'âge de dix ans, la reine Amyitis, vers 610, ce prince aurait eu, lorsqu'il monta sur le trône, en 559, soixante-deux ans. C'est l'âge que Daniel donne à Darius le Mède, à l'époque où il succéda à Balthasar (V, 31). Nous ne savons pourquoi Fr. Lenormant en fait « le petit-fils d'un autre Nergalsarossor qui apparaît dans Jérémie comme revêtu, à l'époque de la prise de Jérusalem, du titre de *rubu-emga* (*De la Divin.*, etc , p. 206). Ce « chef glorieux » peut du reste n'être venu à Babylone que plus tard et avoir pris du service dans l'armée de Nabuchodonosor vers l'âge de vingt-cinq ans et être devenu un des premiers officiers de ce roi lorsqu'il l'accompagna au siège de Jérusalem. Il aurait eu à cette époque environ trente-cinq ans. C'est bien l'âge que devait avoir ce capitaine et il n'est nullement besoin de recourir à son grand-père. En ajoutant à ces trente-cinq ans les vingt-sept ans qui s'écoulèrent depuis la prise de Jérusalem jusqu'à la mort de Balthasar, nous obtenons encore pour l'âge de Nériglissor le nombre de soixante-deux ans qui marque dans Daniel l'âge de Darius.

Changement de nom. — Il n'est pas difficile de comprendre que, en devenant officier dans l'armée babylonienne, le jeune Mède s'était en quelque sorte fait naturaliser et avait, suivant les usages que nous avons déjà décrits (p. 381, 382), adopté, comme une marque de sa fidélité au roi chaldéen, le nom assyro-accadien de *Nergal-sar-uzur* (Nergal, protège le roi!) (1). Ce nom n'est donc pas en opposition avec l'origine médique de ce personnage. Car il est probable que, lorsqu'il fut admis à la cour en qualité de page, il reçut du chambellan de Nabuchodonosor un nom babylonien, comme Daniel avait reçu de ce même haut personnage du palais son nom de Balthasar. Il peut se faire aussi que, en prenant du service dans l'armée chaldéenne, Darius ait voulu échanger son nom aryen contre celui de Nériglissor. On voit donc ainsi pourquoi Darius avait un nom babylonien et pour quel motif il l'avait adopté. En montant sur le trône, sans renoncer au nom qu'il s'était donné et qu'il portait pour les Chaldéens, il reprit ausssi celui de Darius, afin de montrer aux peuples orientaux qu'il était aussi roi de la Médie et de la Perse, c'est-à-dire des pays aryens ou aryanisés.

Nom du père de Nériglissor. — Nériglissor se dit lui-même

(1) Nergal était le dieu de la guerre et on l'a identifié avec la planète Mars. En accadien, *Nè-ur-gal* paraît signifier « le puissant (le roi) de la grande Ville ou de l'Enfer. »

TABLE DES MATIÈRES

DE LA PREMIÈRE PARTIE

FIN DE LA TABLE DE LA PREMIÈRE PARTIE

Toulouse. Impr. Durand, Fillous et Lagarde.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Les Origines de la Terre et de l'Homme d'après la Bible et d'après la science, ou l'Hexaméron Génésiaque, considéré dans ses rapports avec les enseignements de la Philosophie, de la Géologie, de la Paléontologie et de l'Archéologie préhistorique. Un fort vol. in-8°. 7. fr. 50.

Cours de Philosophie ou Nouvelle exposition de cette science. 2 vol. . . . . 14 fr.

Défense de l'Ontologisme ou de la *Philosophie spiritualiste* (*Platonisme augustinien*) 1862, in-8° . . . . 3 fr.

Réponse aux lettres d'un Sensualiste contre l'Ontologisme, 1864, in-8° . . . . 3 fr.

Sancti Augustini Philosophia, Andreâ Martin, congregationis Oratorii D. N. Jesu Christi presbytero, collectore, Novam hanc editionem recognovit atque in pluribus emendavit J. Fabre d'Envieu. Un fort vol. in-8° . . . . 5 fr.

Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut Entis Summi internum magisterium, per F. Juvenalnem Annaniensem, editio altera contractior cui præfationem adjecit Julius Fabre d'Envieu.

Méthode pour apprendre le dictionnaire de la langue grecque et les mots primitifs de plusieurs autres langues anciennes et modernes. Broch. in-8° . . . . 1 fr.

Onomatologie de la géographie grecque, ou l'art d'apprendre le dictionnaire grec en étudiant la géographie de la Grèce ancienne et de ses colonies. Un fort vol. in-8° . . . . 7 fr.

Le Dictionnaire allemand enseigné par l'analyse étymologique des noms propres :

Prénoms, volume in-12 . . . . 5 fr.
Noms de famille . . . . 5 fr.
Noms locaux tudesques . . . . 5 fr.

Toulouse. — Imp. Durand, Fillous et Lagarde, rue Saint-Rome, 44.

LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

AVEC

UNE INTRODUCTION CRITIQUE OU DÉFENSE NOUVELLE DU LIVRE

ET UN COMMENTAIRE LITTÉRAL, EXÉGÉTIQUE ET APOLOGÉTIQUE

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

CHANOINE HONORAIRE DE L'INSIGNE CHAPITRE DE SAINT-DENIS
DOCTEUR ET PROFESSEUR DE SORBONNE

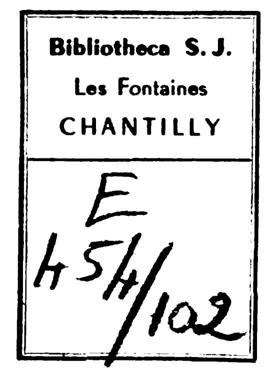
TOME PREMIER : INTRODUCTION CRITIQUE

DEUXIÈME PARTIE

PARIS
ERNEST THORIN
LIBRAIRE-ÉDITEUR
Du Collège de France et de l'École normale
7, Rue de Médicis, 7

TOULOUSE
EDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
45, Rue des Tourneurs, 45
(Hôtel Sipière)

1888



LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

LE LIVRE

DU

PROPHÈTE DANIEL

TRADUIT D'APRÈS

LE TEXTE HÉBREU, ARAMÉEN ET GREC

AVEC

UNE INTRODUCTION CRITIQUE OU DÉFENSE NOUVELLE DU LIVRE

ET UN COMMENTAIRE LITTÉRAL, EXÉGÉTIQUE ET APOLOGÉTIQUE

PAR

L'ABBÉ J. FABRE D'ENVIEU

CHANOINE HONORAIRE DE L'INSIGNE CHAPITRE DE SAINT-DENIS
DOCTEUR ET PROFESSEUR DE SORBONNE

TOME PREMIER : INTRODUCTION CRITIQUE

DEUXIÈME PARTIE

PARIS
ERNEST THORIN
LIBRAIRE-ÉDITEUR
Du Collège de France et de l'Ecole normale
7, Rue de Médicis, 7

TOULOUSE
EDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
45, Rue des Tourneurs, 45
(Hôtel Sipière)

1888

fils de *Bel-sum-iskoun* ou de *Bel-zikir-iskoun*, « roi de Babylone. » On a vainement cherché le nom de ce roi dans le Canon de Ptolémée et dans les autres documents qui ont trait à l'histoire de la Chaldée. Oppert a supposé (*Expéd. en Mésop.*, t. I, p. 186) que ce personnage aurait, lorsque Nabuchodonosor se trouva empêché par la folie, exercé l'autorité suprême comme régent du royaume et aurait même essayé de transformer cette régence en royauté formelle. Il y aurait eu un essai d'usurpation que le fils, parvenu au trône, aurait essayé de légitimer en attribuant à son père le titre de roi de Babylone. Lenormant adopte aussi cette manière de voir (*De la Divinat.*, etc., p. 205-208). Mais il nous semble qu'une tentative de ce genre n'eût guère été possible sous un roi aussi puissant que Nabuchodonosor, même « à la faveur d'une circonstance telle que l'accès de démence du monarque. » Le pouvoir put facilement être exercé par la reine, la fameuse Nitocris, ou même par Balthasar qui s'en serait, dit-on, tiré plus mal que bien (p. 386). Le *rubu-emga* dont on fait un chef de la caste sacerdotale parce qu'on interpréta sans doute *emga* (glorieux) comme signifiant « mage, » n'eut donc pas à exercer la lieutenance du pouvoir suprême. Il est probable d'ailleurs que s'il avait tenté de supplanter le grand roi, celui-ci, lorsque sa raison lui revint, aurait fait un mauvais parti à l'usurpateur et à ses enfants. Il faut donc recourir à une autre hypothèse. Nous avons vu, en effet, que le nom donné par Nériglissor à celui qu'il appelle son « père » pouvait bien n'être qu'un nom posthume de Nabuchodonosor son « beau-père » (p. 380). Le nom de ce roi, désignant seulement une personne qui supplie le dieu Nebo, ne convenait pas à un homme devenu dieu et père d'un dieu. On lui donne donc un nom plus en rapport avec la métamorphose qui en avait fait un objet de culte. Le nouveau nom que lui donne Nériglissor indique très bien, du reste, la forte préoccupation qu'avait cet usurpateur de faire savoir qu'il était de la famille de Nabuchodonosor et qu'il se regardait comme le légitime successeur de ce roi.

Colonie mède à la cour et officiers mèdes dans l'armée chaldéenne. — Les documents que nous possédons ne nous expliquent pas comment un Mède fut élevé sur le trône. Mais si nous voulons saisir les causes et l'explication vraie de l'élection de ce personnage, il faut pénétrer dans le milieu mède qui se trouvait à cette époque à Babylone. Nous savons déjà que Darius-Nériglissor était un étranger qui avait épousé une fille de Nabuchodonosor; ce n'était ni un roi des Mèdes, ni un fils d'un roi

des Mèdes ; c'était un Mède. D'un autre côté, nous savons que la femme de Nabuchodonosor était la fille de Cyaxare, roi des Mèdes. C'est pour satisfaire aux désirs de cette reine et en sa considération, que ce grand roi avait fait construire les superbes « Jardins suspendus » dont l'antiquité a parlé avec admiration. Ces jardins supportés par des voûtes avaient pour but de représenter les montagnes boisées de la Médie et d'offrir à Amyit une image du pays natal. L'attachement que cette reine avait pour son pays a dû lui inspirer aussi la pensée d'avoir auprès d'elle quelques-uns de ses compatriotes. Elle avait donc amené et elle attira à Babylone des Mèdes, comme plus tard Catherine de Médicis introduisit de nombreux Italiens en France. Nous pouvons donc supposer que Darius avait accompagné la reine comme page à l'âge de dix ans et qu'il avait été élevé à la cour des rois chaldéens avec les enfants des grands officiers de la Babylonie. Il put même se trouver avec Daniel à l'école du palais. Petau et Scaliger, qui ont néanmoins le tort de vouloir identifier Nabonid le Babylonien avec Darius le Mède, ont pensé que celui-ci ayant accompagné Nitocris, fille de Cyaxare (le successenr de Phraorte), roi des Mèdes, qui allait épouser Nabuchodonosor, demeura en Chaldée, ainsi qu'un grand nombre de seigneurs de Médie. Cette opinion n'a contre elle aucun document.

Il faut aussi reconnaître qu'il y avait dans l'armée chaldéenne des soldats de fortune, des officiers et des corps de troupes de Mèdes, envoyés par le roi de Médie, qui avait intérêt à aider Nabuchodonosor à conquérir les contrées occidentales et méridionales de l'ancien empire assyrien. Après la prise de Ninive, Cyaxare et Nabopolassar avaient fait une alliance défensive et offensive motivée par les menées du roi d'Egypte, du roi de Juda et de divers rois des contrées voisines. Les troupes des deux empires chaldéen et mède marchèrent contre Necho et ses alliés. G. Rawlinson dit que probablement des troupes mèdes aidèrent Nabuchodonosor à la bataille de Carchémis ; que peut-être elles accompagnèrent le vainqueur dans sa campagne contre l'Egypte et que, quoi qu'il en soit, il était aidé par un corps d'armée mède dans sa campagne contre Joachim qui eut lieu dans la huitième année de son règne (*History of Herodotus*, I, p. 337). Alexandre Polyhistor dit, en effet, au sujet de cette seconde expédition : « Nabuchodonosor pria Astibar (*alias* Cyaxare), roi des Mèdes, de s'associer à lui pour marcher contre Jérusalem » (Eusèbe, *Prépar. Evang.*, liv. IX, ch. XXXIX). Il est vrai,

en effet, que Nabuchodonosor forma « une armée immense de Chaldéens et de Mèdes » lorsqu'il vint assiéger cette ville. Dieu rassemblait ainsi, selon l'expression de Jérémie, « tous les peuples de l'Aquilon avec Nabuchodonosor... contre cette terre... » (XXV, 9.) Nous savons d'ailleurs par Jérémie, que Nériglissor se trouvait aussi au troisième siège de Jérusalem et qu'il fut un de ceux qui entrèrent dans cette ville dès que la brèche fut faite (XXXIX, 2, 3). Nous avons vu que ce prince devait être le Mède qui, après avoir été « la gloire de l'Assyrie, » devint l'instrument des divisions qui amenèrent la ruine de l'empire chaldéen.

Ainsi, après avoir renversé l'empire assyrien, les deux vainqueurs restèrent unis et l'alliance des deux peuples dura pendant tout le règne de Nabuchodonosor. Il suit évidemment de là qu'il ne faut pas être étonné qu'il y ait eu dans l'armée chaldéenne des officiers qui avaient été heureux de guerroyer et de butiner sous les ordres de ce roi, et qui étaient parvenus à s'allier avec les grandes familles de la Babylonie.

Les agissements des Mèdes et des Perses et leur contre-coup à Babylone. — On ne doit pas ignorer d'ailleurs que, après la disparition de la main puissante qui avait constitué l'empire chaldéen, les Mèdes et les Perses songèrent à profiter de l'incapacité du nouveau roi de Babylone. Les premiers ne possédaient qu'une partie de l'empire assyrien, et il est très naturel qu'ils aient gardé par devers eux la prétention de succéder à cet empire dans l'hégémonie de l'Asie entière. D'un autre côté, les Perses qui avaient été forcés de retrocéder à Nabuchodonosor la Susiane dont ils s'étaient emparés pendant la guerre des Mèdes et des Babyloniens contre Ninive, voulurent aussi tirer parti de la disparition du grand conquérant et de l'affaissement de son fils pour s'emparer de nouveau de cette contrée. Des bruits menaçants avaient donc commencé à se répandre en Babylonie. On disait que Cyrus, vassal des Mèdes, se proposait d'annexer la Susiane à la Perse. Aussi, ne sommes-nous pas étonné de voir que, pour prévenir le danger et pour garantir de ce côté la frontière de l'empire, Daniel ait été envoyé en mission à Suse (ann. 559). Ce gouverneur sage et prudent de la province de Babylone nous dit lui-même qu'il avait dû se rendre dans cette ville pour quelque affaire urgente : « Dans la troisième année du règne de Balthasar, moi Daniel, j'eus une vision... et quand je vis, j'étais à Suse, la forteresse qui est dans le pays d'Elam » (VIII, 1, 2). Après le récit de la vision, le prophète ajoute (27) : « M'étant levé, je travaillai aux affaires du roi. »

Mais l'empire babylonien n'avait pas seulement à redouter une attaque du côté de la Perse. Il était facile de voir que la Médie aurait aussi une révolution.

Divisions chez les Mèdes. — Les chefs étaient divisés. Les uns voulaient disputer à la Chaldée sa prépondérance dans l'Asie occidentale : ils voulaient s'emparer des territoires situés à l'Ouest du Tigre et surtout de l'opulente Babylonie. Mais ils savaient que les qualités qui font les conquérants manquaient à Astyage. Cyrus, petit-fils de ce roi, leur était apparu, au contraire, comme un prince belliqueux et habile. De son côté, ce nouveau roi de Perse attirait à lui de nombreux partisans, en faisant miroiter à leurs yeux la conquête de l'Asie. Il ne lui fut pas difficile non plus de grouper autour de lui les mécontents et de se faire un parti puisssant. On sait, par exemple, qu'il reçut d'Harpage un message qui l'engageait à se révolter, de sorte que les Mèdes, trahis par cet officier qui ne songeait qu'à venger sur Astyage le supplice de son fils, furent vaincus dans une plaine où Cyrus éleva depuis Pasargade. C'est ce parti mède, groupé autour de Cyrus, qui voulait envahir la Babylonie.

D'autres Mèdes redoutaient surtout de voir leur puissance ébranlée par celle de Cyrus et par un nouveau peuple naguère vassal de leur pays. Il leur répugnait déjà de voir que ce prince deviendrait peut-être roi de Médie du chef de sa mère ; et ils ne voulaient pas accepter le rôle de sujets d'un peuple qu'ils méprisaient. Ce n'est pas en effet seulement Hérodote qui nous renseigne au sujet du mépris que les Mèdes avaient même pour les plus nobles des Perses. Dans un cylindre de Nabonid récemment découvert à Sippara, Cyrus est appelé « *aradšu ça'hri* (le petit serviteur) d'Astyage. » Avant Cyrus, les Perses ne comprenaient guère que des tribus pauvres, misérables, barbares, dénuées de toute culture, tandis que les Mèdes avaient été dégrossis et civilisés au contact des Assyriens auxquels ils avaient été assujettis et aussi par les rapports qu'ils avaient eus avec les Babyloniens. Il y avait donc un parti vieux-mède qui ne voulait pas reconnaître l'omnipotence d'un homme issu d'une famille jusqu'alors sujette des rois de Médie, et la domination d'un groupe de tribus d'une civilisation inférieure. L'orgueil mède devait en être révolté. Ceux-là voulaient donc que leur pays restât suzerain de la Perside : ils voulaient maintenir ou reconquérir la suprématie de la Médie sur la contrée qui en était tributaire.

On peut distinguer ces deux fractions des chefs mèdes dans la

lutte qui s'engagea entre Cyrus et Astyage. Celui-ci, abandonné d'une partie de son armée, fut vaincu par le roi de Perse. Mais les villes mèdes se soulevèrent contre le vainqueur qui fut obligé de les soumettre par la force des armes. Ainsi une partie des Mèdes n'avait pas abandonné Astyage au profit de Cyrus.

Les chefs étaient donc divisés et ceux qui auraient dû soutenir Astyage étaient en proie à des querelles intestines. Il y avait parmi eux des ennemis de la Perse qui voulaient reprendre possession de ce pays ; et il y avait aussi des Mèdes qui acceptaient la perspective d'être assujettis à Cyrus, parce qu'ils pensaient qu'il était disposé à se faire l'instrument de leur vengeance, ou peut-être aussi parce qu'ils prévoyaient qu'il serait plus en état de défendre l'Iran contre les Scythes et de reconstituer, au profit des Médo-Perses, l'empire d'Assyrie.

Nous ne disons rien de la population touranienne de la Médie qui n'avait pas encore été aryanisée. Ces tribus de race conschite dont on a, bien à tort, contesté l'existence, devaient supporter avec peine le joug des Mèdes aryens. Mais n'étant pas en état de faire valoir leurs revendications, elles favorisèrent peut-être les projets de Cyrus qui put s'offrir à eux comme un libérateur.

Cyrus convoite la Susiane. — Avant de réaliser le projet qu'il avait d'annexer la Médie à la Perse, Cyrus tourna ses armes contre le roi faible et insouciant qui avait succédé à Nabuchodonosor, et il voulut lui enlever la Susiane. L'antique royaume d'Ansan, partie méridionale d'Elam, avait été dévasté et détruit par Assurbanipal, qui l'avait incorporé à son empire. Mais au moment de la dissolution de l'empire assyrien, les Perses avaient tâché d'en saisir quelques lambeaux. Caispis, arrière-grand-père de Cyrus, s'était donc emparé de la Susiane. Mais dans le partage consenti par Cyaxare et par Nabopolassar, l'Elam et le golfe persique qui confinaient à la Mésopotamie avaient été adjugés aux Babyloniens. Aussi après la défaite de Nécho, le roi Nabuchodonosor s'était bien gardé de laisser une contrée si voisine de sa capitale entre les mains des tribus pillardes de la Perse : il avait repris les territoires du vieux royaume d'Ansan et avait occupé Suse. Mais dès qu'il vit Balthasar sur le trône, Cyrus crut le moment favorable de reconquérir un royaume qui avait été pendant quelque temps soumis à ses pères. Il se prépara donc à attaquer d'abord l'empire chaldéen de ce côté.

Divisions à Babylone. — Les intentions malveillantes et les préparatifs hostiles de Cyrus avaient été pénétrés par les Chal-

déens. Les hommes politiques de la Babylonie avaient eu bientôt vent des agissements de ce prince; ils avaient compris qu'un pouvoir nouveau se développait et tendait à envahir la province d'Elam ; ils se sentirent menacés. Mais au lieu de s'unir en présence du péril commun, ils se divisèrent et ils aboutirent à deux révolutions et à un désastre irréparable. La connaissance de ce milieu où se produisit le mouvement qui amena Darius sur le trône de Babylone nous fera très bien comprendre la révolution politique qui s'opéra dans cette ville, la troisième année du règne de Balthazar-Evilmérodach. Cette connaissance nous donne la clef du règne de Nériglissor et de l'histoire chaldéenne à cette époque.

Deux courants s'étaient donc formés qui emportaient les esprits et les volontés des grands du royaume dans deux directions opposées. Les uns voulaient jouir tranquillement du fruit des victoires de Nabuchodonosor, sans convoitises nouvelles; il leur répugnait de faire la guerre dans l'espoir de réaliser quelque conquête nouvelle. Ce groupe de Chaldéens pensait qu'il fallait se borner à une guerre défensive et il était opposé à tout projet qui aurait eu pour résultat d'absorber leur pays dans un empire chaldéo-médo-perse où l'on pouvait craindre que les derniers venus n'eussent bientôt le dessus.

Mais à côté de ces Babyloniens, il s'en trouvait d'autres qui regrettaient que Nabopolassar eût été forcé de reconnaître l'indépendance des Mèdes et leur souveraineté sur toutes les provinces assyriennes à l'orient du Tigre. Ces hommes d'Etat se considéraient comme ayant des droits historiques à la possession du pays des Mèdes et des Perses, qui avaient été jadis sous le joug des rois d'Assyrie : ils voulaient rétablir l'empire de Ninive au profit des Chaldéens. Ce parti était appuyé par les Mèdes établis à Babylone qui rêvaient, eux aussi, l'union des monarchies de la Médie et de la Perse avec l'empire chaldéen. Ils s'efforçaient d'entraîner les Babyloniens dans leurs projets et de les conduire à leurs fins. Leur tactique consistait à faire croire aux Chaldéens qu'ils domineraient sur la Médie et sur la Perse, tandis qu'ils s'appliquaient à persuader aux Mèdes qu'ils obtiendraient, en s'unissant à eux, la souveraineté sur la Babylonie et sur toute l'Asie occidentale. Ils travaillaient donc à soulever les Mèdes contre Cyrus en leur promettant de transférer à leur pays la suprématie d'une monarchie chaldéo-médo-perse.

Ces Chaldéens et ces Mèdes trouvèrent devant eux un roi qui n'avait aucun goût pour les aventures de guerres et de con-

quêtes : la perte de Balthasar-Evilmérodach fut donc résolue. Après le meurtre de ce roi, les conjurés mirent sur le trône le gendre de Nabuchodonosor, un Mède, dont ils voulurent se servir comme d'un instrument propre à assurer la conquête de la Médie et de la Perse ; ils préférèrent à un roi évaporé, mou, très porté à jouir des douceurs de la paix et peu disposés à remplir ses devoirs de roi, un guerrier qui avait passé une partie de sa vie dans les combats ; et ils le jugèrent plus en état de veiller sur l'intégrité et sur l'agrandissement de sa patrie d'adoption. Le nom de Nériglissor rappelait d'ailleurs aux Babyloniens les plus belles conquêtes dont il avait été un des instruments les plus renommés ; ce nom rappelait les époques de gloire chères à la nation. Quelques-uns des conjurés crurent aussi sans doute que les dangers de l'heure présente demandaient un prince qui fut assez fort pour veiller à la sûreté de l'Etat. Admettant la théorie criminelle de la justification des moyens par le but, ils ne reculèrent pas devant un assassinat qui ne servit qu'à précipiter la catastrophe dans laquelle sombra pour toujours l'empire de Nabuchodonosor. C'est ainsi que, aussitôt après la prophétie de Daniel, les « divisions » prédites éclatèrent à Babylone.

Lorsqu'on a compris l'état des esprits dans le milieu oligarchique que nous venons d'analyser, on voit comment les coups de la politique amenèrent le meurtre de Balthasar et l'élévation du Mède. Ce milieu jette en effet de vives lumières sur les mobiles des pensées et des actes de quelques chefs politiques et militaires de la Chaldée. Nous comprenons ainsi comment Darius le Mède réussit à s'emparer du gouvernement. Pour expliquer cet avènement d'un Mède sur le trône de Babylone, on n'a pas à supposer que ce prince n'avait pu se trouver dans cette ville qu'après la conquête qu'en fit Cyrus. On voit, au contraire, qu'il put très bien devenir roi des Chaldéens à la suite d'une de ces révolutions qui ne seront que trop fréquentes dans l'histoire ; et l'on comprend que Daniel n'ait pas dit, en indiquant l'avènement de Darius, un mot du siège de cette ville par les armées médo-persanes. D'un autre côté, on s'explique aussi très bien, par cette étude de la politique chaldéo-médo-perse, que le nouveau roi ait publié quelques ordonnances rédigées conformément aux us et coutumes des Mèdes et des Perses : il attestait ainsi à ces peuples qu'ils seraient gouvernés d'après leurs lois et qu'ils domineraient dans toutes les contrées de l'ancien empire assyrien.

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de nier les rapproche-

ments que nous venons d'indiquer : ils sont fondés sur des faits et ils expliquent, en les complétant, les récits de Bérose, de Mégasthène et de Daniel.

Autorité de Xénophon au sujet d'une guerre de Cyrus contre Nériglissor. — La Cyropédie — tout le monde le reconnaît — n'offre pas une histoire vraie de Cyrus : c'est un roman politique où, comme dit Cicéron, le roi de Perse est peint non d'après la vérité historique mais d'après une image d'un gouvernement juste : *Cyrus ille a Xenophonte, non ad historiæ fidem scriptus, sed ad effigiem justi imperii* (*Epist. ad Quintum*, 1ᵃ). Il est indubitable, en effet, que l'on ne peut élever ce livre à la hauteur d'un traité historique. Mais il ne faudrait pas croire que nous n'avons là qu'un recueil de contes puérils et mensongers. La Cyropédie doit être rangée dans la catégorie des œuvres hybrides où l'histoire et la fiction servent à développer et à vulgariser quelque système de philosophie, de morale ou de politique. Pour donner aux romans de ce genre une apparence de vérité, l'auteur conserve en partie du moins, le cadre historique. Ainsi l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont des écrits qui contiennent des faits historiques mêlés à des fictions poétiques. Il en est de même du *Télémaque* qui n'est pas un livre historique, mais dans lequel on trouve néanmoins des faits qui ne sont pas fictifs, des événements réels. Nous ne croyons donc pas que le caractère romanesque de la *Cyropédie* nous défende d'user d'aucun des renseignements qu'elle nous fournit. Nous n'acceptons pas le témoignage de ce livre au sujet d'un Cyaxare II, dont l'existence est contredite par des documents sérieux, mais nous l'acceptons, en partie du moins, au sujet de la guerre de Nériglissor avec Cyrus, parce que, ici, rien ne va à l'encontre des faits et de l'histoire.

Donc, dans son roman historique sur l'*éducation de Cyrus*, Xénophon parle d'une guerre qui éclata entre le roi d'Assyrie et le roi des Mèdes, et dans laquelle Cyrus se distingua à la tête d'une armée persane qu'il avait su rendre formidable. Le roi de Médie, Astyage, avait confié le commandement de son armée à ce jeune prince, son neveu, qui faisait ses premières armes, mais qui n'en battit pas moins les Assyriens et parvint à leur reprendre l'Elymaïde et la Susiane. Le roi d'Assyrie périt dans cette guerre et ses soldats, après la mort de leur chef, furent réduits au désespoir (liv. IX, ch. 1). Ces événements eurent lieu avant la campagne de Lydie que Xénophon raconte au livre VII et du vivant d'Astyage qui était encore roi des Mèdes. Il y a là quelques faits qui nous paraissent historiques.

On sait que, sous le nom d'Assyriens, les écrivains grecs entendent souvent les Chaldéens. D'ailleurs, à cette époque, et avant la guerre contre Crésus, il ne peut être question que d'un roi de Babylone; et ce roi qui fut battu par Cyrus et qui resta sur le champ de bataille ne peut être que Nériglissor ou Darius le Mède. Ces assertions ne sont contredites par aucun autre document.

Toutefois, de Saulcy trouve que ce fait ne peut pas soutenir un examen impartial : « *Nériglissor*, dit-il, est mort, d'après le *Canon de Ptolémée*, en 555. Quel âge avait alors *Cyrus*? Puisqu'il est né en 599, il avait 44 ans; *Astyages*, ayant régné de 595 à 560, il n'occupait plus le trône, puisque d'après le même récit de Xénophon, la première campagne de Cyrus, dut avoir lieu lorsque ce prince avait un peu moins de 30 ans, c'est-à-dire, vers 569; or, en cette année, *Nabuchodonosor* était sur le trône, et il y a plus, tout le règne d'Astyages s'est passé pendant le règne de *Nabuchodonosor* à un an près, pendant lequel régna *Evil-merodach*. Nous n'avons donc aucun fonds à faire sur les récits de la *Cyropédie*.

» Hâtons-nous de conclure de tout ce qui précède que *Nériglissor* n'a point été tué dans une bataille contre Cyrus, et que ce qui, dans le récit de Xénophon, concerne la mort d'un roi d'Assyrie qui aurait succombé les armes à la main, est certainement controuvé. Nous ne savons absolument rien sur la fin de *Nériglissor*, et nous ne pouvons affirmer qu'une chose, c'est qu'il était beau-frère d'*Evil-merodach*, au meurtre duquel il prit part, et qu'il resta quatre ans sur le trône de Babylone après son fratricide » (*Recherches sur la chronolog. des empire de Ninive*, etc., An.de phil. chrét., 1849, p. 179). Il résulte évidemment de la critique de ce savant que Xénophon a rajeuni Cyrus en ne lui donnant qu'une trentaine d'années lorsqu'il fit la guerre aux Babyloniens. Sous ce rapport l'auteur de la *Cyropédie* s'est évidemment proposé de présenter son héros sous un jour plus favorable. Nous accordons du reste volontiers que ce roman renferme des anachronismes. C'est ainsi, par exemple, qu'il avance de 28 ans la prise de Babylone. Mais il ne suit pas de là que tout est « controuvé » dans le récit de la guerre de Cyrus avec Nériglissor. Remarquons d'abord que de Saulcy se trompe lorsqu'il dit que « tout le règne d'Astyage s'est passé pendant le règne de Nabuchodonosor à un an près, pendant lesquel régna Evilmérodach. » On sait aujourd'hui que le règne d'Astyage se prolongea pendant le règne de Nériglissor et jusqu'à la sixième

année du règne de Nabonid, en 549. Par conséquent, Cyrus put fort bien, sous le règne d'Astyage, à la tête d'une armée médo-perse, livrer une bataille qui amena la mort de Nériglissor (555). De Saulcy se hâte donc beaucoup trop de conclure que « nous n'avons aucun fonds à faire sur les récits de la Cyropédie. » Nous pouvons, en effet, très bien admettre que « Nériglissor a été tué dans une bataille contre Cyrus. » Rien ne s'oppose à ce que nous tenions compte des assertions de Xénophon que nous croyons vraies en ce qui concerne la guerre de Cyrus et de Nériglissor tout aussi bien que la défaite et la mort de celui-ci. L'écrivain grec nous apprend là des particularités sur le règne de Darius le Mède qui ne nous étonnent pas. Obéissant au parti militaire des Babyloniens qui voulaient sans doute prévenir les Médo-Perses, ce roi, aussi entreprenant que son beau-frère l'était peu, se donna le double tort d'envahir la Médie et de livrer à Cyrus une bataille dans laquelle il perdit la vie. Son fils Laborosoarchod fut massacré neuf mois après par des conjurés qui voulurent remettre le sceptre de l'empire dans des mains plus puissantes que celles d'un « enfant » ou d'un « jeune garçon. » Ce jeune prince leur parut incapable de repousser l'orage qui s'annonçait comme prêt à fondre sur la Chaldée. Par suite sans doute d'une réaction contre les partisans de l'empire chaldéo-médo-perse, ils choisirent pour roi le babylonien Nabonid qui leur parut assez fort pour tenir tête à l'ennemi dont ils étaient menacés.

Cyrus devient roi d'Ansan ou de Suze. — A la suite de cette guerre, Cyrus s'empara de la Susiane. Fier d'avoir reconquis ce pays que ses ancêtres avaient possédé pendant quelque temps, il tint à se faire connaître des Babyloniens sous le titre de roi d'Ansan ou de Suse. Il avait d'ailleurs fait de cette ville la capitale de son royaume. Il affecta donc de prendre ce titre et il s'intitula purement et simplement roi d'Ansan. Ainsi, dans l'inscription babylonienne qui porte le nom de Cyrus, on lit : « Marduk a proclamé le nom de Cyrus, roi d'Anshan, pour la royauté universelle » (ligne 12).

Cyrus a d'ailleurs pu dire avec raison que ses ancêtres avaient été rois d'Ansan. Mais quelques savants ont cru à tort que, d'après les textes découverts à Babylone, au sujet de cette royauté des ancêtres de Cyrus, il fallait abandonner les idées reçues relativement à l'origine perse de ce roi. Le professeur Sayce a prétendu que Cyrus est d'une origine susienne et qu'il n'est pas issu d'une famille Perse. Ce savant reconnaît du reste

que sa théorie est *révolutionary* ou contraire à la croyance admise depuis deux mille ans (*Academy*, oct. 1880). J. Halévy a aussi essayé de donner à Cyrus une nationalité susienne. Toutefois, ils n'ont pas réussi à modifier la tradition touchant ce point historique et à faire rejeter l'enseignement très catégorique de l'antiquité : l'origine persane de Cyrus, le caractère persan de sa monarchie ne peuvent être mis en doute. Il faut seulement reconnaître que les défenseurs de la thèse traditionnelle n'ont pas bien compris le sens de l'expression « roi d'Ansan, » et qu'ils n'ont pas indiqué le vrai motif qui porta Cyrus à prendre ce titre. Cette dénomination ne prouve pas que la Susiane eût été, à proprement parler, le royaume héréditaire de Cyrus; et l'on sait que ce prince est aussi désigné sous le nom de « roi du pays des Perses » (*Kuras sar mat Parsu*; cfr., *Transact. of the Society of bibl. Archæol.*, tom. VII, 1, p. 137 et ss.). S'il a pris aussi le nom de « roi d'Ansan, » c'est pour rappeller son premier titre de gloire : il a tenu à mettre en évidence la première conquête qu'il avait faite et ses premiers exploits. Il garda aussi ce titre à Babylone parce qu'il avait fait d'Ansan ou de Suse le centre de son nouveau royaume. Pour se rapprocher des Etats qu'il voulait envahir, il transforma en capitale la forteresse qu'il venait d'enlever aux Chaldéens. Strabon remarque, il est vrai, que Suse ne devint le centre administratif du nouvel empire médo-perse qu'après la conquête de la Médie. Mais il ne suit pas de là que Suse ne fut pas déjà depuis quelque temps la capitale de l'empire perso-susien. Seulement, après la conquête de la Médie, Suse fut reconnue comme le siège de tous les Etats de Cyrus. C'est pourquoi, après avoir ruiné Ecbatane, il enrichit Ansan des trésors qu'il avait trouvés dans la capitale du roi des Mèdes. La conquête de la Susiane fut de la sorte le premier acte du drame qui aboutit à la destruction de l'empire chaldéen. Ce fut le premier démembrement de l'empire de Nabuchodonosor et cette première brèche fut amenée par l'intervention d'un Mède et d'un Perse.

Ainsi, le titre de roi d'Ansan ne prouve pas que Cyrus fut de race et de famille susienne : c'était un Perse, un monarque perse. Daniel a parlé d'une façon irréprochable lorsqu'il dit qu'il a prospéré sous le règne de « Cyrus le Perse » (VI. 21) et qu'il a eu une révélation la troisième année de « Cyrus, roi de Perse » (X, 1). Le témoignage des *Chroniques* (XXXVI, 20, 22, 23) et d'Esdras (I, ch. I, 1, 2) attestent aussi l'origine perse de Cyrus et le caractère perse de sa royauté ; et ce témoignage est d'accord avec le témoignage des historiens grecs et de tous les documents.

Erreur des chonologistes relativement à l'année de la conquête de la Médie par Cyrus. — Les savants ont eu le tort de confondre l'année dans laquelle ce prince devint roi des Perses et celle de l'établissement de sa domination sur les Mèdes. Diodore, Thallus, Castor, Polybe, Phlégon, Eusèbe, Africanus, Scaliger, Petau admettent que Cyrus parvint à l'empire des Perses dans la première année de la cinquante-cinquième olympiade, 559 avant Jésus-Christ. C'est l'année même de l'assassinat de Balthasar. Mais ces chronologistes et tous les chronologistes modernes ont admis sans fondement que Cyrus avait détruit l'empire des Mèdes en 559 (Clinton, *Fasti Hellenici*). G. Rawlinson dit que, d'après l'accord général des chronologistes, la conquête de la Médie par Cyrus eut lieu dans la période des années 561-558 (*History of Herodotus*, I, p. 285), et il ajoute que la première année de Cyrus comme roi de Médie est fixée à l'année 558 (*ib.* p. 287). Ce même traducteur d'Hérodote dit encore que l'année qui suivit l'avènement de Nériglissor est le plus probablement celle dans laquelle Cyrus détrona Astyage (*ib.* p. 426). Il croit toutefois que la victoire de Cyrus eut lieu en 558. Mais il est certain aujourd'hui que les grecs et les Romains se sont trompés à cet égard. C'est ainsi que Cicéron, par exemple, assure à tort, qu'Astyage fut battu et détrôné par Cyrus en 559. Xénophon est, au contraire, dans le vrai lorsqu'il dit qu'Astyage vivait encore lorsque le roi d'Assyrie (Nériglissor, en 555) guerroya contre les Mèdes et les Perses. On sait aujourd'hui que la monarchie mède n'a succombé qu'en 549. On a, en effet, trouvé à Sippara un cylindre qui enregistre, sous forme d'Annales, les événements les plus remarquables des dix-sept années du règne de Nabonid. On lit dans cette inscription que, dans la seconde moitié de la sixième année du règne de ce roi, Cyrus, roi de Susiane, guerroya contre Istuvegu (Astyage), roi d'Agamtanu (Ecbatane), et que l'armée d'Astyage se révolta le lendemain de la bataille et livra son chef à Cyrus, lequel entra dans la ville et la pilla (*Proceedings of the Society of biblical archæology*, nov. 1879, p. 395; cfr. *Journal asiatique anglais*, 1879). Or, la sixième année de Nabonid tombe dans l'année 549.

Ainsi, les événements se sont succédé ainsi qu'il suit : Dans l'année 559, Cyrus devient roi des Perses ; Balthasar est tué et Nériglissor monte sur le trône des Chaldéens. Pendant les trois années suivantes les Medo-Perses et les Babyloniens se préparèrent à la guerre et ceux-ci sont battus en 555. Cette même année vit s'accomplir la mort de Darius le Mède (Nériglissor) et

la conquête de la Susiane par Cyrus. Ainsi, l'année 559, marquée par le meurtre de Balthasar, mit en présence le Mède et le Perse par l'entremise desquels devait s'accomplir la révolution qui changea complètement la face des choses dans l'Asie centrale.

Darius le Mède et les pièces d'or nommées dariques. — La victoire remportée par Cyrus amena des défections parmi les chefs médo-babyloniens qui avaient suivi le parti de Darius le Mède, et il s'en trouva qui passèrent avec armes et bagages au service du roi de Perse. Nous apprenons, par exemple, de Xénophon qu'un Assyrien nommé Gobryas (nom médique : Gubaru) vint trouver Cyrus dans son camp et lui livra la forteresse qu'il était chargé de garder. Ce chef dit qu'il était très attaché au roi qui venait d'être tué, et son récit nous paraît cacher la conspiration sous laquelle avait succombé le parti de Darius le Mède à Babylone. Mais une circonstance qui avait dû frapper les soldats perses, c'est que ce traître leur avait apporté les premières monnaies d'or qui aient été en vogue parmi eux. Xénophon nous dit, en effet, que ce transfuge apporta à Cyrus « des coupes d'or, des aiguières, des vases, des joyaux de toute espèce, avec quantité de *dariques* et d'effets précieux » (*Cyrop.*, liv. V). On comprend aussi que le camp des Babyloniens ayant été laissé à la merci des vainqueurs, Cyrus y ait trouvé des *dariques*. Ces pièces de monnaie durent frapper l'esprit des Perses et le souvenir de cette impression a dû parvenir jusqu'au romancier grec qui, voulant donner à son récit quelques formes et quelques vraisemblances de l'histoire, s'est empressé d'accueillir ce trait que la tradition perse avait conservé.

Ces pièces ont dû, en effet, être frappées par Darius le Mède, qui avait compté s'en servir pour gagner les officiers mèdes et perses. Il avait pu facilement employer à leur fabrication une partie de la grande quantité d'or qu'il trouva dans le trésor de Babylone. Elles étaient d'or pur, sans alliage, et, à cause de leur finesse, elles ont été longtemps préférées à toutes les autres monnaies de l'Orient. On a des dariques de forme ronde et de forme ovale qui ont pour type un archer décochant une flèche ou l'image d'un roi avec la tiare surmontée d'une aigrette et la lance ou un arc à la main. Nous venons de voir, d'après un passage de Xénophon, que ces pièces étaient déjà en usage avant la prise de Babylone par Cyrus. Hérodote, Diodore, Plutarque sont d'accord pour nous dire qu'elles doivent leur nom à un roi nommé Darius (cfr. Brisson., *de Reg. Persarum princ.*, p. 346).

D'un autre côté, Hérodote dit qu'elles furent frappées d'abord sous Darius d'Hystaspe, et il rattache le mot « darique » au nom de ce Darius. Mais il est facile de comprendre qu'il s'arrêta à ce roi de Perse parce qu'il n'en connaît pas de plus ancien. Cette erreur a amené l'historien à en commettre une autre et à dire que les Perses n'ont pas connu de pièces de monnaie avant le temps du fils d'Hystaspe (IV, 166). Il se trompe évidemment sur ce point, car il est difficile de croire que Cyrus et Cambyse n'aient pas songé à faire frapper des monnaies d'or ou d'argent dans leurs Etats. On comprend beaucoup mieux que Darius le Mède ait exécuté ce dessein avant eux et que, plus tard, son nom ayant peu retenti en Orient, on s'accoutuma à attribuer l'origine de ces pièces à Darius, fils d'Hystaspe, dont les exploits étaient très connus. Mais leur ancienneté est prouvée par les livres d'Esdras (I, ch. II, 69 ; VIII, 27 ; II, ch. VII, 70, 71, 72) et des Chroniques (I, ch. XXIX, 7) qui parlent des dariques (אֲדַרְכוֹן et דַּרְכְּמוֹן) comme d'une monnaie ayant cours depuis longtemps et comme étant d'un usage général. Il est vrai que Lengerke n'est pas arrêté par cette observation et, que adoptant une échappatoire suggérée par Zunz, il prétend que les livres d'Esdras et de Néhémie ont été composés par l'auteur du livre des Chroniques et que celui-ci n'a pas vécu avant le commencement de l'ère des Séleucides (302 av. J.-C.). Mais cette assertion n'est qu'une fantaisie démentie par la clôture du Canon qui avait eu lieu longtemps auparavant sous Artaxerxès, comme nous le montrerons plus loin. Il reste donc prouvé que le darique était une pièce d'or qui avait cours en Palestine après le retour de la Captivité, sous Cyrus et sous Artaxerxès Longuemain. Le Scholiaste d'Aristophane (*ad Aristoph. Eccles.*, 598) dit d'ailleurs expressément que cette monnaie était ainsi appellée d'un Darius plus ancien que le Darius père de Xerxès : Δαρεικοὶ οὐκ ἀπὸ Δαρείου τοῦ Ξέρξου πατρὸς, ἀλλ' ἀφ' ἑτέρου τινὸς παλαιοτέρου Βασιλέως ὠνομάσθησαν. Suidas (*sub voce* Δαρικὸς) reconnaît aussi que les dariques se rattachent à un Darius plus ancien que le Darius fils d'Hystaspe En effet, ces pièces de monnaie furent frappées en premier lieu à l'époque du Darius de Daniel (V, 31).

Les 120 satrapes de Darius le Mède. — D'après Daniel (VI, 1), « il plut à Darius d'établir 120 satrapes sur son royaume. » Les rationalistes n'ont pas manqué de trouver là une erreur historique. Lengerke s'écrie : « Est-il possible de supposer que ce nom fût usité alors à Babylone? Il n'y avait point de satrapes au temps de l'empire babylonien ; il n'y en avait pas non plus chez

les Mèdes et chez les Perses lorsque Babylone fut prise. On n'a pu parler de satrapies à cette époque, car, d'après Xénophon, elles n'ont été établies que sous Cyrus et seulement sous Darius d'Hystaspe, d'après Hérodote. » Lengerke ajoute d'ailleurs que Cyrus n'en établit que six, d'après Xénophon, et que, d'après Hérodote, la division de l'empire ne comprit que vingt satrapies. Hitzig dit également que Cyrus, d'après Xénophon (*Cyrop.*, VIII, 6), établit le premier des satrapies dans les pays conquis et que, d'après Hérodote (III, 99), ce fut Darius l'Hystaspide qui divisa pour la première fois l'empire en vingt satrapies. On a donc trouvé que l'affirmation de Daniel contredit à ce sujet les renseignements les plus authentiques de l'antiquité profane.

Toutefois, la question des satrapes n'offre aucune difficulté. Il importe peu que le mot *'aḥašdarpnin* (satrapes) soit dérivé du persan (p. 128). Nous avons vu qu'il pourrait être assyrien (p. 127) et qu'il avait très bien pu être employé comme titre de fonctionnaire sous le règne de Nabuchodonosor (p. 126). A plus forte raison a-t-il pu être en usage à Babylone du temps de Darius-Nériglissor, roi d'un empire chaldéo-médo-perse (p. 439-442). On pense que la fonction des satrapes était celle d'un surintendant ou collecteur de tribus. Mais rien ne prouve que les divisions des satrapies aient été faites d'après des limites géographiques immuables. En établissant ces circonscriptions, on avait égard à la richesse et au nombre des habitants, comme aussi aux convenances de l'administration. L'étendue de ces juridictions dépendait entièrement du souverain, et le nombre des satrapes dépendait aussi de sa volonté. Nous demanderons, dès lors, comment on pourrait prouver que Darius le Mède n'a pas établi 120 satrapes.

L'argument tiré du récit de Xénophon est du reste sans valeur. Cet écrivain mentionne six satrapes envoyés par Cyrus, non pas dans tous les pays conquis, mais un en Arabie et cinq autres dans quelques provinces de l'Asie Mineure (VIII, 6, 7); il ne parle pas des satrapies établies en Judée, en Syrie, en Babylonie, en Médie, etc. Ainsi, il n'est pas vrai que, d'après Xénophon, Cyrus n'avait établi *que six* satrapies. D'ailleurs, l'auteur de la *Cyropédie* ne dit en aucune façon que cette institution des satrapes fut nouvelle et qu'elle ait été établie d'abord par Cyrus. C'est aussi contrairement au texte d'Hérodote que les rationalistes ont prétendu que Darius d'Hystaspe fut le premier qui établit vingt satrapes. L'historien grec dit seulement que ce roi

divisa son royaume en vingt principautés (ἀρχαί) appelées σατραπηΐαι, et qu'il nomma des archontes, pour régulariser l'impôt et rendre plus facile la perception des taxes. Mais il n'est nullement prouvé que cette division de l'empire en satrapies n'a pas été modifiée suivant les circonstances ; rien ne prouve non plus que cette méthode de gouvernement fut nouvelle et inusitée jusqu'alors. Lorsqu'on sait que les Perses et les Grecs ont conservé à peu de choses près la hiérarchie administrative des rois ninivites et chaldéens, on est porté à croire que l'arrangement par satrapies est antérieur à Cyrus et à Darius d'Hystaspe. Il est donc facile de réfuter le raisonnement suivant : Cyrus n'en établit que six (ce n'est pas vrai) et Darius, fils d'Hystaspe, n'en forma que vingt ; donc, Darius le Mède ne put en avoir cent-vingt. L'objection suppose que l'étendue des satrapies n'a pas varié et que Darius le Mède n'a pu former des circonscriptions différentes de celles qu'adopta Darius l'Hystaspide ou Darius le Persan (II, Esdr., XII, 22). Celui-ci a pu fort bien, en effet, garder le nom en lui donnant un sens différent. Hitzig n'est donc pas fondé à dire que l'empire était trop petit pour cent-vingts satrapes, si l'on prend ce mot dans le sens que lui donnaient les Perses, car il est probable que les rois de Perse ont varié au sujet de l'étendue de ces gouvernements. Nous savons en effet, par le livre d'Esther (I, 1 ; IX, 30), que le successeur de Darius l'Hystaspide, Assuérus ou Xerxès régnait sur cent-ving-sept provinces ou *medînot*, et il est probable que chacune d'elles avait son gouverneur ou satrape. Il est vrai que quelques gouverneurs de ces provinces sont nommés *pēḥah*. Mais nous avons vu que ce mot est un équivalent du mot satrape et qu'il paraît avoir été affecté aux satrapes ou gouverneurs de certaines contrées (p. 129, 130). La division de tout l'empire sous Xerxès en cent-vingt-sept provinces montre assez que l'empire chaldéo-médo-perse du Darius de Daniel (p. 439-442) a pu être auparavant divisé en cent-vingts satrapies. C'est donc sans raison qu'Hitzig a supposé que Daniel avait en vue la satrapie grecque. Il est au contraire probable que cette dernière satrapie et la satrapie persane ont été calquées plus ou moins sur la satrapie assyro-babylonienne. On sait que Séleucus Nicator comptait soixante-douze satrapies dans son royaume, et on ne doit pas dès lors être étonné qu'Assuérus, qui régnait depuis les Indes jusqu'en Ethiopie, en possédât cent-vingt-sept. Darius le Mède qui se donnait lui aussi comme le successeur des rois de Ninive, a pu s'attribuer également un empire qui comprenait cent-vingts

gouvernements de ce genre. Il peut toutefois se faire que les vingt satrapes de Darius d'Hystaspe aient été des officiers généraux que l'on pourrait comparer aux trois *sarkîn* de Daniel (VI, 2). Mais les circonscriptions des satrapies ayant varié, le nombre des satrapies a naturellement varié aussi. D'ailleurs il s'agit, dans le livre de Daniel, d'une division établie par Darius le Mède et tout ce que l'on dit de la satrapie persane ne prouve absolument rien contre la satrapie que ce roi avait organisée. La division des satrapies est factice, conventionnelle. Darius le Mède a pu former ses satrapies d'après des différences territoriales, d'après la différence de certaines nationalités, tandis que les Perses auraient adopté un groupement différent.

Hitzig trouve que l'empire de Darius le Mède était trop petit pour cent-vingts satrapies au sens persan ; et d'autres rationalistes se hâtent de dire avec lui que Daniel a commis ici une erreur et que son assertion dénote de sa part une ignorance crasse au sujet de l'histoire médo-persane. Le chiffre des cent-vingts satrapes « dépasse, disent-ils, toutes les limites de la vérité et même de la probabilité. » Toute la raison que l'on en donne revient à dire, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, que Cyrus n'en établit que six à une époque où l'empire était plus étendu que sous Darius le Mède et que, sous Darius d'Hystaspe, lorsque la Thrace et une partie de l'Inde avaient été conquises, il n'y eut que vingt satrapies. Mais Daniel n'a pas dit que les satrapies de Darius le Mède avaient la même étendue que celles de Cyrus, dont on ne sait pas du reste le nombre, ou que celles du fils d'Hystaspe. Donc il n'est pas possible de convaincre le prophète d'erreur à ce sujet.

Les rationalistes se donnent toutefois une apparence de raison lorsqu'ils disent que cette division des états de Darius le Mède en cent-vingts satrapies ne peut regarder l'empire de Babylone, qui n'a jamais eu assez d'étendue pour cela, mais qu'il faut l'entendre de celui des Perses. Nous avons déjà vu que, dans la pensée de Darius le Mède, son empire avait l'étendue de l'empire assyrien et comprenait, à peu de chose près, toutes les contrées qui firent partie de l'empire perse (p. 435-442). Darius le Mède est le chef d'un empire chaldéo-médo-perse (p. 439 et ss.). Il est de fait roi des Chaldéens, et il est roi *in partibus*, roi de droit et d'espérance de la Médie et de la Perse qui avaient été des parties intégrantes de l'empire d'Assyrie (*ibid.*). En parcourant le livre de Daniel, on voit aisément que Nabuchodonosor regardait l'empire babylonien comme une continuation de l'empire assyrien. La

description de l'empire du destructeur de Jérusalem que nous lisons au chapitre II (37, 39), le dit suffisamment. Les ruines de Ninive et la partie de l'ancien empire d'Assyrie située à l'ouest du Tigre étaient entre les mains des rois de Babylone, et les hommes d'Etat de la Chaldée n'avaient pas manqué d'entretenir l'arrière-pensée de reconstituer à leur profit le plus ancien et le plus grand empire asiatique. Le rétablissement de cet empire a allumé l'ambition de beaucoup de grands capitaines et de conducteurs de races guerrières C'est cet empire qu'Alexandre le Macédonien posséda un instant dans ses mains, que Tamerlan, le Tatare, ne reconstitua que pour s'y livrer à une œuvre de destruction et de mort ; c'est le vaste domaine dont notre grand empereur chercha la route, en 1799, à travers la Syrie, et, en 1812, à travers les neiges de la Russie ; c'est l'empire qui paraît devoir devenir la proie du tsar, qui compte bien se faire couronner un jour empereur de l'Asie centrale.

En pénétrant jusqu'au plus profond de la nature des hommes d'Etat de la Chaldée au temps de Balthasar, nous avons vu que Darius le Mède essaya de réaliser ce projet, et nous avons trouvé de la sorte la clef et la raison d'être des grands événements historiques de cette époque. Ce Mède, gendre de Nabuchodonosor, devenu roi des Chaldéens, se donna comme devant reconstituer au profit de ceux-ci l'empire des rois d'Assyrie. Il prolongeait son empire par une fiction qui n'offrait rien d'invraisembable jusqu'aux rives de l'Indus. Il croyait posséder l'Ethiopie et il regardait les Pharaons comme des tributaires du roi de Babylone. Son empire s'étendait de la sorte du Nil à l'Indus (1).

(1) On sait, d'après Bérose et les documents indigènes qu'il avait à sa disposition, que les Babyloniens considéraient, du temps de Nabopolassar, le roi d'Egypte Nécho cemme un simple satrape. Nous avons vu (p. 305) que le prêtre chaldéen ne commet pas « un grossier anachronisme, » et que cette expression s'explique par les idées ordinaires des souverains de Babylone qui regardaient cette contrée comme ayant été conquise par les rois d'Assyrie. Les rois de Babylonne durent aussi, en qualité d'héritiers de Ninive, regarder comme un droit la possession de quelques autres régions et traiter en rebelles celles qui s'étaient soustraites à leur domination. Il en fut de même pour les provinces de la Médie et de la Perse.

C'est ainsi que les Chinois considèrent encore aujourd'hi la Corée, les îles Liéou-Kiéou, Siam, la Birmanie, l'Annam, le Tonkin, etc., comme des dépendances de leur empire. Naguère (1886), le *Chen-Pao*, journal qui tire à 125,000 exemplaires, tout en avouant que les Français ont conquis l'Annam, accuse les Anglais de s'être emparés

Darius regardait donc comme autant d'usurpations faites sur lui les Etats dont il n'était pas le maître. Il considéra les contrées de la Médie et de la Perse comme des annexes qui allaient bientôt rentrer sous son sceptre. Voulant donc confondre de nouveau sous la même autorité les deux vastes Etats que séparait comme une frontrière naturelle le cours du Tigre, Darius fit rentrer les contrées iraniennes dans les circonscriptions politiques de la Babylonie, et il distribua d'avance ces satrapies à ceux qui l'avaient élevé sur le trône. On sait qu'il y avait dans l'armée chaldéenne de nombreux officiers mèdes qui rêvaient des gouvernements ou des satrapies en Médie et en Perse. Darius entretenait les espérances ambitieuses des uns et des autres et il fit la guerre pour les satisfaire. Il comptait sans doute au nombre des satrapes beaucoup de petits souverains qui avaient gravité jadis autour du soleil ninivite. La Perse était naguère divisée en une foule de petites souverainetés. L'inscription de l'obélisque de Nimroud énumère, dans cette contrée, jusqu'à vingt-sept rois indépendants les uns des autres (Layard, pl. 93, l. III et ss.). Du temps d'Assarhadon, l'Egypte comprenait vingt petits royaumes dont les inscriptions d'Assurbanipal nous ont conservé les noms. Il n'était donc pas difficile à Darius le Mède, qui se regardait comme le successeur des rois d'Assyrie, de diviser son empire en 120 satrapies ou grands gouvernements. Il se proposait sans doute de rendre ainsi plus facile la levée

« lâchement » de la Birmanie. Les Célestes sont très persuadés que ces diverses contrées sont toujours des dépendances de leur empire.

Les rois d'Angleterre se sont considérés officiellement, jusqu'au commencement de ce siècle, comme rois de France. Les Allemands ont voulu reconstituer à leur profit l'empire romain. Aujourd'hui même, ils étendent volontiers, d'après les prétendus droits historiques, leur domination sur l'ancien royaume de Bourgogne et sur les Flandres. Les Italiens ne réclament pas encore ouvertement toutes les provinces de leur ancien empire : ils ont commencé par s'attribuer les pays de langue italienne. Une carte du *Regno d'Italia* que nous avons achetée à Gênes en 1861, attribue déjà à ce royaume, qui n'était pas encore ce qu'il est aujourd'hui : Malte, la Corse, le comté de Nice, le canton du Tessin, le Tyrol italien jusqu'au delà de Brixen et le Triestino. Ils s'associent maintenant, d'un côté, avec l'Allemagne et, de l'autre, avec l'Angleterre, espérant que ces puissances leur permettront de s'agrandir au détriment de la France, en Egypte, en Tunisie, en Algérie. Il y a en un mot dans beaucoup de têtes italiennes les ambitions de l'ancien peuple romain. Il n'y a là rien d'étonnant : c'est dans la nature des hommes et des peuples.

des impôts. Obligé, d'ailleurs, d'associer en quelque sorte à sa puissance ses anciens collègues, il se hâta de les placer à la tête des satrapies dont il éleva le nombre à 120. En distribuant en fiefs ses futures conquêtes, il laissait à l'habileté des titulaires le soin de s'en emparer ou du moins de l'aider à s'en rendre maître. Ainsi, ce que dit Daniel des satrapes de Darius le Mède ne contient aucune erreur historique : on n'a aucun document qui démente l'institution de ces satrapes par le successeur de Balthasar. Ce roi de Babylone se regardait comme « le roi des nations ; » il devait conséquemment tenir tous les autres rois pour de simples satrapes.

C'est donc sans motif que l'on a voulu mettre en suspicion le témoignage de Daniel au sujet de ces satrapes. Rosenmüller (*Schol. in Dan.*, p. 201) l'accuse faussement d'avoir attribué à tort à son Darius — que le critique allemand confond avec le Cyaxare II de Xénophon — le nom de Darius, fils d'Hystaspe, et la division du royaume en 120 satrapies. Mais c'est là une accusation que rien ne justifie. C'est également sans raison que Fr. Lenormant a supposé qu'il y avait une impossibilité et une altération du texte dans le passage de Daniel relatif à l'organisation administrative de l'empire de Darius le Mède. Cet érudit qui ne s'est que trop souvent laissé entraîner par des préoccupations rationalistes — il l'avoue lui-même au sujet du livre de Daniel — déclare avoir trouvé, dans les six premiers chapitres de ce livre, deux choses qui lui paraissent historiquement impossibles. il ajoute, il est vrai, que « ces deux impossibilités portent sur des détails où l'on est en droit de voir des corruptions postérieures du texte » (*De la Divin.* p. 218). Mais, outre qu'il ne s'occupe même pas de montrer qu'il est, « en droit » de supposer ces corruptions du texte, il est loin d'établir les deux impossibilités qui s'y trouveraient. Une de ces « impossibilités est relative au rôle de Daniel comme « chef des conjurateurs. » Nous avons déjà montré (p. 17-20) et nous ferons voir encore (Commentaire, ch. II, 18) qu'il n'y a, dans ce que le prophète dit de son emploi, aucune objection contre la vérité de son récit. L'autre impossibilité signalée par Lenormant n'est pas plus sérieuse. « C'est, dit-il, le nombre, évidemment exagéré, des cent-vingt satrapies établies par Darius le Mède dans son royaume, surtout si l'on doit voir en lui un prince vassal installé par Cyrus à Babylone » (*De la Divin.*, p. 218). Mais ce prince vassal de Cyrus dont on aurait voulu faire le Darius de Daniel n'a jamais existé, et en tout cas, on ne peut identifier

avec ce Darius aucun autre roi que Nériglissor. Il faudrait, d'ailleurs, prouver — ce que l'on ne fait pas — que le nombre des satrapies qu'il institua est exagéré. » Au lieu de le prouver, Lenormant trouve plus simple de recourir à un procédé qui ne lui est que trop ordinaire : il invente un corrupteur du texte. « Celui, dit-il, qui a introduit cette leçon dans le texte pensait peut-être aux vingts grandes satrapies organisées dans l'empire perse par Darius, fils d'Hystaspe » (*ibid.*). Le texte de Daniel est ainsi supposé corrompu. Mais cette hypothèse n'est motivée par aucune raison spéciale ; et l'on ne voit pas ce que viennent faire ici les vingts satrapies du fils d'Hystaspe. Lenormant se contente du reste d'appuyer ainsi son hypothèse ; « L'altération ou le grossissement d'un nombre est un fait qui s'est produit sous le calame des copistes successifs dans beaucoup d'endroits de la Bible » (*ibid.*, p. 219). Sans doute, il y a quelques variantes, quelques erreurs de copistes dans les manuscrits des saints Livres, comme dans les manuscrits des classiques, mais il ne faut pas multiplier ces altérations à plaisir. Lenormant en fabrique ou en imagine de son cru à tout propos. En bonne critique, il n'est pas permis de modifier un texte, parce qu'il présente quelques difficultés d'explication, alors que l'on ne peut s'appuyer sur aucune indication positive. Or, les corruptions dont parle le docte écrivain appartiennent au domaine de la pure fantaisie. Nous devons accepter les chiffres de Daniel ; et nous avons vu que les rationalistes n'ont aucune raison d'affirmer que la division du royaume de Darius en cent-vingts satrapies est inadmissible. Ces critiques n'ont pu tirer de cette organisation indiquée chapitre VI, 2, aucun argument contre la crédibilité du récit et du livre de notre saint prophète.

Conclusion. — La mention de Darius le Mède ne saurait donc donner lieu à aucune difficulté. Le récit historique de Daniel à ce sujet s'accorde parfaitement avec les assertions de l'histoire profane et avec les inductions qu'elle autorise. Nous avons appuyé la thèse de l'identification de Darius le Mède et de Nériglissor sur des arguments parfaitement solides. On ne peut plus objecter que « le nom purement babylonien de Nériglissor dépose contre son origine médique, et qu'il serait plus naturel de le regarder comme un chaldéen d'une naissance illustre, qui aurait été jugé digne de s'allier avec la famille royale. » Nous avons vu que rien ne s'oppose à ce que ce roi ait porté deux dénominations différentes (voy. p. 432-434) et à ce qu'il ait été Mède d'origine (p. 434). C'est égalcment en vain qu'on nous dit que

Darius n'a pas le caractère audacieux d'un usurpateur qui, ayant trempé ses mains dans le sang de son beau-frère, n'avait pas ces inclinations douces et pacifiques que Daniel attribue à Darius. D'abord nous ne savons rien du rôle que ce Mède aurait joué dans le drame qui amena son élévation sur le trône des Chaldéens. Il peut se faire qu'il n'ait été pour rien dans le meurtre de Balthasar et que son caractère faible l'ait porté à accepter la situation qui lui était faite. Mais il ne ressort pas du livre de Daniel que Darius eut, en toute occasion, des inclinations douces et pacifiques. Ce roi aurait pu, d'ailleurs, avoir pris part à une conspiration et se montrer doux, bon, humain et pacifique dans ses rapports avec Daniel. Un monarque d'un caractère faible peut aussi très-bien se laisser gouverner facilement par des influences d'anciens collègues, d'amis, de satrapes (voy. p. 428, 429). On sait aussi qu'il ne serait pas difficile de trouver des personnes qui passent pour très douces hors de chez elles et qui sont au fond d'une violence excessive, connue seulement de ceux qui vivent dans leur intimité.

On dit encore que Darius aurait mis tous ses soins à faire oublier son origine et aurait gouverné d'après les lois reçues chez les Babyloniens. Mais on devrait comprendre que, dans quelques circonstances spéciales, les satrapes qui visaient à l'établissement d'un empire chaldéo-médo-perse ont pu invoquer les coutumes observées chez les Mèdes et chez les Perses. Une pareille idée n'offre rien de bizarre et de monstrueux. Les conspirateurs qui avaient détrôné Balthasar, le parti mède, en un mot, qui avait remplacé ce roi par un Mède, a très bien pu lui avoir imposé une décision conforme aux coutumes de sa patrie (voy. p. 398). Il est d'ailleurs faux que, d'après le récit de Daniel, Cyrus ait succédé immédiatement à Darius (voy. p. 390 et ss.). Il n'y a rien dans ce récit qui montre qu'il n'a pu y avoir, entre le Mède et le Perse, deux rois qui ont occupé successivement le trône. En expliquant la vraie signification de l'oracle prononcé par Daniel sur les destinées de l'empire chaldéen (p. 362-365), nous avons vu comment le prophète a pu dire (ch. V, 28), en s'adressant à Balthasar : « Ta royauté est brisée et donnée à Médie (Mède, Mèdes) et à Perse (à un Perse ou à Perses). » Une partie de la prophétie s'est accomplie lorsqu'un souverain d'origine mède, aidé d'un parti mède, s'est assis pendant quatre années sur le trône de Babylone et a amené les « divisions » annoncées par Daniel, lesquelles ont abouti à la destruction de la royauté chaldéenne par un Perse devenu roi des Mèdes et des

Perses. De sorte que, en définitive, les Babyloniens passèrent sous la domination de ces deux peuples. Nous avons donc dissipé tous les nuages, tous les doutes élevés sur cette partie du livre de Daniel; nous sommes arrivés à une solution évidente et à des conclusions certaines. Il nous reste à mettre plus spécialement en lumière la fausseté des systèmes qui ont compromis l'intelligence historique de ce livre au sujet de son Darius. Nous déroulerons ainsi sous les yeux du lecteur les phases du mémorable débat que le récit relatif à ce roi a suscité, et tout esprit, jaloux de s'éclairer, pourra se convaincre de plus en plus de la vérité de l'interprétation des textes que nous avons indiquée.

Fausseté des systèmes proposés pour identifier Darius le Mède avec des personnages autres que Nériglissor. — En dehors des savants qui ont très justement identifié le Darius de Daniel avec Nériglissor, dont le nom est indiqué dans les récits de Bérose et dans le Canon de Ptolémée, il s'est trouvé des érudits qui se sont divisés en divers camps et ont imaginé cinq hypothèses : 1° Les uns ont supposé que Darius est Nabonid; 2° d'autres ont pensé que Darius se confondait avec Astyage; 3° de nombreux critiques soutiennent que Darius est un Cyaxare II mentionné par Xénophon, lequel Cyaxare aurait été oncle, beau-père et ami de Cyrus ; 4° selon d'autres, Darius était un Mède auquel Cyrus, en reconnaissance de ses services, aurait conféré la satrapie de Babylone; 5° enfin, il s'en est trouvé qui ont essayé de confondre Darius le Mède avec Darius, fils d'Hystaspe. Tous ses systèmes sont opposés et insoutenables. Examinons les faibles preuves par lesquelles on s'efforce de les appuyer.

Darius le Mède confondu avec Nabonid. — La première hypothèse, d'après laquelle Nabonid serait Darius le Mède, est soutenue par Riccioli (*Chron. ref.*, l. V, c. VI, p. 5), Scaliger (*Emendatio temporum*), de Saulcy et Masio. Le premier explique l'oracle de Daniel relatif à la destruction de la monarchie chaldéenne, en disant que l'empire de Babylone fut donné successivement aux Mèdes et aux Perses : aux Mèdes dans la personne de Nabonid, Mède d'origine; et aux Perses, dans la personne de Cyrus. Mais l'origine médique de Nabonid est loin d'être prouvée. Non seulement aucun écrivain de l'antiquité n'a dit que ce roi fut un Mède, mais Bérose dit positivement, avec une intention facile à démêler, que ce roi est un « Babylonien » (p. 404).

C'est du reste Scaliger qui s'est surtout efforcé d'établir que Nabonid était Mède d'origine et roi de Babylone par élection

Pour prouver l'origine médique de ce roi, il se fonde sur la prédiction que Nabuchodonosor, un peu avant sa mort, aurait faite aux Babyloniens de leur destruction par les Perses, laquelle nous a été conservée par Mégasthène : « Il viendra un mulet de Perse qui, aidé de vos dieux mêmes, vous réduira en servitude, en quoi il sera assisté par un Mède. » Scaliger prétend que ce Mède est Nabonid et que, par conséquent, ce dernier roi de Babylone était Mède. Puis, si l'on veut savoir comment Nabonid est désigné dans ce passage de Mégasthène, Scaliger répond que suivant la prédiction de Nabuchodonosor, s'étant laissé battre par Cyrus, Nabonid a aidé celui-ci à mettre Babylone sous le joug. Ce raisonnement ne paraîtra guère concluant, car il a pu y avoir un autre roi qui a contribué avant Nabonid à « diviser » la royauté babylonienne. Il ne nous a pas été difficile, en effet, de trouver le Mède qui, après le meurtre de Balthasar, entreprit une guerre contre les Mèdes unis aux Perses et, occasionnant des luttes intestines, des « divisions, » parmi les chefs babyloniens, contribua puissamment à la ruine de la royauté chaldéenne (p. 442-444). Nous ne sommes donc pas étonné d'apprendre qu'Isaac Vossius ait trouvé que les preuves alléguées par Scaliger étaient indignes de ce grand homme (*Chronol. sacra*, p. 144). De Saulcy en appelle donc vainement à l'autorité de Scaliger qui est grande, sans doute, mais qui est néanmoins souvent sujette à caution.

Nous trouvons, en effet, un mélange de vrai et de faux dans le passage suivant de de Saulcy : « *Scaliger*, dont personne n'oserait, je pense, révoquer en doute l'érudition profonde, et la sage critique, Scaliger, avait bien deviné que le *Darius* de Daniel ne pouvait être un *roi des Mèdes*. Pour lui ce Darius n'est qu'un Mède établi à Babylone, l'un des conjurés qui donnèrent la mort à *Laborosoarchod* ; pour lui, enfin, le *Nabonnid* de Mégasthènes et de Bérose, n'est autre chose que le *Darius* de Daniel. » (*Loc. cit.*, p. 29.) Il est très vrai que le Darius de Daniel n'était pas un *roi* des Mèdes ; mais il est faux que Darius ait été un des conjurés qui donnèrent la mort à Laborosoarchod : ce meurtre fut l'œuvre d'une réaction babylonienne contre le parti mède ; il est faux enfin que Nabonid soit Darius le Mède. Aussi ne comprenons-nous pas cette conclusion de de Saulcy : « Je n'ai pas la prétention d'imposer aux autres ma croyance personnelle, mais je ne crains pas de dire que la réalité de cette identification me paraît un fait patent, irréfragable » (*ibid.*). Cependant de Saulcy n'a pas toujours été aussi persuadé de cette

identification. Dans son *Histoire des Machabées* (1880, p. 42), il se demande « quel était ce Darius le Mède qui devint roi de Babylone, et après avoir exposé le système qui l'identifie avec le prétendu Cyaxare II de Xénophon et en fait un successeur de Nabonid identifié à Balthasar, il ajoute : « Pour nous, Nabonid (Nabou-Nahid), descendant direct de Nabuchodonosor, et Balthasar, c'est le même personnage. Comment arranger tout cela? Il est évident qu'il y a dans toute cette histoire des confusions énormes qu'il sera toujours difficile d'éclaircir. » Mais ces confusions ne sont pas dans le texte ; elles sont dans les systèmes qui lui sont tout à fait étrangers. Ainsi de Saulcy avait admis, très justement, dans son travail sur la chronologie inséré dans les Mémoires de l'Académie des inscriptions (an. 1850), que Balthasar est Evilmérodach (voy. ci-dessus p. 371). Ce savant n'avait qu'à donner pour successeur à ce roi le monarque qui est indiqué par Daniel et par les documents profanes, savoir Darius le Mède-Nériglissor. Tout devenait clair. Mais il a préféré suivre Scaliger et identifier Darius le Mède avec Nabonid ; et naturellement tout est devenu obscur pour lui.

Pour montrer du reste combien l'identification proposée par Scaliger et par de Saulcy est peu fondée, il nous suffit de montrer que le prédécesseur de Nabonid ne saurait se confondre avec Balthasar. Or, on sait que Laborosoarchod ne régna que neuf mois et que l'on a essayé vainement de prolonger son règne en lui donnant les années du règne de Nériglissor (p. 411). D'un autre côté, l'expédient d'après lequel on a essayé de mettre un intervalle de quatre ans entre le meurtre de Balthasar et l'avènement de Darius n'a aucune valeur. Le texte de Daniel exige, en effet, que le successeur immédiat du fils de Nabuchodonosor soit un Mède (p. 430). C'est aussi sans fondement que de Saulcy cherche à motiver son hypothèse par l'âge qu'il donne gratuitement à Nabonid. Ce roi aurait eu soixante-deux ans lors du massacre de Laborosoarchod et, puisqu'il règne dix-sept ans, il aurait eu soixante-dix-neuf ans lorsque Cyrus s'empara de Babylone. Le savant critique le reconnaît et il ajoute : « Le grand âge de Nabonnid explique parfaitement la générosité de Cyrus qui se contente de l'exiler en Carmanie. A quoi bon le faire périr? L'inexorable loi de la nature ne devait-elle pas se charger bien prochainement de délivrer le vainqueur de celui qu'il avait vaincu? Nabonnid mourut dans son exil » (*ibid.*). Mais on peut aisément s'expliquer l'acte de clémence de Cyrus sans recourir à la supposition d'un âge avancé de Nabonid.

Crésus n'était pas un octogénaire et cependant le roi de Perse lui fit grâce et sut s'arranger de façon à n'avoir rien à redouter de lui. Nabonid n'était pas plus à craindre. Il était désarmé et abandonné de ses sujets aux yeux des quels il n'était plus qu'un objet de mépris et d'horreur, puisqu'il s'était laissé vaincre. Ce sentiment que l'on pouvait déjà supposer, sans crainte de se tromper, est expressément indiqué par des inscriptions qui accusent Nabonid de s'être fait détester par son impiété (voy. p. 394). Ainsi, le raisonnement de de Saulcy n'est appuyé que sur une hypothèse qui ne repose sur rien. Il en est de même du raisonnement suivant qui forme en substance ce qu'il y aurait de meilleur dans le système que nous combattons : « Nabonid a précédé Cyrus (Canon de Ptolémée) ; Darius le Mède a précédé Cyrus (Daniel), et il a régné après Balthasar ; Nabonid et Darius le Mède sont donc un seul et même personnage. » Mais c'est là un syllogisme dont la mineure est fausse : Daniel n'a jamais dit que Darius le Mède ait eu pour successeur immédiat Cyrus. La transformation de Nabonid en Darius le Mède est donc une opinion arbitraire et contraire à tous les documents.

Essai d'identification de Darius et d'Astyage.— Il n'est pas possible de confondre ces deux personnages. George de Syncelle a bien pu sans doute donner au dernier *roi* des Mèdes d'Hérodote le nom de Darius-Astyage. Mais cet historien ne conclut pas, à ce sujet, d'après des documents ; il se prononce conformément à l'hypothèse que rien ne justifie, d'après laquelle le Darius de Daniel aurait été *roi* des Mèdes. Dans ce cas, en effet, on aurait pu songer à Astyage. Mais Daniel s'abstient de faire de son Darius un roi des Mèdes et il se contente de dire qu'il était de la race des Mèdes. Eusèbe et le *Chronicon Alexandrinum* n'ont pas eu plus de motifs d'assimiler Darius avec Astyage. Marsham n'a pas mieux prouvé cette hypothèse. Il s'efforce de lui donner un fondement par l'étymologie suivante : Astyagem hunc, sive *Darium Medum*, fuisse *Cyaxaris Medi* filium testatur Daniel ; cui dicitur *Darius filius Assueri, de semine medorum. Cu-axarem* enim esse *Assuerum* docet Scaliger (*Chronicus Canon Ægypt. hebr.*, etc., p. 563). Mais la science étymologique de Scaliger est bien peu sérieuse. Les instruments analytiques lui faisaient défaut et il suivait, comme les persanomanes de notre temps (p. 406-447), les errements des érudits de la prétendue Renaissance auxquels il suffisait d'une simple ressemblance de sons pour admettre l'identité de deux mots appartenant à des langues différentes. Aidée des précieuses découvertes des linguistes et des philologues, la

critique doit reconnaître aujourd'hui que les noms d'Assuérus (Xerxès) et Cyaxare sont des noms qu'il est impossible d'identifier (voy. p. 380, 381, 383). D'ailleurs, Astyage n'a jamais été roi des Chaldéens et on sait qu'il résidait à Ecbatane. Darius, au contraire régnait à Babylone, comme tout le récit de Daniel le prouve. Rawlinson qui identifie aussi Darius avec Astyage (*Herodotus*, I, 417) reconnaît lui-même qu'il se trouve ainsi en contradiction avec Daniel, V, 31.

Néanmoins Marc de Niebuhr a adopté l'hypothèse de Marsham et il prétend qu'Astyage régna à Babylone sous le nom de Darius (*Geschichte Assur's*...). Il suppose donc que la veuve de Nabuchodonosor, la reine-mère, était une fille d'Astyage (c'était une sœur de ce roi), le dernier roi des Mèdes, et qu'elle appela à son secours son père (son frère) contre les assassins de son fils. Il imagine ensuite que Darius-Astyage accourut à Babylone, l'emporta sur Nériglissor et fit de cette ville la capitale de son empire réorganisé. Cette hypothèse est fondée sur deux inexactitudes. D'abord Niebuhr suppose que *Assuérus* et *Cyaxare* sont le même mot et que dès lors Darius, fils d'Assuérus, est bien identique avec Astyage, fils de Cyaxare. Mais il est suffisamment établi que ces deux noms sont loin d'être identiques. Dès lors, la prétendue preuve qui vient d'être alléguée n'a aucune valeur.

Le même savant commet aussi une autre erreur lorsqu'il dit qu'Astyage et Darius étaient l'un et l'autre rois des Mèdes et qu'ils vivaient à la même époque. Nulle part il n'est dit que le Darius de Daniel ait été roi des Mèdes. C'est donc inutilement que Marc Niebuhr suppose encore que cet Astyage-Darius n'ayant régné que quelques mois ne figure pas dans le Canon de Ptolémée et que s'il n'est pas mentionné par Bérose, comme Laborosoarchod qui n'a pas occupé le trône une année entière, cela provient de ce que nous n'avons que de très courts fragments de Bérose et que lorsqu'on en a fait des extraits, on a omis un règne de quelques mois qui troublait l'ordre des événements. Mais comme on ne voit pas trop en quoi cet ordre eût été bouleversé, et comprenant que ces raisons ne sont guère concluantes, Niebuhr ajoute que le prêtre chaldéen a passé sous silence, de propos délibéré, cette domination d'un roi étranger sur sa patrie. Mais c'est là encore une hypothèse que rien ne justifie. Bérose a très bien raconté la défaite de Nabonid par Cyrus et il ne lui aurait pas répugné de dire qu'Astyage était venu au secours de sa sœur et avait vengé le meurtre du fils de

Nabuchodonosor. On n'est pas, d'ailleurs, fondé à prétendre qu'Astyage régna ensuite sous le nom de Darius à Babylone, avec Nériglissor comme vassal. Cette hypothèse se heurte aux documents qui font de Nériglissor un des complices des meurtriers d'Evilmérodach (Balthasar) et le successeur de ce roi. Daniel dit expressément que, après la mort du fils de Nabuchodonosor, « Darius le Mède reçut le royaume. » Au chapitre V, 32 (alias XIII, 65), Daniel distingue, d'ailleurs, très bien Darius et Astyage. Après avoir dit que Darius succéda à Balthasar et avoir montré le Mède dont il avait parlé dans sa prédiction, le prophète signale l'autre instrument des châtiments qui étaient réservés aux rois de Babylone, en disant : « Et le roi Astyage fut réuni à ses pères ; et Cyrus le Perse prit son royaume. » Daniel montre, d'un côté, le Mède qui règne déjà à Babylone, et, de l'autre, le Perse qui, après la mort d'Astyage, deviendra roi des Mèdes et, dans la suite des temps, roi de Babylone. Il n'est donc pas possible de faire du roi des Mèdes, Astyage, et du Darius de Daniel un seul et même personnage.

Darius le Mède transformé en un Cyaxare II imaginé par Xénophon. — Ceux qui prétendent que ce Darius n'est autre qu'un Cyaxare (II) dont parle Xénophon se trouvent également en présence d'une impossibilité. Ils disent que ce Cyaxare, roi des Mèdes, fils d'Astyage, oncle de Cyrus et bientôt son beau-père, aurait succédé à Nabonid qu'ils identifient à Balthasar, contrairement au texte de Daniel (p. 414-424). C'est sous les auspices de ce roi que Cyrus aurait fait la guerre aux Chaldéens. Aussi, après la défaite de Nabonid-Balthasar, Cyrus aurait fait monter sur le trône de Babylone son oncle, son suzerain, le Cyaxare de la *Cyropédie*, qui serait mort au bout d'un ou deux ans de règne et aurait laissé la couronne à Cyrus, son neveu. En résumé, les fauteurs de ce système prétendent que Cyrus était, il est vrai, à la tête de l'armée ; que toutefois il n'était pas roi, mais seulement satrape, vice-roi, lieutenant de son oncle, qui était le vrai monarque et qui portait le nom de Darius. C'est en son nom que Cyrus aurait fait la conquête de la Babylonie.

Système erroné de Josèphe. — Cet historien a eu le tort de de se trop hâter et d'admettre sans raisons suffisantes l'identité de ces deux personnages. Ayant admis, d'après des indices très superficiels et pas du tout concluants (voy. p. 414 et ss.), l'identité de Balthasar et de Nabonid, il se trouva amené à chercher un Mède qui put passer pour le successeur de ce roi, et il supposa que ce Mède devait être le roi des Mèdes qu'il présenta comme coopéra-

teur de Cyrus au siège de Babylone (*Antiqq.*, X, XI, 2, 4). Il a cru qu'il fallait faire entrer le Darius de Daniel entre le dernier roi de Babylone et Cyrus ; il a ainsi introduit, dans le texte, une légende mensongère et il a épaissi les ténèbres qui enveloppaient cette époque déjà si ancienne de son temps. Le savant de Saulcy a très bien exposé le procédé de Josèphe dans le passage suivant : « Maintenant, pourquoi a-t-on fait dire à Daniel plus qu'il n'a voulu dire, et pourquoi a-t-on imaginé cette fable du règne à Babylone d'un *roi des Mèdes* après la chute de *Nabonid?* Cela tient simplement, je crois, à la trop grande confiance que l'on a accordée sur ce point à l'historien Flavius Josèphe. Josèphe a confondu en une seule les deux révolutions qui ont terminé les règnes de *Balthasar* et de *Nabonid*, qu'il appelle *Naboandel*; Josèphe a dit que *Cyrus* et *Darius* fils d'Astyages, roi des Mèdes, avaient attaqué *Balthasar* et l'avaient fait prisonnier peu de temps après le fameux festin dans lequel les vases sacrés du temple de Jérusalem avaient été profanés. Il a ajouté que Darius avait alors 62 ans, mais il s'est bien gardé de parler de la mort de Balthasar dans la nuit du festin même. Qu'en conclure ? Que Josèphe, qui savait son Daniel, a cherché tant bien que mal à coordonner les faits qu'il y trouvait inscrits avec ceux qui lui étaient parvenus d'autre part. Il était notoire pour lui que *Nabonnid* exilé au su de tous en Kermanie, après la prise de Babylone, n'avait pas été tué dans la nuit du festin. Il changeait donc l'assertion de Daniel sur ce point. Une fois *Nabonnid* confondu avec *Baltasar*, *Nabonnid* devint contemporain du dernier roi des Mèdes, de race mède, et le *Darius le Mède* de Daniel, se confondait dans son esprit avec Astyages. De là toute la confusion qui a rendu si obscurs les faits en question » (*ibid.*, p. 30).

Xénophon et son Cyaxare. — La seule autorité sur laquelle s'appuie Josèphe, dans sa recherche de Darius, est Xénophon qui, dans son roman historique, parle d'un Cyaxare, roi des Mèdes, fils d'Astyage, oncle et beau-père de Cyrus (*Cyrop.*, liv. I, ch. IV, § 7 ; ch. V, § 2 ; liv. III, ch. III, § 20 ; liv. VIII, ch. V, § 19 ; ch. VII, § 1). Mais nous ne pouvons accorder aucune confiance au témoignage de Xénophon touchant ce Cyaxare, parce qu'il est en contradiction avec des documents plus sérieux et que Xénophon infirme lui-même ailleurs son propre récit.

On sait que Platon ayant exposé ses théories sur un gouvernement idéal, Xénophon s'empara de l'histoire de Cyrus pour la faire servir au développement d'une autre thèse. Aussi a-t-on très bien reconnu que, dans son livre, le personnage de Cyrus

n'est pas celui de l'histoire et que le tableau de sa monarchie persane ne ressemble guère à celui que nous présentent les autres historiens. Le Cyrus de la *Cyropédie* est l'idéal du roi et toute sa vie est un exemple de ce que peuvent, pour un souverain et pour ses sujets, une éducation, un gouvernement militaire, tels que les rêvait le romancier grec. Sans doute, en dehors de la partie romanesque, il y a le récit de quelques événements réels, et Xénophon n'a pas sacrifié toujours les faits à son système (voy. p. 442). Mais il a introduit dans un cadre historique beaucoup de choses qui tiennent du roman et qui ont pour but de faire de Cyrus le modèle des princes, et des Perses celui des peuples. L'écrivain grec ne pouvait donc s'en tenir à la réalité historique au sujet des rapports de Cyrus avec son grand-père. Pour masquer la brutalité du roi de Perse envers Astyage, Xénophon a donc inventé Cyaxare. Il a supposé que ce prince avait succédé régulièrement à son père et que Cyrus prenait les villes et les contrées au nom et pour le compte de Cyaxare, de telle sorte que la suprématie continuait toujours à appartenir aux Mèdes. C'est en suivant cet ordre d'idées que Xénophon raconte la visite de Cyrus à Cyaxare, après la conquête de Babylone, à la suite de laquelle le roi mède donna au vainqueur sa fille en mariage et son royaume pour dot. Le récit de ce mariage, célébré en 537, suffirait à lui seul pour faire comprendre que ce Cyaxare est une création de roman. Mais Xénophon a démenti lui-même formellement, dans sa *Retraite des dix mille* (liv. III, p. 171), le récit fabuleux de la *Cyropédie* relatif à l'acquisition pacifique de la Médie par Cyrus. Parlant de deux villes situées sur la rive orientale du Tigre, il dit que ces forteresses avaient été complètement ruinées à l'époque où les Perses enlevaient aux Mèdes l'empire de l'Asie. Il admet donc que les troupes d'Astyage succombèrent sous les armes victorieuses de Cyrus. Xénophon dit encore (*Anab.*, III, 4, 8) que les Perses attaquèrent la ville de Larisse qui appartenait aux Mèdes et qu'ils ne purent la prendre. Plus loin (*ibid.*, IV, 11) nous voyons que la reine de Médie s'était réfugiée à Mespila (ville médique) et qu'elle y soutint un long siège. Cette reine était une fille d'Astyage, une tante de Cyrus qui avait succédé à son père et qui était soutenue par des chefs réfractaires au joug de la domination perse. Donc, le récit de la *Cyropédie* qui nous représente l'empire de l'Asie passant, de la manière la plus pacifique et sans convulsion, d'Astyage à son fils Cyaxare et de celui-ci à Cyrus n'est qu'une narration fausse et romanesque. On ne doute

plus aujourd'hui que Cyrus ne se soit révolté contre Astyage.

La tablette de Cyrus, traduite par Pinches, en 1880, s'exprime ainsi à ce sujet : « Astyage (Istumegu) rassembla son armée et il marcha contre Cyrus, roi de la ville d'Ansan, pour le capturer et... (quelques mots manquent) l'armée d'Astyage se révolta contre lui, elle le fit prisonnier et le livra à Cyrus, etc. » Le cylindre de Nabonid nous apprend que Cyrus, roi du pays d'Ansan, a capturé Istumegu (Astyage), roi d'Urwanda, a pris ses trésors et son royaume (*Transact. of the Society of Biblical Archæology*, vol. VII, p. 130-176, et *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1882-1883, p. 7). Les assyriologues savent aujourd'hui qu'Astyage fut détrôné par Cyrus en 549. Quelque temps fut nécessaire pour assujettir le parti vieux-mède qui ne voulait pas se soumettre au roi de Perse; et en 546, Cyrus partit d'Arbeles, traversa le Tigre et détruisit les derniers restes de l'indépendance des Mèdes. Ce fut alors qu'il prit Larissa (Resen) et Mespila, ville très fortifiée, où la fille d'Astyage s'était réfugiée.

Cette tablette et ce cylindre s'accordent pour confirmer les récits d'Hérodote, et l'on ne peut plus admettre ce que dit Xénophon sur Cyaxare et sur plusieurs autres faits racontés dans la *Cyropédie*. Hérodote, Diodore et le Canon de Ptolémée ne mettent aucun intermédiaire entre Nabonid et Cyrus. Hérodote dit que Cyrus était marié du vivant de son père (I, 74), par conséquent, il est inutile de le faire marier à une fille de Cyaxare après la prise de Babylone (537). Hérodote (I. 107, 108), et Ctésias (*Persica*, 2, 5) terminent l'empire mède avec Astyage, grand-père de Cyrus. D'après l'historien d'Halycarnasse, Cyrus secoua le joug des Mèdes, attaqua et déposa Astyage, qu'il garda prisonnier jusqu'à sa mort, époque où il lui succéda (I, 127-130). Il suit de là que Cyrus détrôna Astyage et régna après lui sur la Médie.

Eschyle et les trois premiers maîtres de toute l'Asie. — Dans l'espoir de corroborer le récit de Xénophon, divers critiques ont eu recours à Eschyle, qui leur permettrait de supposer un roi mède entre Astyage et Cyrus. Mais ici encore, ces savants ont introduit d'avance leur système dans le texte; et ils y ont trouvé ce qu'ils ont voulu. On a donc cru trouver dans Eschyle une preuve de l'existence de Cyaxare (II). Dans une tragédie intitulée *Les Perses*, ce poète fait apparaître l'esprit de Darius l'Hystaspide qui blâme le dessein que Xerxès, son fils, avait eu de conquérir la Grèce et qui lui reproche d'avoir plus épuisé d'hommes la ville de Suse que n'avait fait aucun de ses prédéces-

seurs, « depuis que Jupiter avait donné à un seul la monarchie de toute l'Asie. » Darius fait ensuite le dénombrement de ceux qui avaient possédé cette monarchie, et il donne le premier rang à un Mède (Cyaxare), le second à son fils qu'il ne nomme pas (mais qui est Astyage), le troisième à Cyrus, le quatrième à Cambyse, etc. Voici comment s'exprime l'ombre de Darius : « Un Mède était le premier chef de l'armée; l'autre, fils de celui-ci, accomplit l'œuvre, car la prudence guidait son esprit. Le troisième fut Cyrus, homme fortuné... » On a donc supposé qu'Eschyle donne la première place à Astyage et l'on n'a pas eu dès lors de peine à trouver que ce poète donne la même succession que Xénophon. Bertholdt (*Comment. in Dan.*) et Gesenius (*Thesaurus*, art. *Darius*) en appellent donc à ce témoignage, qu'ils trouvent concluant, contre le silence d'Hérodote et de Ctésias, relativement à un roi mède successeur d'Astyage. Voici, du reste, comment Gesenius expose et défend l'existence de ce Cyaxare qui serait venu régner à Babylone et aurait été appelé Darius : « Hunc esse *Cyaxarem* (II), Astyagis filium et successorem, Cyri avunculum, qui Astyagem inter et Cyrum Mediæ imperium tenebat, ita tamen ut homo imbellis et mollitiei deditus Cyro uteretur exercitus duce regnique vicario, inter veteres jam Josephi fuit sententia, quam docte vindicarunt L. Offerhaus, in Spicil. hist. chronol. p. 265 sqq., Bertholdtus, ad Dan. p, 843 sqq. et magno consensu sequuntur recentiores. Occurrat forte aliquis, Cyaxaris apud unum Xenophontem mentionem injici, hujus vero auctoritatem labefactari cum aliorum tum præcipue Herodoti silentio, qui Cyrum Astyagis ipsius successorem faciat (I, 127). Sed solere Herodotum, prætermissis mediocribus hominibus ex longa hominum serie, nonnisi unum, alterumve memorare reliquis eminentiorem, et aliunde constat et ipsa Babyloniæ historia docet, ex qua unius Nitocris reginæ mentionem injicit, reliquos reges omnes usque ad Labynetum, ne Nebucadnezare quidem excepto, silentio transit (1). Eximie præterea Xenophon-

(1) Mais il ne saurait être question ici du silence d'Hérodote, car cet historien est très explicite au sujet d'Astyage auquel il refuse toute descendance masculine. Il dit, en effet, positivement que ce roi ne laissa pas d'héritier mâle (ἄπαις ἔρσενος γόνου, I, 109). Cet historien a pu ne pas s'étendre sur les affaires des rois chaldéens de Babylone dont il a d'ailleurs parlé correctement (voy. p. 391-393, 403-406). Mais en ce qui touche à Astyage et à Cyrus, il s'est exprimé de façon à contredire et à détruire très catégoriquement le roman de Xénophon.

tis auctoritas firmatur verbis Æschyli, Pers, 762-765, qui ita de Mediæ, Persiæque regibus :

> Μῆδος γὰρ ἦν ὁ πρῶτος ἡγεμὼν στρατοῦ (Astyages),
> Ἄλλος δ' ἐκείνου παῖς τόδ' ἔργον ἤνυσε...
> Τρίτος δ' ἀπ' αὐτοῦ Κῦρος, εὐδαίμων ἀνὴρ κ. τ. λ (1).

Nous en avons dit assez pour montrer l'inanité des raisons alléguées par Gesenius en faveur du récit de Xénophon, et pour maintenir la tradition d'Hérodote. Il nous reste à examiner quel est le Μῆδος dont parle Eschyle dans la personne de Darius d'Hystaspe. Le texte énumère un Mède, son fils et Cyrus. Toute la question se réduisit donc à savoir si le Mède nommé le premier serait Astyage, comme Gesenius le suppose, ou s'il ne serait pas plutôt Cyaxare, le destructeur de Ninive. Or, nous n'hésitons pas à répondre qu'il s'agit évidemment de ce dernier. Cyaxare et Nabopolassar avaient détruit Ninive, et, en se partageant l'empire assyrien, chacun de ces souverains se considéra comme le représentant de la monarchie ninivite. De sorte que, aux yeux des Mèdes, Cyaxare devint le plus puissant monarque de l'Asie. Nabuchodonosor lui-même, auquel il envoyait des troupes devait passer pour son vassal. C'est Cyaxare et non pas son fils Astyage qui fut regardé comme le premier qui posséda la monarchie de toute l'Asie (πάσης Ἀσιάδος). Le vainqueur de Ninive avait des droits à être nommé le premier par Eschyle ; et les critiques n'ont aucun motif de commencer la série par Astyage, qui ne fit rien d'extraordinaire et qui se contenta de maintenir la situation que lui avait léguée son père. Il ne la perfectionna qu'en contribuant aux succès de Cyrus et en laissant absorber son royaume dans celui de ce prince. Ainsi, c'est sans motif que l'on voudrait que le « Mède, chef de l'armée, » celui qui, « le premier, a été le monarque de toute l'Asie, » fut Astyage. Le

(1) Gesenius allègue aussi un passage d'Abydène dont il est difficile de rien conclure en faveur de Cyaxare II : « Accedit adeo locus Abydeni (ap. Euseb. in Chron. armen. I p. 61.), quamquam perbrevis et subobscurus, in quo Darii nomen expugnatori Babyloniæ tribui videtur : « Darius rex de regione depulit aliquantulum (Babyloniæ regem). » Mais en supposant que cette glose ait en vue le Darius de Daniel qui serait donné comme ayant détrôné le roi de Babylone, il suivrait de là que l'auteur avait adopté l'opinion qui a assimilé Darius avec le Cyaxare II de Xénophon : ce texte ne prouverait en aucune façon la vérité de cette opinion. Lengerke veut qu'il s'agisse là de Darius d'Hystaspe.

passage d'Eschyle ne le prouve en aucune façon. On ne l'interprète ainsi que pour pouvoir dire : Astyage fut le premier; Cyaxare II fut le second et Cyrus le troisième. Mais on ne prouve pas que le poète ait eu la pensée qu'on lui prête. Tout ce qu'on peut inférer de ce fameux passage, c'est qu'il y eut deux rois qui furent maîtres de toute l'Asie avant Cyrus. Mais il ne suit pas de là qu'Astyage ait été le premier et qu'il faut admettre un roi Mède entre Astyage et Cyrus. Lengerke demande comment ce qu'Eschyle dit du second peut convenir au Cyaxare II de Xénophon. Il se moque du poète, le met dans la catégorie de ces écrivains orientaux qui, depuis l'avènement de la dynastie des Kayanides, ne connaissaient que deux noms, Kaicobad et Kaicavus. Mais on ne se débarrasse pas ainsi d'Eschyle. Né peu de temps après la mort de Cyrus, ce poète a combattu contre les Perses à Marathon, à Salamine, et dans sa pièce il fait preuve d'une grande connaissance du monde oriental. Lorsqu'il nous apprend qu'il y a eu deux rois avant Cyrus qui ont possédé la monarchie de toute l'Asie, il s'exprime d'après la tradition médo-persane qui faisait remonter à Cyaxare, destructeur de Ninive, la fondation de la monarchie universelle au profit des Mèdes. Dans la pensée des Médo-Perses, c'était ce roi qui avait possédé, le premier, « l'empire de toute l'Asie. » Ce n'était pas là seulement une dénomination *a majori parte sumpta*. Les rois des Mèdes étaient bien loin d'être les maîtres de la principale partie de l'Asie, puisque Cyrus dut conquérir la Lydie, la Phrygie, l'Ionie, la Syrie, la Babylonie, etc. Toutefois, ses deux prédécesseurs sur le trône des Mèdes se qualifiaient du titre de monarques de toute l'Asie, parce qu'ils se considéraient comme successeurs des rois d'Assyrie. Cyaxare se rendit maître de Ninive et détruisit l'empire assyrien ; il est vrai qu'il dut composer avec le roi de Babylone et qu'il lui céda une partie de cet empire. Mais dans la pensée des hommes d'Etat de la Médie, leur roi fut regardé comme ayant succédé aux rois ninivites, et comme ayant possédé l'empire de toute l'Asie. Les royaumes que Cyaxare et Astyage ne possédaient pas, tels que ceux de Babylone et de Perse, étaient censés gouvernés par des satrapes du roi de Médie Ainsi, à partir de Cyaxare, les Mèdes se sont regardés comme les successeurs des Assyriens : ils croyaient qu'à l'époque où un Mède avait saccagé et brûlé Ninive, l'empire universel leur avait été dévolu Aussi s'efforcèrent-ils, dès que l'occasion s'en présenta, de rétablir à leur profit la domination assyrienne qui s'était étendue sur la Babylonie et sur les autres contrées de

l'Asie (voy. p. 437-438). Eschyle s'est donc exprimé très correctement. Mais on n'est pas autorisé à détourner le passage relatif aux deux Mèdes (Cyaxare et Astyage) et à y puiser un témoignage en faveur d'un autre roi mède (le Cyaxare II de Xénophon). Il n'y aurait de place pour ce Cyaxare II que si l'on faisait commencer la série des rois possesseurs de toute l'Asie par Astyage. Or, on n'a aucune raison d'oublier le destructeur de Ninive qui posséda vraiment, le premier, au sens médo-perse, « la monarchie de toute l'Asie. » Ainsi, Gesenius et les partisans du Cyaxare II de Xénophon ne peuvent fonder l'existence de ce monarque ni sur Eschyle, ni sur Xénophon lui même, ni sur aucun document.

Ce système est en contradiction avec les documents profanes et avec le récit de Daniel. — Saint Jérôme (*in Dan.*, V, 1), Polychronius et de nombreux commentateurs ont néanmoins suivi la piste signalée par Josèphe. Usher, Bossuet, Prideaux, Rollin, Venema (*Hist. Eccles.*, II, p. 309), Ch. Michaelis, ont admis l'existence d'un Cyaxare II et ils ont pris l'oncle prétendu de Cyrus pour Darius le Mède. Les auteurs de l'*Art de vérifier les dates* (dom Clément) ont confondu ce Cyaxare avec le Darius de Daniel. Dans notre siècle, Bertholdt (*Daniel... übersetzt*, etc., p. 843), John (*Bibl. Arch.*, II, p. 249), Gesenius (*Thesaurus*, etc., p. 528, et sur Isaïe. I, 4), Rosenmüller (*Scholia in Dan.*, p. 195), Hengstenberg (*Die authentie des Daniels*, p. 325 et ss.), Hævernick (p. 205), Winer (*Biblischer Realwörterbuch*, I, p. 292), Keil (*Lehrbuch*, etc., 3e édit., p. 410), Auberlen. Zündel, etc., ont tranché aussi la question dans le sens de Josèphe. Quelques ultra-rationalistes, comme Hitzig (*Heidelb. Jahrb.*, 1831, H. 2, p. 327), Lengerke, Knobel, Kuenen ont aussi voulu imposer de force à Daniel l'explication adoptée par les interprètes que nous venons de mentionner : ils savent qu'elle vient se briser contre des objections irréfutables.

On ne peut, en effet, identifier Darius le Mède avec un Cyaxare II dont aucun document n'établit l'existence. Il n'est pas vrai qu'Astyage ait eu un fils qu'on puisse regarder comme le dernier roi de Médie. Astyage a été détrôné et remplacé par Cyrus qui mit fin au royaume des Mèdes. Après avoir ôté ce royaume à Astyage, Cyrus ne l'a pas donné à un fils de ce roi, puisqu'il n'en existait aucun. Pour admettre cet abandon du trône, par Cyrus, il faudrait un commencement de preuve. Or, il n'en existe pas le moindre indice. Bérose ne mentionne aucun autre roi, lorsqu'il raconte la prise de Babylone. Abydène ne dit

rien non plus de concluant à ce sujet (voy. p. 395, note). D'un autre côté, nous savons, d'après Hérodote, Ctésias et la Bible (I, Esdr., I, 1, 2; II, Chron., XXXVI, 22, et Isaïe, XLIV, 28; XLV, 1), que le vainqueur de Babylone fut un souverain agissant d'une façon tout à fait indépendante et qu'il succéda au dernier roi chaldéen de Babylone. Ces textes excluent l'hypothèse d'après laquelle Cyrus aurait conquis Babylone pour le compte d'un Cyaxare II, roi des Mèdes, qui aurait régné à Babylone après la chute de Nabonid (538-536).

Cette hypothèse n'est donc pas soutenable, et les faits qu'elle implique sont inconciliables avec les témoignages les plus dignes de respect et de foi. Cyrus fut roi de fait de la Chaldée aussitôt après qu'il se fut emparé de Babylone. Or, cette ville fut prise vers la fin de l'année 538. C'est de ce moment que date le règne de ce roi. Pour permettre au Cyaxare II de régner, au moins un an, à Babylone, on a supposé que Cyrus s'en était emparé en 539 et que Cyaxare-Darius lui aurait laissé le sceptre en 537. Cette combinaison est contraire à la chronologie aussi bien qu'à l'histoire. C'est en vain qu'on a essayé de corriger le Canon de Ptolémée en ce sens (voy. p. 295, 296). On sait aujourd'hui que la prise de Babylone eut lieu en octobre-novembre 538 et que, dès lors, la première année de Cyrus commença à cette époque ou du moins avec l'année 537, en comptant les derniers mois de l'année 538 pour le règne de Nabonid, suivant la méthode du Canon astronomique. Nous devons donc admettre avec Hérodote, Bérose, Mégasthène, le Canon de Ptolémée, qu'il n'y eut aucun roi intermédiaire entre le dernier roi chaldéen (Nabonid, Labynetos, Nabonnidos, Nabonnidochos Nabonadios) et Cyrus. Vers la fin de l'année 537, ce monarque mit fin à la Captivité des Juifs, et cet acte réparateur émana de celui qui était depuis près d'un an souverain de droit et de fait du royaume chaldéo-assyrien et monarque du second empire universel ou médo-perse que Daniel avait prédit (II, 39 ; VII, 5 ; V, 28).

Toutefois, Fr. Lenormant a cru qu'il serait possible de placer un vice-roi entre la fin du règne de Nabonid et le commencement du règne de Cyrus. Il s'appuie sur ce fait que ce dernier prince n'est roi de Babylone, dans les contrats babyloniens, qu'à partir de la troisième année après la conquête de cette ville. Mais il y a déjà, dans cet énoncé, une inexactitude que nous croyons devoir relever. On pourrait croire que le titre de roi de Babylone n'est donné à Cyrus que trois ans après la conquête de cette ville, par conséquent, vers la fin de l'année 535.

Or, il n'en est pas ainsi. Dans les contrats datés des deux mois de 538 et de l'année 537, Cyrus n'est pas qualifié de « roi de Babylone, » mais de « roi des nations. » Oppert et Ménant disent il est vrai que ce n'est qu'à partir de l'an III (536, 535), que Cyrus est désigné comme roi de Babylone (*Documents juridiques de l'Assyr. et de la Chaldée*). Mais il ne faut pas compter pour une année les deux mois de l'année 538 et, d'un autre côté, on peut voir que l'année 536 coïncide avec la seconde année du règne de Cyrus. Quoi qu'il en soit, il a pu s'écouler deux années avant que les documents officiels des Chaldéens aient donné au nouveau souverain le titre de roi de Babylone. Mais il n'est pas difficile de comprendre que Cyrus ait préféré prendre d'abord la qualité de « roi des nations. » Ce titre mettait beaucoup mieux en évidence l'universalité de sa royauté. Nous nous expliquons aussi très bien que ce grand roi ait pris plutôt le titre de roi d'Ansan ou de Suse, qui était sa capitale, ou celui de roi de Perse qui attestait la victoire de sa race et de sa nation. Après sa conquête de la Médie il n'avait pas pris le titre de roi d'Ecbatane, pas plus qu'il ne prit le titre de roi de Sardes après la défaite de Crésus. Il n'en est pas moins vrai qu'il était devenu roi de ces localités aussitôt après ses victoires. Aussi, sans se préoccuper du titre officiel que Cyrus prenait dans quelques-uns de ses actes, les écrivains sacrés ont désigné ce roi par l'expression de « roi de Perse » (I, Esd., I, 1, 2; II, Chron., XXXVI, 22, 23), et ont très justement commencé à compter la première année de son règne à Babylone immédiatement après la conquête de cette ville.

On n'a donc aucun motif d'intercaler un roi entre Nabonid et Cyrus, et il n'est pas possible d'identifier Darius le Mède avec un Cyaxare qui n'a jamais existé ou qui, du moins, ne se place en aucune façon entre un roi chaldéen et le roi de Perse. Darius et Cyaxare n'auraient eu de commun que leur origine médique. Non seulement leurs noms et ceux de leurs pères sont différents, mais ce qui est dit du premier de ces personnages ne peut pas s'appliquer à Cyaxare. Celui-ci aurait régné après la chute du dernier roi chaldéen, l'autre commença son règne à la mort de Balthasar, c'est-à-dire vingt-et-un ans avant la conquête de Babylone par Cyrus. Daniel lui-même place le destructeur de la royauté chaldéenne sur le trône de Babylone immédiatement après la guerre de vingt-et-un ans (voy. p. 368, 369). En effet, après avoir dit que le prince du royaume de Perse lui avait résisté vingt-et-un jours, l'Ange de Babylone ajoute : « Ensuite, Je suis demeuré là près du roi de Perse » (ch. X, 13). Et ce qui

prouve qu'il s'agit bien là de Cyrus, c'est la suite du discours de l'Ange : « Il y aura encore trois rois en Perse ; le quatrième soulèvera tous les peuples contre les Grecs » (ch. XI, 2).

C'est du reste en se fondant sur une pétition de principe que l'on suppose que le récit d'Hérodote et des divers documents que nous possédons ne s'accorde pas si bien avec la sainte Ecriture que le récit de Xénophon. On n'a, en effet, imaginé de placer le règne de Darius à l'époque de la prise de Babylone par Cyrus, que parce qu'on a ajouté une entière confiance au dernier de ces écrivains. Ainsi, Munk, par exemple, raisonne de la façon que voici : « L'accord frappant entre la *Cyropédie* et le livre de Daniel nous semble mettre hors de doute... l'existence de Cyaxare (successeur d'Astyage) ou Darius le Mède » (*Palestine*, p. 461). Les critiques qui s'expriment ainsi ne s'aperçoivent pas qu'ils ont eux-mêmes introduit les rêveries d'un romancier dans le texte de Daniel. Ils commencent, en effet, par supposer un accord de ce prophète avec Xénophon et Hérodote à propos d'une fête de Babylone, et puis ils identifient, par un simple travail d'imagination, ce que ces écrivains grecs disent de cette fête avec ce que Daniel raconte du festin de Balthasar. C'est là une première divagation, une erreur fondamentale. Puis, on adopte de préférence les créations romanesques d'un roi de Babylone mourant au moment de la prise de Babylone, et d'un Cyaxare II que l'on assimile à Darius le Mède. On dit alors que l'on accepte le récit de Xénophon, parce qu'il est « le seul de tous les historiens qui ait parlé d'un Cyaxare II, sans lequel il ne serait pas possible de justifier par l'histoire profane ce que Daniel dit de la prise de Babylone. » On ne s'aperçoit pas que l'écrivain sacré ne dit absolument rien en dehors de la prophétie relative à la destruction future de la royauté chaldéenne (ch. V, 28), de la conquête de cette ville, et qu'il n'y a aucun indice qui permette de retarder jusqu'à cette époque le règne de son Darius. C'est en voulant expliquer le texte de Daniel par des passages de Xénophon qu'on est parvenu à en faire une énigme dont on ne pouvait plus trouver le mot. En ajoutant ainsi à Daniel, on le transformait et on permettait ainsi à Lengerke et à d'autres critiques de son école, de dire à propos du cinquième et du sixième chapitres de Daniel que « Darius le Mède n'a pas existé. » Mais il n'y a qu'à ne pas introduire dans ces chapitres un récit — qui ne s'y trouve pas — de la prise de Babylone et de la mort d'un dernier roi chaldéen expirant au moment de l'entrée des troupes de Cyrus dans cette ville ; il n'y a qu'à ne pas lui faire dire que

Balthasar est le dernier roi de Babylone, il n'y a qu'à laisser Balthasar succéder à Nabuchodonosor et Nériglissor à Balthasar ; et on n'a alors aucune peine à retrouver le Darius de notre prophète.

C'est d'ailleurs d'une façon tout à fait imaginaire qu'on a supposé que Daniel et Xénophon s'accordent entre eux et que le Cyaxare de l'un est le Darius de l'autre. Cet accord ne saurait être que superficiel. Darius est fils d'Assuérus et le Cyaxare II de la *Cyropédie* est né d'Astyage. Sans doute il n'y aurait pas, dans la différence des noms du père, une raison suffisante pour empêcher l'identification de Darius le Mède et de ce Cyaxare II. Mais les faits connexes ne motivent pas cette assimilation. Le premier est dit simplement « de la race des Mèdes, » tandis que l'autre est fils d'un *roi* des Mèdes. Le Darius de Daniel réside à Babylone et gouverne en maître, tandis que le Cyaxare de Xénophon continue à résider en Médie et ne jouit d'aucune autorité dans la capitale de la Chaldée. L'écrivain grec a bien pu se servir de son Cyaxare pour masquer la conduite de Cyrus à l'égard de son grand-père, mais il n'a pas osé le faire asseoir sur le trône de Babylone. Il se borne à dire que Cyrus alla en Médie et qu'il se contenta d'offrir à son oncle Cyaxare « un palais dans Babylone, afin qu'il y trouvât, quand il voudrait aller en Assyrie, une habitation dont il fût le maître » (ch. VIII). Dom Calmet a du reste vainement essayé de retoucher ce récit de Xénophon. Après avoir dit que Darius le Mède est Cyaxare, il ajoute : « ..Xénophon veut que Cyaxare soit demeuré dans la Médie pendant que Cyrus faisait la conquête de Babylone. Mais nous croyons que ces deux princes étaient l'un et l'autre dans l'armée ; et qu'encore que Cyrus ait eu la principale gloire dans l'exécution de cette conquête, le plus grand profit était pour Cyaxare son oncle. Daniel ne dit rien de la guerre qui était alors allumée entre les Babyloniens et les Mèdes ; mais les prophètes Isaïe (XIII ; XIV, XLV, XLVI, XLVII) et Jérémie (L, LI) en parlent fort distinctement. » Evidemment, quelques écrivains sacrés ont parlé de la guerre qui amena la chute des rois chaldéens. Mais le silence de Daniel au sujet de cette guerre, lorsqu'il parle du meurtre de Balthasar et de l'avènement de Darius, aurait dû faire réfléchir le docte exégète. Il aurait compris que Darius le Mède n'entra pas dans Babylone à la tête d'une armée de Mèdes et de Perses et qu'il s'empara de la souveraineté chaldéenne sans guerre, sans difficulté (1). Il aurait été ainsi amené

(1) Calmet distingue tantôt Astyage et Darius le Mède et tantôt

à conclure que le Darius de Daniel ne pouvait en aucune façon être le Cyaxare imaginaire de Xénophon.

L'expédient imaginé par le P. de Tournemine pour faire accepter cette identification, ne saurait non plus aboutir au résultat qu'il avait en vue. Ce savant jésuite suppose que Cyaxare est le Darius de Daniel et qu'il gouvernait l'empire des Chaldéens, tandis qu'une partie de cet empire était assujettie à un satrape rebelle nommé Nabonid (*Tabulæ chronol. V. ac N. Testamenti*). Masio a réfuté ce sentiment en ces termes : « S'il en était ainsi, Mégasthène, Bérose, l'auteur du canon de Ptolémée, ayant mis au nombre des rois de Babylone un satrape rebelle qui gouverna ou plutôt rançonna pendant quelque temps quelques provinces, auraient encouru à bon droit le reproche de sottise et de légèreté. Et, en effet, quel historien, quelque négligent et dépourvu de critique qu'on puisse le supposer, oserait inscrire dans la série des empereurs romains le nom d'Aureolus, qui s'empara de l'Insubrie, de Tétricus, qui tyrannisa les Gaules, de Marcus Firmius, qui s'arrogea le pouvoir souverain en Egypte, et de cent autres proconsuls ou généraux, qui, acclamés par leurs légions ou leurs provinces, se constituaient tantôt ici et tantôt là une principauté indépendante? En second lieu, *Cyrus* ayant conquis la Chaldée, et assigné, comme on dit, le gouvernement de cette province à son oncle *Cyaxare*, qui pourrait croire que cet intrépide conquérant ait toléré pendant dix-sept ans ce *Nabonnid* qui avait soulevé plusieurs provinces de cet empire qui lui appartenait? Ou bien encore qu'il ait tenté de le combattre et de l'exterminer, sans avoir pu réussir dans une entreprise aussi peu difficile, après dix-sept années d'attaques et de tentatives » (*Accord de la chronol. sacrée*, etc., p. 219). Il suffit, du reste, pour éliminer ce système, de savoir que Cyaxare n'a pu être le successeur de Balthasar. En effet, Astyage ne fut détrôné que dans l'année 549. Dès lors, il n'est plus possible de faire re-

il les confond. Ainsi il identifie Astyage avec l'Assuérus père de Darius, et il prend le Cyaxare II de Xénophon pour en faire ce Darius. Ailleurs il dit : « Ce Darius le Mède est le même qu'Astyage qui est marqué ci-après dans le grec de Daniel, chap. XIII, 65. Les Septante le nomment Artaxerxès, ch. VI, 1, et Xénophon Cyaxares. » Mais Daniel n'a jamais dit qu'Astyage fut Darius le Mède. Il est vrai que le traducteur grec du livre de Daniel a remplacé sans raison le nom de Darius par celui d'Artaxerxès, assertion qui ne permet de l'identifier avec aucun roi connu; et nous savons aussi que Xénophon n'a jamais confondu Astyage avec son Cyaxare.

monter le commencement du règne de son fils Cyaxare à l'année 555 qui fut la première du règne de Nériglissor.

Après avoir examiné les raisons alléguées pour identifier Darius le Mède avec le Cyaxare de Xénophon, nous sommes donc en droit de conclure que cette identification n'est pas possible et que rien ne la justifie.

Darius pris pour un simple satrape. — Le système d'après lequel le Darius de Daniel était un prince mède que Cyrus, en récompense de ses services, aurait, après sa victoire, établi satrape de Babylone, est tout aussi insoutenable. Desvignoles (*Chronol. de l'hist. sainte*, t. II, p. 516) a émis ce sentiment, et il a supposé que Darius était un frère d'Astyage, que Cyrus aurait établi gouverneur de Babylone. De nos jours, on a eu recours à un lieutenant de Cyrus, au Gobryas d'Hérodote (III, 70-78; IV, 132-134; VII, 2, 5, 82), l'Ugbaru des inscriptions cunéiformes. Cet officier est mentionné dans ces documents comme ayant été établi gouverneur de Babylone par Cyrus. Mais l'opinion qui identifie ce Gobryas avec Darius vient se heurter aux textes de Daniel. En effet, si Darius eût été un simple satrape, le prophète n'aurait pas, en parlant de lui, après le meurtre de Balthasar, employé cette expression : « Cette même nuit, Balthasar, roi des Chaldéens, fut tué; et Darius le Mède reçut le royaume » (V, 30, 31). Lenormant dit, il est vrai, que ce texte signifie seulement que « Darius entra en possession du royaume, » et il ajoute : « Ce qui peut aussi bien s'entendre d'une investiture comme satrape que d'un avénement comme roi. Cette intepprétation est confirmée par les textes qui donnent au premier satrape de Babylone, nommé par Cyrus, le nom de *Gubaru*, à peine altéré en *Gobryas* par Hérodote » (*Hist. anc. de l'Orient*, 9e édit., vol. IV, p. 438). Il est cependant difficile d'admettre que Daniel ait dit d'un simple gouverneur investi de la satrapie de Babylone qu'il fut mis en possession du royaume des Chaldéens. On ne voit pas non plus comment la nomination d'un satrape de Babylone nommé Gubaru « confirme » l'interprétation d'après laquelle cet officier de Cyrus aurait reçu une investiture comme roi. Mais Lenormant ne connaît pas d'obstacles; et il se contente de prouver l'identification de Darius avec Gubaru, en disant : « Gobryas que le livre de Daniel désigne, on ne sait pour quelle raison, sous le nom de Darius le Mède » (*Ibid.*). On ne s'explique pas, en effet, pourquoi Gobryas aurait changé de nom ou pourquoi Daniel ne lui aurait pas conservé ce dernier nom. Aucun de ces deux noms n'est babylonien. D'ailleurs il eut été bon,

avant de demander à Daniel la raison de ce changement de nom, d'établir que ce satrape est bien son Darius. Or, le prophète a déjà suffisamment répondu qu'il ne s'était jamais servi d'expressions impropres et que son Darius était vraiment un roi qui « a régné dans le royaume des Chaldéens » (IX, 1).

D'ailleurs, nous voyons Darius, à son avènement au trône, diviser l'empire en un grand nombre de gouvernements ou satrapies. Ce seul fait exclut complètement toute tentative qui aurait pour but de transformer Darius en un simple satrape. Darius agit comme roi indépendant du royaume des Chaldéens : il établit des satrapes, il distribue les emplois et ordonne qu'on rende compte de tout à trois officiers supérieurs qui ont l'autorité et l'intendance sur tous les autres. Nous savons, d'un autre côté, que les satrapes demandèrent à Darius un édit d'après lequel il fut défendu d'adresser, pendant un mois, une prière à tout autre qu'à lui (VI. 6). Cette démarche des satrapes ne peut pas avoir été faite auprès d'un simple satrape. Aussi, trouvons-nous très juste la remarque suivante de Quatremère : « Les demandes que les Chaldéens adressèrent à Darius, qui sont elles-mêmes déjà si extraordinaires, deviendraient tout à fait absurdes, si celui à qui elles auraient été proposées eût été seulement gouverneur d'une grande province » (*loc. cit.*, p. 324).

Ces observations suffisent pour montrer que l'identification proposée est inadmissible et pour réfuter les preuves qui ont été alléguées à ce sujet. Elles se résument ainsi qu'il suit : 1° « Gobryas était Mède et paraît avoir commandé, comme lieutenant de Cyrus, les troupes mèdes, tandis que le général en chef était particulièrement à la tête des Perses. » Mais il ne suffit pas de trouver un Mède à la tête d'un corps d'armée de sa nation pour s'écrier aussitôt : voilà le Darius de Daniel ! 2° Gobryas est établi gouverneur de Babylone après la prise de cette ville. Hérodote et les inscriptions sont d'accord à ce sujet et attestent que cet officier fut établi « gouverneur, pour gouverner sous les ordres de Cyrus. » Nous ne voyons rien là qui convienne à Darius le Mède ; celui-ci ne fut pas nommé simplement gouverneur de Babylone, mais il « reçut le royaume ou la royauté, » et « il régna dans le royaume des Chaldéens. » Nous avons vu, d'ailleurs, que les passages relatifs à la division du royaume en satrapies et à l'apothéose de Darius ne permettent pas de s'arrêter à la pensée d'une vice-royauté de l'empire chaldéen ; 3° on a remarqué que Cyrus ne prit pas le titre de « roi de Babylone » immédiatement après la conquête de cette ville. Les

contrats d'intérêt privé ne lui donnent, dit-on, ce titre que trois ans après son entrée dans la capitale de la Chaldée : il y aurait donc là une lacune qui se trouverait comblée par la vice-royauté de Gobryas (= Darius le Mède). Nous avons déjà réduit ces trois années à une durée beaucoup moindre. Sur les contrats babyloniens, Cyrus n'est appelé roi de Babylone qu'à partir de l'année 536, c'est-à-dire un an et deux ou trois mois après la conquête de cette vile. Nous avons indiqué les motifs qui ont porté Cyrus à se donner les titres de roi « des nations » et de « roi d'Ansan » ou de Suse (p. 470-471), Il n'y a rien là qui prouve que, dans la période indiquée, il y eut à Babylone un autre roi que lui. Cyrus était alors roi des Perses, des Mèdes, des Babyloniens et des autres contrées de l'Asie qu'il avait soumises à son sceptre. C'est pourquoi il s'intitula « roi des nations. » Ainsi, les contrats d'intérêt privé datés de son règne ont pu ne pas lui donner le titre de « roi de Babylone » aussitôt après son entrée dans la capitale de la Chaldée. Les scribes chaldéens doivent d'ailleurs avoir attendu un certain temps moral avant de reconnaître officiellement Cyrus comme roi de Babylone ; ils doivent avoir attendu que le conquérant eût pris lui-même cette qualification. Ainsi, il n'est pas vrai qu'il y ait entre le règne de Nabonid et de Cyrus une lacune qui serait « comblée par la vice-royauté de Darius le Mède ou de Gobryas ; » il n'est pas vrai que Darius le Mède puisse s'identifier avec le Gobryas d'Hérodote, le Ugbaru des inscriptions ou avec un simple satrape quelconque.

Il est dès lors inutile de supposer, avec quelques critiques, que Darius était un frère d'Astyage, et que Cyrus aurait laissé à ce grand-oncle ses droits sur l'empire. On a vainement cherché à expliquer le silence des historiens sur son compte en disant qu'il n'était en réalité qu'un vassal de Cyrus. Aussi Kuenen dit-il très bien à ce sujet : « Il ne ressort pas du tout de Daniel que Darius ait été vassal de Cyrus ; au contraire, au chapitre VI, 29, « le règne de Cyrus, le Perse, » est nettement distingué du sien. Sans doute, il est dit au chapitre VI : 1 (V, 31) qu'il « reçut la royauté, » et au chapitre IX : 1, qu'il « fut fait roi » du Royaume « chaldéen, » mais on n'est pas libre de compléter la pensée en ajoutant « par Cyrus » (*Hist. crit.*, II, p. 661). Kuenen veut que l'on explique les passages en question de la manière suivante : « Daniel reçut la royauté *de Dieu* ; il fut fait roi par Dieu » (*Ibid.*). Ce critique a parfaitement raison lorsqu'il dit que rien dans le texte n'indique que Darius reçut la couronne royale des mains de Cyrus. Il va d'ailleurs sans

dire que la main de Dieu intervint dans le châtiment de Balthasar et dans l'avènement de Darius. Mais on peut voir que les instruments dont Dieu se servit sont suffisamment indiqués par Daniel, lorsqu'il met ce dernier roi en présence des deux princes et des satrapes (ch. VI, 6, 8), qui agissent à son égard d'une façon inaccoutumée, et qui ne s'explique que par une certaine soumission aux hommes d'Etat qui avaient trempé dans le meurtre de Balthasar.

Darius le Mède faussement confondu avec Darius d'Hystaspe. — Génébrard, Clavier et tout récemment Bosanquet (*Messiah the Prince,* Londres, 1866, et *Journal of sacred Literature,* janvier 1868, p. 428-438) ont supposé que Darius, fils d'Hystaspe, et Darius le Mède sont le même personnage. Oppert émettait aussi naguère (1866) la conjecture que « Darius le Mède, cité par Daniel, » ne serait autre que « Darius, fils d'Hystaspe, qui aurait alors (après une révolte) pris Babylone en 490 avant J.-C. *Encyclop. du XIXe siècle,* art. *Babylone,* p. 656). Mais cette hypothèse, contraire aux textes, est de tous points insoutenable. Quatremère l'avait déjà repoussée par les raisons suivantes : « D'abord il serait peu naturel de croire que Daniel eût vécu jusqu'au règne de Darius, fils d'Hystaspe. Dans ce cas, le prophète aurait poussé sa carrière jusqu'à un terme qui dépasserait de beaucoup la limite ordinaire de la vie humaine. Toutefois, si le fait était attesté par des témoignages authentiques, il faudrait nécessairement se rendre à l'évidence, et admettre un exemple de longévité, d'autant plus remarquable que sous le règne de Darius, Daniel fut chargé des fonctions les plus pénibles de l'administration d'un grand empire ; mais bien loin que cette assertion soit appuyée sur des preuves historiques, elle est démentie complètement par les récits de Daniel lui-même. En effet, 1° il nous apprend que Cyrus succéda à Darius (1) ; ce qui ne permet pas de confondre ce prince avec Darius, fils d'Hystaspe ; 2° dans le premier chapitre du même prophète, il est dit expressément qu'il vécut seulement jusqu'à la première année du règne de Cyrus (2) ; 3° le caractère bon, timide et franc de Da-

(1) Daniel ne dit pas que Cyrus ait succédé immédiatement à Darius; mais il résulte des textes du prophète que son Darius régna *avant* Cyrus. Le Mède précéda le Perse dans l'œuvre de désorganisation de la royauté chaldéenne. L'ordre des règnes indiqué par Daniel suffit donc pour démolir le système qui identifie Darius le Mède avec le fils d'Hystaspe.

(2) Quatremère se trompe en faisant dire à Daniel qu'il vécut *seu-*

rius le Mède ne ressemble guère à cette humeur ambitieuse et fière que l'histoire donne au fils d'Hystaspe (1). Enfin, Daniel, s'il avait voulu parler de Darius, fils d'Hystaspe, ne l'aurait pas désigné par le titre de Mède, puisque ce prince, comme tous les écrivains l'attestent, était Perse d'origine. Par conséquent, l'historien sacré n'aurait pu, sans une grave erreur, distinguer ce prince de Cyrus, en donnant au premier le nom de *Mède* et au second celui de *Perse* » (*loc. cit.*).

Deux raisons indiquées par Quatremère doivent être prises en considération. 1° D'abord l'âge qu'aurait eu Daniel à l'avènement de Darius l'Hystaspide. Déporté en 606, à l'âge d'au moins 12 ans, le prophète aurait eu, en 521, plus de 97 ans. Un vieillard presque centenaire aurait pu, il est vrai, être le ministre d'un roi. Mais le fait n'en serait pas moins extraordinaire et demanderait, pour être cru, un commencement de preuve ; or, on n'en a même pas la moindre apparence et rien n'indique que Daniel ait séjourné à la cour de Darius l'Hystaspide ; 2° Le règne de Darius le Mède a eu lieu avant le règne de Cyrus. Darius, en effet, succède à Balthasar (V, 31) et Daniel dit qu'il « prospéra sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus le Perse » (VI, 21). L'ordre des chapitres prophétiques indique aussi que Darius le Mède précéda Cyrus sur le trône de Babylone (ch. IX, 1 ; X, 1) ; 3° D'après Daniel, le successeur de Balthasar est un Mède, et il n'est pas possible de le confondre avec Darius d'Hystaspe, qui était connu des Juifs sous le nom de Darius le Perse. C'est, en effet, la nationalité que l'histoire reconnaît à ce dernier Darius ; c'est l'origine que lui attribue le second livre d'Esdras (ch. XII, 22), qui nous apprend que les noms des chefs des familles lévitiques et des prêtres ont été écrits « sous le règne de Darius le Perse. » Cette expression pourrait très bien avoir été employée par opposition à « Darius le Mède. » Les Juifs savaient d'ailleurs très bien que le Darius

lement jusqu'à la première année du règne de Cyrus. Le prophète dit qu'il a vécu jusqu'au règne de ce prince, qu'il lui a été donné de voir le jour de la délivrance de son peuple. Mais il ne dit en aucune façon qu'il soit mort cette année-là (voy. p. 351-354 ; et Commentaire ch. I, 21).

(1) Nous avons déjà fait remarquer que le caractère de Darius admettait des moments de bonhomie, des rapports de bienveillance, d'amitié même à l'égard de Daniel et des actes d'une trop grande condescendance pour ceux qui l'avaient fait monter sur le trône. Mais nous avons vu aussi que ce prince pouvait très bien avoir d'ailleurs une humeur très batailleuse.



sous le règne duquel eut lieu la reprise des travaux et la dédicace du temple était un roi de Perse (I, Esdr., ch. IV, 24). Un pseudo-Daniel n'aurait pu avoir la pensée d'en faire un Mède. Il est, du reste, impossible de prendre le Darius de Daniel pour le Darius, fils d'Hystaspe. Les textes du prophète (VI, 28 ; X, 1) s'opposent, en effet, à cette identification. Les événements racontés par Daniel comme s'étant accomplis du temps de Darius sont antérieurs à Cyrus. Daniel emploie des expressions qui ne permettent pas de confondre les deux Darius.

Bref, on n'a aucune raison pour motiver l'identification des deux Darius, et nous ne pouvons nous empêcher de trouver étrange cette assertion du docteur Haneberg : « Sous Darius Hystaspe, Daniel fut mis au nombre des conseillers du roi. » (*Hist, de la révél. biblique*, I, p. 439). Daniel n'a jamais confondu son Darius avec celui qui est mentionné dans le premier livre d'Esdras (V, 3-17). On n'a donc aucun fondement pour établir une confusion que Daniel aurait faite de Darius le Mède avec Darius d'Hystaspe. Lengerke (p. 219) a raison sur ce point contre Rösch qui avait voulu identifier ces deux Darius (dans *Theol. studien und Krit.*, 1834, 2e livraison, p. 277).

Conclusion. — Donc les écrivains anciens et modernes, qui ont proposé, pour Balthasar et pour Darius le Mède, une autre assimilation que celle que nous avons indiquée, doivent être considérés comme ayant fait fausse route. Nous avons examiné tout ce que les savants les plus érudits ont écrit sur les deux questions relatives à ces deux rois mentionnés par Daniel, et nous avons pu voir que des recherches très curieuses, des travaux intéressants relatifs à Balthasar et à Darius le Mède ont été détournés du but. De nombreux savants ont, en effet, perdu le fil conducteur parce qu'ils n'ont pas assez médité le texte de Daniel. C'est en le suivant à la lettre que nous avons pu sortir de l'ornière tracée par Josèphe et éviter tous les chemins trompeurs, toutes les inductions, plus ou moins ingénieuses mais fallacieuses, qui ont égaré tant de critiques, tant de chronologistes, tant de commentateurs. Grâce à une étude plus approfondie du texte sacré nous avons vu que les deux fameuses énigmes se résolvent d'une façon toute simple et que le récit de Daniel fait place à un ordre de faits des plus rationnels, qui s'agencent parfaitement avec les documents profanes. La démonstation que nous avons donnée de l'identification de Balthasar avec Evilmérodach et de Darius le Mède avec Nériglissor nous a permis de réfuter aisément les diverses opinions ou diva-

gations que nous avons rapportées en détail et qui tendaient à une autre solution.

Balthasar et Darius le Mède retrouvés. — Les savants qui excluent ces deux souverains de la série des rois de Babylone offensent donc évidemment la vérité historique. Oppert s'est, en effet, trompé lorsqu'il déclarait en 1866 que « les inscriptions réduisent à néant toutes les tentatives pour identifier Balthasar à Evilmérodach, à Nabonid, ou à d'autres » (*Encyclop. du dix-neuvième siècle*, art. *Babylone*, p. 656). Nous avons indiqué le préjugé qui a induit ce savant en erreur (p. 421-423), et nous avons vu que rien ne s'oppose à l'identification de Balthasar et d'Evilmérodach (p. 372-406). Il n'y a rien non plus qui autorise J. Halévy à prétendre que, d'après les inscriptions cunéiformes, la légende de Balthasar et le récit presque aussi légendaire d'Hérodote sont renversés. » Il lui serait difficile de montrer en quoi ces textes sont en opposition avec le récit de Daniel relatif au roi Balthasar, fils et successeur immédiat de Nabuchodonosor. Sans doute les découvertes assyriologues n'ont pas mis en une plus grande lumière le drame qui se passa à Babylone lorsque Balthasar fut remplacé par Darius, mais elles n'ont produit aucun document qui contredise le récit de Daniel. J. Halévy ne se fonde, en effet, sur aucun texte lorsqu'ayant dit : « Nabonid est le dernier roi de Babylone » — ce qui est exact — il ajoute : « Et le règne de Balthasar aboutissant aux mots fatidiques : *Mané*, *Técel*, *Pharès*, doit être définitivement rayé de l'histoire, à moins d'admettre que Balthasar et Nabonid ne font qu'un » (*Rev. des études juives*, sept. 1880, p. 9 et ss.). C'est aller bien vite en besogne ; et c'est conclure d'autant plus de travers que c'est bien certainement en confondant Nabonid avec Balthasar que l'on en vient à ne rien comprendre au récit de Daniel. Halévy prétend que la fête au mileu de laquelle Babylone fut prise « appartient au domaine de la légende » (*ibid.*). Ce n'est pas prouvé ; aucun document ne conteste expressément ou ne contredit le récit d'Hérodote (p. 391-393). Mais ce récit ne serait-il qu'une fausse légende, qu'est-ce que cette assertion erronée prouverait contre le récit de Daniel, qui ne se rapporte en aucune façon à une fête babylonienne coïncidant avec la fin de la monarchie chaldéenne. Il est certain que Nabonid et Balthasar ne sont pas le même individu (p. 414 et ss.). Tout ce que dit Halévy contre le récit d'Hérodote ne saurait donc aucunement s'adresser à la relation de Daniel qui se rattache à un événement antérieur de 21 ans à la prise de Babylone par Cyrus. Il n'est donc pas prouvé et il n'est pas

vrai que « le règne de Balthasar aboutissant aux mots fatidiques : *Mané, Técel, Pharès* doit être rayé de l'histoire ; » il est faux que « la légende de Balthasar soit renversée. » Ce qui est jeté à terre, c'est le faux système qui identifie Balthasar avec Nabonid; ce qu'il faut rayer de l'exégèse, de l'histoire et de la chronologie, c'est la chimérique interprétation de Josèphe : il faut en finir avec la pseudo-légende qui attribue à Daniel la pensée d'avoir fait de Balthasar le dernier roi de Babylone (voy. p. 391 et ss.).

Après avoir déblayé le terrain autour de Balthasar nous avons pu voir clair dans la recherche de Darius le Mède. Le renversement des faux systèmes relatifs au successeur immédiat de Nabuchodonosor, nous a permis de retrouver la place occupée par Darius le Mède dans la série des rois de Babylone et de l'identifier avec le Nériglissor des documents profanes. C'est parce qu'on n'avait pas suffisamment élucidé la question concernant le règne de ce roi qu'on a pu croire qu'aucun des systèmes mis en avant ne répondait exactement aux termes du problème. Pusey a, en effet, jeté à tort le manche après la cognée et supposé, sans motif sérieux, que l'on pourrait identifier Darius avec quelque roi, non encore découvert, de la Médie. G. Rawlinson s'était aussi laissé aller à un découragement qui n'était pas motivé lorsqu'il déclarait qu'il n'y avait pas de fondement suffisant pour savoir « si le Darius de Daniel est identique avec un monarque connu par nous dans l'histoire profane ou un personnage dont l'existence n'a pas laissé de souvenir » (*History of Herodotus*, I, p. 339). En présence de cette incertitude, Bosanquet a également prétendu sans raison que Darius le Méde, en tant que distinct du fils d'Hystaspe, est un roi imaginaire, et que, en empruntant une expression qui a été à tort appliqué à Déjocès, roi de Médie, ce roi inconnu « doit être relégué dans les limbes de l'Histoire où reposent tant d'ombres de noms puissants. » (*Transact. of Biblical Archœol*, vol. V, p. 228). Mais tout en montrant que Darius le Mède ne peut-être considéré comme identique avec Darius d'Hystaspe, nous avons vu que le roi qui, sous les noms de Darius et de Nériglissor, succéda à Balthasar avait une existence très réelle et que l'on peut faire du règne de ce roi une date fondamentale de l'histoire sacrée. Sans doute, le système qui fait succéder ce Darius au dernier roi de Babylone est arbitraire, fictif ; et Bosanquet peut ajouter qu'il a conduit à douter de l'authenticité de Daniel et à faire mépriser l'histoire sainte. Mais ce savant n'est pas fondé à mettre en question l'existence « de ce roi mède supposé » (*of this supposed Median King*). Il ne s'agit pas dans le

livre de Daniel d'un Darius qui doive se trouver dans la série des rois de Médie. Mais d'un gendre de Nabuchodonosor qui était originaire de ce pays et qui devint roi dans le royaume des Chaldéens ainsi que nous l'avons déjà montré. Les assyriologues ont pu reconnaître, il est vrai, que lorsqu'il s'agit de savoir quel est le personnage désigné par la Bible sous le nom de Darius le Mède, ils étaient obligés d'avouer qu'ils ne savaient rien de plus qu'auparavant. Mais ils pouvaient trouver de nouvelles lumières au sujet de ce roi dans les passages de Daniel et dans les documents anciens. Les découvertes assyriologiques n'offrent, d'ailleurs, rien qui soit en désaccord avec la sainte Ecriture.

Il n'est donc pas vrai que Duncker, dans son « exposition magistrale, » a pu ne pas tenir compte de Darius le Mède, sans que l'histoire souffre de cette omission. En négligeant d'identifier ce roi avec Nériglissor il n'a pas connu la solution d'un problème très intéressant et il a laissé des lacunes et des vides dans son livre. Il a toutefois agi sagement en ne mettant pas un Darius-Cyaxare II entre Nabonid et Cyrus.

Le désarroi, le trouble et les incertitudes que nous avons signalés, proviennent donc, ainsi que nous l'avons démontré, de ce que beaucoup d'historiens et de commentateurs n'ont pas saisi le fil qui pouvait les retirer de la route ténébreuse dans laquelle ils s'étaient engagés imprudemment. Aussi ne sommes-nous pas surpris que quelques-uns d'entre eux aient pensé que le problème des deux rois était insoluble. C'est ainsi que, fatigué d'avoir suivi les fausses pistes qui l'avaient dérouté, dom Calmet déclarait, à propos de ce problème, n'y rien voir de bien clair et ajoutait : « Avouons que c'est un labyrinthe dont il est presque impossible de sortir » (*Hist. de l'Anc. Test.*, t. II, p. 214). D'autres, peu préoccupés de la défense du texte de Daniel, se contentent d'exposer plus ou moins sérieusement les systèmes et, après avoir indiqué des objections contre chacun d'eux, ils ajoutent « qu'ils n'ont qu'à laisser au lecteur le soin de décider en matière si obscure. » Sans doute c'est aux lecteurs qu'il appartient de prendre un parti. Mais un critique pénétré de ses devoirs doit faire tout ce qui dépend de lui pour les aider à résoudre les difficultés d'une controverse qu'on a embrouillée comme à plaisir. Il n'y a, en effet, dans les textes de Daniel, d'autre labyrinthe que celui que l'imagination des commentateurs y a introduit. Lorsqu'on fait de Balthasar un roi différent de celui que Daniel a en vue et que l'on fait de Darius un roi des Mèdes, ami de Cyrus et son coopérateur dans le siège de Babylone, on se jette

dans une impasse dont on ne sait comment se tirer ; et on compose une histoire, plutôt légendaire que réelle, faite avec toutes les erreurs entassées l'une sur l'autre par des hommes qui ont négligé de comprendre les textes. Mais lorsqu'on a compris que Balthasar est Evilmérodach et que Darius le Mède s'identifie avec Nériglissor, on constate aisément que le livre de Daniel et l'histoire profane sont parfaitement d'accord en ce qui concerne ces rois. On voit dès lors clairement que l'historicité de ces deux personnages n'est pas susceptible du moindre doute.

Futilité des objections du rationalisme au sujet des règnes de Balthasar et de Darius le Mède. — Le lecteur a pu voir que nous avons fini par avoir raison d'un problème que de nombreux esprits avaient jugé insoluble. Les difficultés relatives à Balthasar et à Darius le Mède se sont évanouies. Nous avons répondu à toutes les allégations opposées à une conciliation du récit de Daniel et de l'histoire profane au sujet de ces deux rois de Babylone. Mais nous croyons devoir mettre encore ici en relief les fameuses objections des rationalistes, afin qu'on puisse juger de l'état de leur esprit. On verra facilement que leur polémique ne s'est renforcée d'aucun argument sérieux.

Lengerke prétend en premier lieu que Daniel s'est trompé en disant que le dernier roi de Babylone était un fils de Nabuchodonosor et en lui donnant un nom faux (*Er irrt zuerst darin, dass er den letzten König von Babylon einen Sohn des Nebukadnezar nennt und einen unrichtigen Namen desselben angiebt*). Voilà deux affirmations ; examinons-en les preuves. 1° D'abord Lengerke s'évertue à prouver que, d'après le texte, Balthasar est un fils de Nabuchodonosor. Bleek, Kirms, Hitzig sont d'accord avec lui et avec nous sur ce point (voy. p. 373-378). Mais ce qu'il fallait prouver, ce qu'on ne prouve cependant pas, quoique ce soit le point capital, c'est que, d'après ce même texte, Balthasar est le dernier roi de Babylone. Nous avons montré (p. 390-396) qu'il n'en était rien et nous avons ainsi ébranlé et ruiné dans ses fondements le petit système prétendu critique au moyen duquel les rationalistes ont organisé leur machine de guerre contre cette partie du livre de Daniel. Lengerke peut donc maintenant s'en prendre tant qu'il voudra à Hérodote, d'après lequel Labynet (Nabonid), le dernier roi de Babylone, fils de Nitocris, portait le même nom que son père. Le critique allemand veut voir là une erreur d'Hérodote, car, dit-il, le fils de Nabuchodonosor se nommait Evilmérodach, d'après Bérose, le Canon de Ptolémée et le quatrième livre des Rois (XXV, 27). Cette preuve n'est pas bien forte, car

rien ne s'oppose à ce que Evilmérodach se soit aussi appelé Balthasar (voy. p. 379-388). Mais Lengerke veut trouver une erreur dans Hérodote afin de montrer que Daniel a puisé dans cette source mensongère. D'après le critique rationaliste, Hérodote s'est trompé en faisant du dernier roi de Babylone un fils de Nabuchodonosor; cet historien s'était formé une opinion fausse (*eine falsche Ansicht*) sur la généalogie des derniers rois de la Chaldée. Puis, le savant critique ose affirmer que Daniel a suivi la relation d'Hérodote (*der auch unser Verf. folgte*), et il trouve qu'il n'est pas moins certain que Daniel a regardé Nitocris, la mère de Labynet, comme la femme de Nabuchodonosor. Mais que prouveraient les prétendues erreurs de l'historien grec? Il peut s'être trompé au sujet de la filiation du dernier roi de Babylone. Ce qu'il dit à ce sujet est à côté de ce qui est contenu dans le récit de Daniel. Celui-ci n'a jamais dit que Balthasar était le dernier roi de Babylone (voy. p. 390-396). Du reste, nous avons vu que l'on n'était pas forcé de sacrifier le témoignage d'Hérodote. Nabonid qui n'était pas parent de Nabuchodonosor a pu devenir son gendre et passer, dès lors, pour son fils par alliance ou par mariage. C'est ainsi que Sargon appelle les rois ses prédécesseurs « mes pères, » quoiqu'il ne fût apparenté avec eux que par mariage (voy. p. 403-407). Mais cette question ne touche en rien au livre de Daniel qui ne fait aucune allusion à Nabonid et qui ne s'est dès lors pas expliqué au sujet de la parenté de ce dernier roi chaldéen avec la famille de Nabuchodonosor;

2° Le nom de Balthasar serait une erreur, d'après Lengerke, car le nom du dernier roi de Babylone est Nabonid; et dès lors Daniel nous a donné une pure fiction au lieu d'un nom réel. Mais que vient faire ici le nom du dernier roi de Babylone que Daniel ne mentionne pas, puisque l'oracle qu'il prononce indique seulement qu'il y aura des « divisions » et que la royauté chaldéenne sera « brisée » par Mèdes et Perses. D'ailleurs, le nom de Balthasar (*Belš'ažar* ou *Bel-sar-uẓur*) est babylonien (voy. p. 144), et il s'est retrouvé dans les inscriptions sous la forme de *Marduk-sar-ussur* (voy. p. 296, 375) et de *Bel-sar-ussur* (p. 395).

Mais Lengerke ajoute que le dernier roi de Babylone, quel que fût son nom, ne fut pas tué à la prise de Babylone. C'est ce que nous lui accordons volontiers (voy. p. 389-396). Il importe donc peu, pour la défense du livre de Daniel, qu'il y ait accord dans ce que disent Hérodote et Xénophon au sujet de la prise de Babylone par Cyrus pendant la célébration d'une fête et que d'après Bérose et Mégasthène, le dernier roi de Babylone n'ait

pas été tué lorsque les troupes du roi de Perse s'emparèrent de cette ville. Ce sont là des récits qui ne sont ni approuvés ni contredits par le livre de Daniel. Il ne nous raconte pas plus la prise de Babylone par Cyrus que la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor.

Le même critique ne nous apprendra rien de bien sérieux en soutenant que Darius le Mède n'a jamais existé. Lengerke commence par supposer l'identité de Darius le Mède et de Cyaxare et il n'a pas de peine à démontrer ensuite que ce dernier n'ayant pas existé, il faut reconnaître aussi que le premier doit être également supprimé. Mais Daniel refuse le fatal lacet que quelques critiques veulent lui imposer, et, au lieu de permettre qu'on s'en serve contre lui, il le passe au cou du rationalisme et il l'étrangle. Le prophète n'a jamais dit, en effet, que le *dernier roi* chaldéen ait été remplacé par Darius le Mède et il n'a jamais identifié ce roi avec Cyaxare II, oncle de Cyrus, qui aurait régné à Babylone après Nabonid. Ainsi, de ce qu'on a chassé de l'histoire le Cyaxare de Xénophon, il ne suit pas que l'on ait trouvé une erreur dans le livre de Daniel et que ce prophète se soit trompé en mentionnant Darius le Mède comme roi de Babylone vingt-et-un ans auparavant. On doit seulement en conclure qu'on a eu tort d'introduire ce Darius entre le dernier roi de Babylone (Nabonid) et Cyrus. Laissons donc les critiques rationalistes (Lengerke, Hitzig, etc.) qui ont pris parti contre l'existence du Cyaxare II de Xénophon bavarder à ce sujet tout à leur aise. En retranchant ce roi mède de la série des rois de Babylone, ils croient couper l'herbe sous les pieds au Darius le Mède de Daniel. Mais ils n'y réussissent pas. Darius le Mède (Nériglissor) a régné après Balthasar à partir de l'année 558 (voy. p. 424 et ss.).

De son côté, Kuenen n'est pas parvenu à étayer d'une ombre de raison les assertions du rationalisme contre les deux successeurs immédiats de Nabuchodonosor. Citons tout ce qu'il dit à ce sujet contre le livre de Daniel : « L'auteur rapporte (V : 2, 11, 13, 18, 22, 30 ; VI : 1) que la prise de Babylone par les Médo-Perses eut lieu sous le règne de Belsatzar *fils de Nebucadnetzar* (1). Or, le dernier roi des Chaldéens se nommait Nabonid, et n'était

(1) Cette affirmation de Kuenen n'a d'autre raison d'être que l'identité supposée de Balthasar et de Nabonid. Ce critique et ceux dont il s'est fait l'écho tournent dans un cercle vicieux. Qu'ils commencent par prouver que, d'après Daniel, Babylone fut prise par les Médo-Perses sous le règne de Balthasar.

pas même parent de Nébucadnetzar (1). Il est impossible d'identifier Nabonid et Belsatzar, ou d'envisager ce dernier comme fils de Nabonid et son successeur au moment de la prise de Babylone (2). Le récit s'y oppose formellement, non moins que les données chronologiques qui se trouvent ailleurs dans le livre de Daniel (voir VII : 1, VIII : 1, 27). Tout tend à prouver que notre auteur n'a connu que deux rois babyloniens, savoir : Nabuchodonosor et Belsatzar (*Hist. crit.*, II, p. 556) (3).

L'erreur fondamentale de la critique rationaliste que nous avons déjà indiquée (p. 390, 391) se retrouve d'ailleurs dans le titre donné par Kuenen à une note qu'il a insérée à la fin de son livre (p. 656) : « La fin de Babylone d'après le livre de Daniel et d'après l'histoire. » Ce titre donne à croire suffisamment, en effet, que Daniel a raconté les événements qui eurent lieu à la prise de cette ville par Cyrus. C'est, du reste, ce que Kuenen va nous dire lui-même. Il commence par affirmer que « Belsatzar est présenté au chapitre V comme fils de Nébucadnetzar. » C'est là un point que nous lui accordons volontiers (v. p. 373-378). Puis, après avoir dit que « l'auteur du livre de Daniel ne sait pas que Belsatzar n'était pas fils de Nébucadnetzar au sens ordinaire du mot (4), il ajoute : « Les événements qui nous sont rapportés (Dan. V) précédèrent immédiatement la prise de Babylone et le passage de l'empire des Babyloniens aux Mèdes, ou, si l'on veut, aux Médo-Perses (5). Au chapitre V : 30 la prise de

(1) Nous avons vu ce qu'il faut penser de la parenté de Nabonid, dernier roi Chaldéen, avec Nabuchodonosor (p. 402-407).

(2) Nous reconnaissons et nous avons prouvé nous-même (p. 414-417, 420-424) cette impossibilité. Nous avons vu aussi que cette identification de Nabonid et de Balthasar ne se trouve pas indiqué dans le livre de Daniel. On ne peut pas conclure des paroles du prophète que Balthasar ait assisté à la destruction de la monarchie chaldéenne (p. 390 et ss.). Le texte dit qu'il fut tué dans la nuit même du festin et nous avons vu qu'il disparut à la suite d'une révolution de palais.

(3) Au sujet de l'ignorance imputée ici à Daniel, voyez plus loin (p. 497).

(4) Kuenen suppose ici que l'auteur aurait pris le « petit-fils » pour le « fils. » Mais c'est là une hypothèse en l'air, imaginée par des critiques qui, ne tenant pas compte du texte, ont voulu faire de Balthasar le dernier roi chaldéen de Babylone et le confondre avec Nabonid. Cette erreur a été réfutée (p. 373 et ss.).

(5) Il n'est pas vrai que les événements racontés par Daniel au ch. V (le festin de Balthasar, l'inscription mystérieuse, l'explication

Babylone n'est sans doute pas mentionnée expressément; il est seulement dit que Belsatzar mourut la nuit même du festin; mais aussitôt après (VI : 1) nous lisons « et Darius le Mède s'empara de la royauté (1). » Que l'on compare à ces mots le passage (V : 28) où Daniel explique le mystérieux *Mene*, *Thekel*, et spécialement le dernier mot *Upharsin*. « *Pheres* : ton royaume a été déchiré (*pherisat*), et donné aux Mèdes et aux Perses. » Et la mort de Belsatzar, immédiatement précédée de l'annonce du châtiment, immédiatement suivie de cette indication sur Darius le Mède, n'aurait rien à faire avec la prise de Babylone et la chute de l'empire chaldéen ! » (*Hist. crit.*, II, p. 657.) (2)

prophétique et le meurtre de Balthasar) aient *immédiatement* précédé la prise de Babylone. C'est ce qu'il fallait prouver et c'est précisément ce que le critique ne fera pas.

(1) Ainsi, Daniel ne dit ni expressément ni autrement que Babylone ait été prise aussitôt après la scène qu'il vient de décrire. Il se contente de dire que Balthasar mourut la nuit même du festin et que Darius reçut le royaume ou la royauté. Est-on autorisé à greffer sur ces paroles le récit de la conquête de Babylone et à faire dire à Daniel que cette même nuit, l'armée de Cyrus entra dans cette ville, tua le roi et lui donna pour successeur un roi des Mèdes? En aucune façon. Le texte ne s'explique pas au sujet du meurtre de Balthasar et il ne fait aucune allusion à l'entrée d'une armée qui aurait eu lieu dans ce moment (voy. p. 390 et ss.). L'avènement de Darius n'est pas présenté comme une suite de la conquête de Babylone par le roi de Perse. Kuenen le comprend très bien : les passages des chap. V, 30 et VI, 1 (ou plutôt V, 31) ne nous apprennent pas que le meurtre de Balthasar et l'élévation de Darius sur le trône des Chaldéens aient eu lieu à l'époque de la conquête de Babylone par les troupes médo-perses. Ces deux faits connexes, le meurtre et la transmission du pouvoir, ont pu avoir lieu à une autre époque; et le texte en fixe approximativement la date en nous disant qu'ils eurent lieu à la fin du règne du fils de Nabuchodonosor. Nous savons d'ailleurs que ce fils mourut en 559, c'est-à-dire vingt-et-un ans avant la prise de Babylone par Cyrus.

(2) La partie historique du chap. V (les versets 30 et 31) ne prouvant pas la théorie adoptée par Kuenen, il a recours à la partie prophétique et il suppose que tous les faits compris dans l'oracle édicté par Daniel contre la royauté chaldéenne s'accomplirent dans la même nuit. C'est là une exagération que Daniel repousse lui-même, en se contentant d'indiquer comme étant arrivés cette nuit-là, le meurtre de Balthasar et l'avènement de Darius le Mède, lequel succède à l'autre sans guerre et sans qu'il soit question de la prise de Babylone. On a beau rapprocher les versets 30 et 31 du verset 28, où il est dit que « le royaume a été déchiré et donné aux Mèdes et aux Perses, » on n'y trouve pas que la « déchirure » ait eu lieu

L'hypothèse de Kuenen, d'après laquelle la prise de Babylone aurait eu lieu sous Balthasar métamorphosé en Nabonid, ne repose donc, ainsi que nous l'avons montré dans les notes qui accompagnent la citation qui précède, que sur une confusion établie entre la prophétie et sa réalisation. La prophétie embrasse divers événements qui doivent se réaliser soit immédiatement, soit dans un certain nombre d'années (voy. p. 362-365; 396-400). Le tort de Kuenen et de l'école rationaliste est de vouloir que tous les événements prédits se soient accomplis immédiatement et à la même heure. C'est là, en effet, une idée préconçue, une idée que rien ne motive, que rien ne justifie. Daniel ne dit pas que Balthasar ait été le dernier roi de Babylone; il ne dit pas non plus que, dans la nuit du festin, cette ville ait été prise par les troupes médo-perses de Cyrus. N'introduisons pas dans le texte, dans les versets 30 et 31 du chapitre V, des faits qui ne s'y trouvent pas mentionnés et, après avoir bien fixé le sens de ce chapitre, nous verrons, ainsi que nous l'avons exposé déjà, que les données des auteurs profanes sur les rois de Babylone s'harmonisent parfaitement avec le récit de Daniel.

L'opinion de Kuenen sur Darius le Mède ne peut que se ressentir du préjugé qui l'a entraîné au sujet de Balthasar. Après avoir repoussé à la légère et sans motif l'identification de ce dernier roi avec Evilmérodach, il s'est barré le chemin qui aurait pu le conduire à la découverte de Darius (1). Après avoir

complètement par le meurtre de Balthasar et l'élévation au trône d'un Mède. En tenant compte du sens du mot *u-farsin*, on comprend que la prophétie a en vue des « divisions » de la royauté qui s'expliquent très bien par des luttes intestines qui amenèrent d'abord l'usurpation d'un Mède et enfin la rupture complète de la royauté chaldéenne par la conquête d'un Perse, chef de troupes mèdes et perses (voy. p. 362-365). Nous avons expliqué comment s'est formée la légende qui fait de Balthasar le dernier roi de Babylone (p. 362, 390) et nous avons vu qu'on n'a rattaché le meurtre de ce roi à la prise de cette ville que parce qu'on n'a pas fait attention aux événements multiples que le texte prophétique avait en vue.

(1) Voici la seule objection que Kuenen adresse à cette identification : « Evil-Mérodach ne régna que deux ans, Belsatzar (Dan. VIII, 1) au moins *trois*. » *Hist. crit.*, t. II, p. 658). Or, d'un côté, le texte de Daniel n'exige pas que Balthasar ait « régné au moins trois ans. » Le prophète dit seulement qu'il eut une vision dans la troisième année du règne de ce roi. Il suffit donc que Balthasar ait régné deux ans et quelques jours ou quelques mois, que l'on peut

attribué à Daniel la fausse légende de « la prise de Babylone par les Médo-Perses sous le règne de Balthasar, » il poursuit en ces termes : « L'auteur rapporte qu'après la prise de Babylone, le maître de l'Asie fut Darius le Mède, fils d'Ahasvérus (ch. VI : 1 svv. comp. IX : 1 ; XI : 1), ce qui est en contradiction avec les renseignements les plus authentiques de l'antiquité profane et même avec d'autres passages de l'Ancien Testament. On a essayé en vain d'appuyer cette donnée de notre livre par le récit de Xénophon sur Cyaxare II ; mais ce récit ne saurait servir aux défenseurs de l'historicité du fait en question, quand même le livre où il se trouve, la *Cyropédie*, véritable roman historique, mériterait une plus grande confiance. En rapprochant ce que le livre de Daniel nous apprend sur Darius le Mède, des idées de l'auteur sur la succession des quatre monarchies, il devient très douteux que ce roi Darius ait jamais existé. » (*Hist. crit.*, II, p. 557).

Avant de regarder comme douteuse l'existence de Darius, il eut été bon de prouver que d'après Daniel, ce roi aurait régné après la prise de Babylone. Or, c'est ce que ni Kuenen ni aucun autre critique n'ont jamais fait. Daniel n'a jamais dit que son Darius fut un roi des Mèdes et qu'il entra dans Babylone à la tête d'une armée de Mèdes et de Perses. C'était un Mède qui obtint sans guerre l'empire chaldéen (voy. p. 424-441). Il est du reste très vrai que Darius le Mède n'est pas le Cyaxare de Xénophon, et dès lors il est faux que Darius doive disparaître de l'histoire comme le personnage du romancier grec. Nous comprenons, du reste, très bien que Kuenen ait été heureux de prendre au sérieux, avec Lengerke, Hitzig et de nombreux rationalistes l'hypothèse de l'identité de Darius le Mède et de Cyaxare (II) : parce qu'ils savent qu'ils pourront très bien nier l'existence de de ce Cyaxare-Darius et faire de la sorte du livre de Daniel un roman qu'ils mettent sur le même pied que la *Cyropédie* de Xénophon. Aussi avons-nous montré qu'on n'a pas le droit d'imposer à Daniel une si étrange confusion.

Il ne nous reste maintenant qu'à discuter les idées de Daniel sur « la succession des quatre monarchies ; et nous verrons aisément que les fantaisies de la critique rationaliste, à ce sujet,

facilement prendre sur la dernière année du règne de Nabuchodonosor qui est attribuée tout entière à ce dernier, d'après la méthode bien connue de l'auteur du Canon astronomique. D'un autre côté, nous avons vu que Balthasar a effectivement régné trois ans (p. 295 297, 407).

n'aboutissent en aucune façon à rendre douteuse l'existence de Darius.

Après avoir réfuté les conclusions auxquelles aboutissent les hypothèses de ceux qui ont voulu identifier Darius le Mède avec le Cyaxare de la *Cyropédie* ou avec Astyage, Kuenen ne sait plus de quel côté se tourner et, au lieu de se contenter de désapprouver ces essais insuffisants et malencontreux de conciliation, il s'en prend à « la méthode harmonistique » elle-même. « D'après nous, dit-il, c'est la plus vaine des tentatives que de vouloir mettre d'accord Dan. VI; IX : 1, XI : 1, avec les données des anciens historiens (1). Les textes ne nous donnent pas le droit de nous écarter en rien de la tradition universellement reçue d'après laquelle Cyrus, à la tête des perses et des Mèdes qui leur étaient soumis, s'empara de Babylone. Ce que nous pouvons faire, c'est essayer d'expliquer les variantes, contraires à l'histoire du livre de Daniel (2). L'auteur du livre de Daniel savait qu'il y avait eu un puissant empire médique, mais il supposait à tort qu'il avait succédé à celui des Chaldéens (3).

« Comment en arriva-t-il là ? Nous pouvons le soupçonner (4). On peut admettre avec Ewald (*Prop. d. A. B.* II : 559 svv.), et Bunsen (*Gott. ind. Gesch.* I, 515 svv.), que primitivement l'ordre dans lequel se succédaient les quatre monarchies, dans la forme

(1) Pour constater que cette tentative a néanmoins réussi, quoiqu'en dise le critique rationaliste, on n'a qu'à jeter les yeux sur la démonstration que nous avons donnée de l'identification de Darius le Mède et de Nériglissor (p. 424 et ss.).

(2) Nul ne met en doute la conquête de Babylone par l'armée des Mèdes et des Perses sous les ordres de Cyrus. Mais « les variantes contraires à l'histoire du livre de Daniel » ne sont que dans l'imagination des critiques trop disposés à en trouver, en confondant des récits qui se rapportent à des événements tout à fait différents.

(3) L'auteur n'a jamais supposé que l'empire médique, qu'il connaissait très bien, ait succédé à celui des Chaldéens. Daniel n'a jamais fait de son Darius un roi des Mèdes. Et il n'a pas fait arriver à Babylone ce roi à la tête d'une armée de Mèdes et de Perses (p 389-393, 332 et ss.). Il n'y a eu à Babylone d'autre empire médique que l'empire médo-perse fondé par Cyrus, devenu, après la défaite d'Astyage, roi des Mèdes et fondateur de l'empire qui succéda à l'empire chaldéen.

(4) Il n'en arriva pas là du tout et c'est par un travail de pure imagination, que Kuenen va nous donner ses « soupçons » ou ses rêveries, pour expliquer comment arriva une chose qui n'est pas arrivée.

sous laquelle elles parvinrent à l'auteur du livre de Daniel était les suivants : 1° Assyriens; 2° Chaldéens; 3° Perses; 4° Grecs (1).

» Mais par suite du cadre qu'il choisit (Daniel à la Cour des Chaldéens), l'auteur fut amené à sacrifier la première, et a intercaler la monarchie médique qui était contemporaine de celle des Chaldéens, entre les Chaldéens et les Perses. On peut aussi, si cette hypothèse paraît invraisemblable, supposer que le souvenir de l'ancienne puissance des Mèdes était parvenu jusqu'à l'auteur, mais sous une forme très-confuse et que sa théorie propre sur la succession des monarchies l'amena à intercaller la monarchie médique au seul endroit où elle pouvait trouver place. En tous cas, il avait entendu parler d'une prise de Babylone par Darius (fils d'Hystaspes; cf. Hérodote III : 150 svv. et l'inscription de Behistoun, éd. Spiegel, p. 12), et d'un partage du royaume en satrapies par ce prince; sous l'influence de ses idées sur la succession des empires, ce souvenir revêtit chez lui la forme que nous trouvons exprimée dans Dan. VI. Cette explication, si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut sur le caractère historique et sur l'ancienneté du livre de Daniel, est la seule rationnelle. » (*Ibid.*)

Ainsi le professeur hollandais commence par supposer que Daniel a introduit un empire médique entre l'empire chaldéen et l'empire perse. Il émet ainsi une hypothèse qu'il n'appuie d'aucune preuve plausible. Le prophète a, au contraire, réunis en un seul l'empire mède et l'empire perse. Dans la vision du Bélier aux deux cornes (ch. VIII,3), le même symbole désigne l'empire médo-perse qui ne forme qu'un seul et même empire. Le Bélier représente, en effet, une puissance qui se manifeste par deux cornes dont l'une signifie la royauté des mèdes et l'autre la royauté perse, considérées d'abord sous un certain pied d'égalité. Une de ces cornes grandissant au moment de la vision symbolisait les rois de Perse, dont la puissance absorba bientôt celle des Mèdes et l'engloba dans un seul et même empire. On sait, d'ailleurs, que, même chez les Grecs, l'empire Perse était regardé comme un empire médique; cette manière de voir est très naturelle et très exacte puisqu'il est très vrai que Cyrus était devenu roi des Mèdes.

Le critique rationaliste n'est pas plus heureux, dans ses hypo-

(1) C'est là une fantaisie rationaliste dont nous avons fait déjà toucher du doigt l'inanité (p. 7-11).

thèses, lorsqu'il admet, également sans aucune preuve, le roman d'Ewald et de Bunsen, qui attribuent à l'auteur une succession des quatre monarchies toute différente de celle qu'il indique. Nous avons fait justice (p. 7-11) de cette conception qui n'a pas plus de réalité objective que la Chimère des mythographes. Daniel considère lui-même expressément (ch. II) l'empire de Nabuchodonosor comme un empire assyro-chaldéen et cet empire est bien certainement le premier de la série qu'il énumère (assyro-chaldéen, médo-perse, grec, romain.) Les expressions qu'il emploie (tu es le roi des rois... [Dieu] a soumis toutes choses à ta puissance; c'est toi qui es la tête d'or) prouvent qu'il n'a pas sacrifié l'empire assyrien, mais qu'il l'a considéré comme absorbé dans la monarchie universelle de Nabuchodonosor. Il n'a d'ailleurs intercallé en aucune façon un empire mède entre les Chaldéens et les Perses. Un Mède, gendre de ce roi, a fait seulement une « brèche » à la royauté, chaldéenne, qui a été du reste maintenu dans la possession des Babyloniens jusqu'à la conquête de Cyrus.

D'un autre côté, Kuenen a très bien senti que cette explication n'en est pas une; et il a recours à un autre produit de l'imagination rationaliste, d'après lequel l'auteur, ayant entendu parler de Darius l'Hystaspide et d'une prise de Babylone par ce roi, aurait fait régner ce roi dans cette ville entre le dernier roi chaldéen et Cyrus. Ce n'est pas plus malin que cela. Cette critique imagine une bévue et elle s'empresse de l'attribuer le plus gratuitement du monde à Daniel; puis cette prétendue science moderne vient nous dire : vous le voyez, l'auteur de Daniel ignorait l'histoire de l'importante époque de la prise de Babylone par Cyrus ; donc, il vivait après cette conquête et il ne saurait passer pour un témoin oculaire des faits qu'il raconte. Cette conclusion est bien grosse et bien lourde pour un antécédent si mince et si fragile : autant vaudrait songer à faire tenir une montagne sur une pointe d'aiguille imaginaire. C'est, en effet, une rêverie dont la réalité ne dépasse pas la cervelle étroite d'un critique rationaliste. Un critique sérieux comprend aisément qu'un pseudo-Daniel, quelque stupide qu'on le suppose, n'aurait pu ignorer que l'origine perse de Cyrus (cfr. I, Esdr. I, 1, 2; II chron. XXXVI, 20, 22, 23) et de ses successeurs est très bien marquée dans la sainte Ecriture. Esdras mentionne les efforts que firent les Juifs pour combattre leurs ennemis en gagnant les ministres du roi de Perse, » pendant tout le règne de Cyrus, roi de Perse, jusqu'au règne de Darius,

roi de Perse » (I, Esdr., IV, 5). Plus loin (VII, 1) Esdras désigne expressément Artaxerxès comme roi de Perse, et il dit (VI, 14) que les anciens travaillèrent à la construction du temple « par l'ordre de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès, rois de Perse. » Tous les Juifs savaient aussi que le temple avait été rebâti et consacré sous le règne de ce Darius, roi de Perse (I, Esdr. VI, 15). Et l'on vient nous dire qu'un écrivain juif, auquel on attribue, d'ailleurs, une connaissance des livres d'Esdras et des Chroniques, aurait transformé ce Darius et en aurait fait un Mède! Puis, on veut que l'auteur du livre de Daniel qui fait régner son Darius avant Cyrus, avant le libérateur qui autorisa les Juifs à rebâtir le temple (ch. VI, 28), ne l'ait cependant fait monter sur le trône qu'après Cambyse et Smerdis. On n'impute pas seulement de la sorte, gratuitement et sans preuves, ces erreurs grossières à Daniel, on va même jusqu'à oublier ce qu'il nous apprend lui-même de la nationalité de Darius d'Hystaspe. En effet, dans une vision que le prophète eut dans la troisième année du règne de Cyrus, l'Ange indique très clairement la race à laquelle appartiendraient les futurs successeurs de ce prince : « Il y aura encore trois rois en Perse (Cambyse, Smerdis, Darius l'Hystaspide) : le quatrième (Xerxès)... excitera tous les peuples contre le royaume des Grecs » (ch. XI, 2). Ainsi il n'est pas possible de supposer que « le souvenir de la prise de Babylone par Darius (fils d'Hystape) » ait revêtu chez Daniel la forme qui est exprimée au chapitre VI. D'abord, Daniel n'a jamais parlé d'une prise de Babylone par Darius le Mède ; il n'a pu confondre ce mède, antérieur à la conquête de Babylone par Cyrus, avec un roi dont il atteste lui-même la nationalité perse et qui ne monta sur le trône qu'après Cambyse et Smerdis. Nous avons montré, d'ailleurs (p. 478-480), que le Darius de Daniel ne saurait en aucune façon être identifié avec le fils d'Hystape. Ainsi Kuenen peut bien prétendre que, après les inexactitudes qu'il a imaginées sur le caractère historique et sur l'ancienneté du livre, « cette explication est la seule rationnelle ; » il n'en est pas moins vrai que, en l'examinant, on n'y trouve qu'une assertion gratuite et contraire aux textes. Il a été ainsi facile de constater que ces conceptions bizzares de la critique rationaliste ne méritent d'être prises au sérieux par personne.

On ne doit pas s'attendre, d'ailleurs, à trouver des preuves plus concluantes ou qui appuient, d'une façon quelconque, dans les écrits des autres hypercritiques, les hypothèses du rationa-

lisme au sujet de Balthasar et de Darius. Après avoir dit que « l'auteur (du livre de Daniel) donne pour successeur à Nabuchodonosor son *fils* Balthasar — ce qui est très exact — Reuss ajoute : « Et en même temps, il (l'auteur) dit que celui-ci a été le dernier roi de Babylone » (p. 222). Nous cherchons vainement dans quel passage de notre saint Livre le critique rationaliste a découvert cette assertion erronée. Mais il nous l'apprendra peut-être lui-même, et nous allons lui laisser la parole : « Le roi Belts'açça r, dit-il, donne un festin, naturellement le soir, aux flambeaux (chap. V, 5) ; vers la fin du repas (v. 2), il voit apparaître sur le mur des paroles tracées d'une manière mystérieuse ; il fait appeler tous ses devins, qui ne parviennent pas à les lui expliquer ; survient la reine (v. 10), qu'on croyait déjà présente dès le début (v. 2), et qui lui apprend l'existence de Daniel que le roi paraît avoir ignorée (v. 11, s.) (1). Daniel commence par lui raconter tout au long l'histoire de la folie de son père, puis enfin lui révèle le sens de l'inscription ; il est comblé d'honneurs portés à la connaissance de tout le monde par une proclamation, et dans cette nuit le roi est tué et Babylone prise par les Mèdes, qui semblent être tombés du ciel, personne ne s'étant douté de leur arrivée aux portes de la puissante forteresse » (p. 223, 224).

Contentons-nous de relever l'assertion que Reuss ne cherche pas même à établir, de la prise de Babylone par les Mèdes au moment où finissait le festin de Balthasar. Il serait, en effet, difficile de voir dans le texte la mention d'une conquête, à cette époque, de Babylone par une armée médo-perse. Le critique rationaliste lui-même est surpris de constater que la ville est « prise par des Mèdes qui semblent être tombés du ciel. » Le Mède et ses adhérents ne sont pas tombés des nues : ils étaient à Babylone depuis longtemps. Ce sont les pseudo-critiques qui font tomber de l'on ne sait d'où une armée de Mèdes dans le texte de Daniel. Celui-ci ne fait aucune allusion à un siège de Babylone qui aurait eu lieu pendant le fameux festin, ni à une prise de cette ville par une armée médo-perse qui aurait mis fin, à cette époque, à la royauté chaldéenne. Une simple lecture des

(1) Le roi n'ignorait pas l'existence du prophète, « un des fils de la captivité de Juda » (V, 13). La reine se contente de lui suggérer de le faire appeler. Reuss confond à tort cette reine avec une des femmes de Balthasar. Lengerke a très bien montré qu'il s'agit là de la reine-mère ou de la femme de Nabuchodonosor.

textes en discussion a suffi pour montrer qne Darius devint roi de Babylone sans guerre et par une simple révolution de politiciens mèdes et chaldéens (voy. p. 426 et ss.).

C'est également en vain que nous frapperons à la porte de l'*Encyclopédie* (protestante) *des sciences religieuses*. Nous y trouvons les assertions que nous avons déjà réfutées et pas un seul argument en faveur de la légende relative à la prise de Babylone dans la nuit du festin de Balthasar. Maurice Vernes s'est contenté de reproduire en ces termes le tableau de fantaisie que des critiques, trop disposés à tout brouiller, ont substitué au récit sacré : « La destruction de Babylone par les Médo-Perses est placée sous le règne de Belsazar, fils de Nébucadnezar. Or, le roi qui vit succomber l'empire chaldéen s'appelle Nabonède et n'est pas un descendant de Nébucadnézar. Il est probable que l'auteur ne connaissait que deux rois babyloniens. Le livre de Daniel attribue la possession de l'empire, après la chute de Babylone, à Darius le Mède, fils d'Ahasvérus (Assuérus). Cela est en contradiction avec les récits les plus sûrs de l'antiquité et avec les témoignages de l'Ancien-Testament lui-même » (t. III, p. 586).

Nous avons déjà fait voir par quel procédé trop leste et trop arbitraire, on a construit tout ce système d'interprétation dans lequel les diverses parties de la prophétie du chapitre V ne trouvent pas leur place (voy. p. 362-365). On a ainsi négligé les complications du drame pour ne songer qu'à la catastrophe. Puis, on a voulu rattacher ce qu'on savait d'ailleurs de la conquête de Babylone par Cyrus à un texte qui ne se rapporte pas à cet événement. Il n'y est pas question, en effet, de « la destruction de Babylone; » il n'y est pas même dit que la prise de cette ville ait eu lieu sous le règne de Balthasar (p. 390 et ss.). L'auteur n'a pas confondu ce fils de Nabuchodonosor avec Nabonid (p. 414-417). La possession de l'empire n'est pas attribuée à Darius le Mède *après* la chute de Babylone (p. 462 et ss.). Le récit de Daniel n'est d'ailleurs en contradiction ni avec les documents profanes ni avec les autres livres de la Bible. Nous l'avons suffisamment démontré dans les pages qui précèdent. Le lecteur n'a pas oublié les considérations et les arguments qui établissent cette conclusion et sur lesquels nous ne revenons plus. Il a pu voir que les rationalistes n'opposent à Daniel que des hypothèses en l'air; qu'ils ne construisent que des châteaux en Espagne, et que l'on ne trouve qu'une fumée vaine, quand on essaie de serrer de près ces fantômes.

De la prétendue ignorance de Daniel au sujet des derniers rois chaldéens de Babylone. — Le prophète ne désigne que deux successeurs de Nabuchodonosor, savoir Balthasar et Darius le Mède. Cependant, les historiens profanes lui en donnent un plus grand nombre, ainsi que nous l'avons indiqué (p. 299), et ils mentionnent une série de quatre princes qui ont régné après Nabuchodonosor. Du rapprochement des récits de Daniel et des fragments des autres écrivains qui sont parvenus jusqu'à nous; les pseudo-critiques ont conclu que Daniel ne connaît que deux rois de Babylone : Nabuchodonosor et son fils Balthasar. Kuenen entre autres, dit : « Tout tend à prouver que notre auteur n'a connu que deux rois babyloniens : Nabuchodonosor et Belsatzar » (*Hist. crit.*, II, p. 556). Il n'y a, cependant, absolument rien, dans le livre de Daniel, qui tende à prouver cette accusation fantaisiste. Elle se traduit, en effet, par cet argument *a silentio* qui ne saurait être regardé comme bien concluant : Daniel ne parle pas de quelques rois ; donc il ignorait leur existence. Nous pourrions répondre que Kuenen ne mentionnant pas dans son livre le nom de Louis Bonaparte, roi de Hollande, et les noms des divers comtes ou roi qui ont gouverné cette contrée, trouverait sans doute assez étrange qu'on l'accusât d'avoir ignoré ces noms. Il répondrait qu'il ne s'est pas proposé de donner dans son livre le catalogue ou l'histoire de ces souverains. Mais, dès lors, il aurait pu comprendre que Daniel pourrait aussi opposer une réponse tout aussi concluante. Il est, en effet, très facile de voir, d'après tout le contenu de son livre, qu'il ne s'est pas proposé d'écrire l'histoire des rois de Babylone. Ainsi, il ne rapporte que quatre événements ayant trait au long règne de Nabuchodonosor, et il ne dit rien des nombreuses entreprises et de la mort de ce roi. Sauf une allusion, dans une prière (ch. IX), à la destruction de Jérusalem et du Temple, il ne donne aucune indication sur le dernier siège de cette ville et il passe sous silence les deux invasions de la Palestine qui avaient eu lieu dans les dernières années des règnes de Joachim et de Sédécias. Il ne dit pas un mot non plus de l'emprisonnement de Joachin. Toutefois, les critiques les plus excentriques n'oseraient conclure de ce silence que l'auteur du livre de Daniel ignorât les faits relatifs à ces événements. Le même auteur ne donne aucun renseignement sur le siège de Babylone par l'armée de Cyrus, et il ne raconte pas l'entrée du roi de Perse dans cette ville. On pourrait lui reprocher aussi d'avoir ignoré les exploits de ce conquérant et même de n'avoir

pas connu l'Edit qui mit fin à la captivité des Juifs. Mais il est facile de voir que tous ces reproches seraient absurdes. Tout concourt, en effet, à prouver que Daniel n'a pas voulu offrir à ses lecteurs la série des événements qui se sont passés de son temps à Babylone. Ses récits supposent connu un fond historique sur lequel se détachent les figures qu'il veut peindre. Parmi les souverains qui occupèrent le trône des Chaldéens pendant la Captivité, le prophète s'est arrêté de préférence à trois rois qui lui suffisaient pour mettre en évidence le dessein qu'il s'était proposé. Il a donné une suite de tableaux qui montrent tour à tour diverses faces d'une même idée : Dieu attestant par des miracles l'inspiration surnaturelle de Daniel et donnant ainsi la preuve de la vérité des prophéties messianiques qui lui étaient révélées. Dans ce but, il n'était aucunement nécessaire de faire mention de Laborosoarchod et de Nabonid. Daniel ne parle pas de ces rois, quoiqu'il soit peut-être intervenu aussi dans les événements de leur règne, parce qu'il avait établi suffisamment sa mission (p. 24-36), et qu'il avait ainsi gagné sa cause et atteint le but qu'il avait en vue (p. 180 et ss.). On ne peut donc pas conclure du silence de Daniel au sujet de ces rois qu'il ignorait jusqu'à leurs noms.

Il résulte, d'ailleurs, de la lecture du livre de Daniel, qu'il n'a pas voulu nous donner une histoire de Babylone. Après la notice préliminaire qui est au chapitre premier et qui indique ses premiers rapports avec Nabuchodonosor, il nous donne sept récits qui sont relatifs à des événements remarquables de sa propre vie et de celle de ses amis. Ces récits se rattachent à trois règnes qu'on a regardés commme successifs, mais qu'on a eu le tort de prolonger jusqu'à la prise de Babylone par Cyrus. Balthasar succède à Nabuchodonosor et Darius (Nériglissor), gendre de ce dernier, s'introduit, à la suite d'un complot, dans la série des rois chaldéens. Le texte de Daniel comble ici une lacune, car il n'y a rien de moins exploré que les règnes d'Evilmérodach (Balthasar) et de Nériglissor (Darius). De la fin du règne de ce dernier à la prise de Babylone par le roi de Perse, il y a une période de dix-sept ans. Daniel ne raconte aucun des événements historiques qui se sont produits dans ces temps intermédiaires. Rien ne l'obligeait à nous faire connaître ces faits : il savait qu'on les trouvait dans les annales et dans les archives des rois chaldéens. Il laissait aux historiens nationaux le soin de transmettre à la postérité, selon l'ordre chronologique, la série des rois et le récit des événements qui avaient eu

lieu de leur temps. Les rois qu'il mentionne ne sont indiqués que d'une façon accidentelle et pour montrer que Daniel était favorisé du don de prophétie, afin que les Juifs et les païens eussent une confiance entière et absolue dans les graves prophéties qu'il allait leur communiquer de la part de Dieu. Au temps de la Captivité, les Juifs savaient très bien quels étaient les rois nommés Balthasar, Darius, Laborosoarchod et Nabonid. Nul ne peut reprocher à Daniel de n'avoir pas parlé d'une façon plus explicite des deux premiers et de n'avoir pas cité les noms des deux derniers. Le silence qu'il garde sur ceux-ci n'est pas une preuve d'ignorance ; on peut seulement en conclure qu'il n'entre pas dans son plan d'en parler. En effet, nous ne saurions trop insister sur ce point, le prophète ne s'est pas proposé d'embrasser dans ses récits l'ensemble de l'histoire des rois de Babylone. Les seuls événements qui sont mentionnés sont ceux qui concourent au but de l'auteur, et ce but, que nous avons indiqué (p. 480 et ss.), c'est de montrer Dieu faisant des miracles parmi les païens qui retenaient les Juifs en captivité, afin de les porter à respecter les vaincus, leur religion, leurs personnes et de maintenir aussi les enfants d'Israël dans leur foi religieuse. Daniel s'est donc contenté du récit lumineux de quelques événements; il mentionne quatre rois dont le règne est lié à des miracles qu'il veut signaler.

Il n'est donc pas vrai qu'il se soit trompé sur les noms des successeurs de Nabuchodonosor (v. p. 387, 388). On ne le prétend que parce qu'on veut lui faire prolonger le règne de Balthasar jusqu'à la prise de Babylone par Cyrus. Mais c'est là une interprétation que nous avons déjà réfutée. D'un autre côté, en ne mentionnant que les règnes de quatre rois (Nabuchodonosor, Balthasar, Darius et Cyrus), il n'a jamais dit ou même insinué que ces rois se sont succédé immédiatement. Ainsi le docteur Williams introduit dans les textes de Daniel ce qui ne s'y trouve pas, lorsqu'il prétend que « ce livre a si peu la charpente d'une chronique, qu'il présente quatre rois comme se succédant, Nabuchodonosor, Balthasar, Darius et Cyrus, qu'aucune histoire ne range dans cet ordre » (Introd. au livre de Deprez sur Daniel). C'est précisément en voulant transformer le livre de Daniel en une chronique ou en une histoire des rois de Babylone, que l'on en vient à méconnaître les traits spéciaux qui donnent à ce livre sa physionomie particulière. On doit d'abord comprendre que Daniel n'écrit pas des annales, une histoire suivie de l'empire chaldéen, une chronique de l'époque où il vivait. Il faut,

dès lors, se contenter de trouver dans son livre une série de tableaux et de récits groupés autour de l'idée mère qui est au fond des divers drames qu'il raconte si bien. Heureux de trouver encore dans ce live des faits historiques qui sont en connexion avec le développement de l'intervention divine pendant la Captivité, le lecteur n'accusera pas Daniel d'être un ignorant, et il réservera ce reproche pour les pédants qui entrent dans la carrière exégétique la tête farcie d'une fausse science, de préjugés et d'illusions.

Daniel accusé de n'avoir pas connu la succession des rois de l'empire perse. — Dans le onzième chapitre (v. 2), l'Ange dit à Daniel : « Il y aura encore (après Cyrus) trois rois en Perse, et le quatrième s'élèvera par la grandeur de ses richesses au-dessus des autres ; et lorsqu'il sera devenu puissant il excitera tous les peuples contre le royaume (la domination) des Grecs. » Les quatre premiers successeurs de Cyrus sont : Cambyse, le faux Smerdis, Darius, fils d'Hystape, et Xerxès.

Daniel, préoccupé seulement du but qu'il se propose, se contente de mentionner les trois prédécesseurs de Xerxès sur lequel s'arrêta son regard prophétique. Ne comprenant pas ce but et prêtant toujours à l'écrivain sacré la pensée d'avoir voulu écrire une chronique ou des annales, de nombreux rationalistes ont prétendu que Daniel se montre entièrement ignorant de l'histoire des Perses en ne leur donnant *que quatre* rois. L'auteur se contente de mentionner quatre rois ; donc il n'en admettait pas d'autres et, par suite, il regardait Xerxès comme le dernier roi de l'empire perse, et cette conclusion est d'autant plus certaine que l'auteur place en connexion avec lui Alexandre le Grand (v. 3). Tel est le raisonnement de Lengerke et nous ne voyons pas qu'il donne plus que les précédents une haute idée de la logique de cet écrivain. Les autres critiques n'ont du reste pas mieux prouvé cette interprétation ridicule. Après avoir dit que Daniel n'a connu que deux rois de Babylone (voy. p. 487, 497), Kuenen ajoute en note : « On se rappelle aussi qu'il ne connaît que quatre rois de Perse » (*Hist. crit.*, p. 556). Reuss, qui a pris au sérieux et qui a reproduit l'accusation relative aux prétendues inexactitudes historiques que nous avons déjà repoussée, n'a pas manqué l'occasion de commettre ici une de ces bévues dont il est si friant. « Mais, dit-il, ce qui est presque plus remarquable encore, il est inexact et ignorant relativement au plus prochain avenir, et plus les événements sont rapprochés de l'époque où il est censé vivre, moins il les connaît. Il dit à Cyrus, le fondateur

de l'empire persan, qu'il y aura trois rois de Perse après lui (ch. XI, 2 ; comp. ch. VII, 6), et que le quatrième mettra tout en mouvement contre le royaume de Grèce, mais qu'il sera renversé par un grand conquérant. Comme, d'après ce qui suit, ce conquérant n'est autre qu'Alexandre, on voit que l'auteur fait de Xerxès un contemporain du roi macédonien, qu'il ne sait rien de la longue série de rois qui occupèrent le trône de Perse pendant les 150 ans qui s'écoulèrent entre les règnes de ces deux monarques, sans compter qu'il parle d'un roi de Grèce contre lequel aurait été dirigée l'expédition de celui de Perse » (p. 216).

Il n'y a toutefois, dans cette exécution sommaire, aucun trait qui atteigne le prophète : nous ne voyons, dans ce passage de Reuss, qu'une application d'une remarque d'un lettré très au courant des ruses et des finesses de la sophistique : « donnez-moi, disait-il, deux lignes de l'écriture d'un homme, et je le ferai pendre. » Les lignes de Daniel peuvent donc très-bien aussi être utilisées dans le but de le perdre. L'objection commence, en effet, par faire dire à Daniel qu'il ne devait y avoir que quatre rois perses après Cyrus ; puis elle regarde comme établi que Daniel s'est proposé d'énumérer tous les rois de Perse. Or, ce sont là deux assertions contraires au texte et au but de la prophétie. Il est évident, en effet, que Daniel n'a pas dit que Cyrus n'aurait *que* quatre successeurs de sa nation. On peut ensuite voir aisément que l'Ange n'a pas pour but de décrire les Annales des rois de Perse, mais de fixer quelques événements relatifs aux quatre grands empires. Dans ce but, il cite d'abord les trois rois de Perse qui succèderont au conquérant et sans s'occuper de décrire ce qui les concerne, il se hâte de désigner clairement le quatrième roi qui posera les causes de la ruine de cet empire. Xerxès, en effet, ne réussit pas dans la guerre qu'il fit aux Grecs ; et, avec lui, commença la décadence du deuxième empire : la lutte de l'Asie et de l'Europe, portée à son paroxisme sous Xerxès, aboutit à la dissolution de l'Etat iranien. Le point de vue de l'Ange est relatif à la prophétie des quatre empires. C'est la succession de ces quatre révolutions qu'il veut surtout mettre en relief (ch. II, VII, VIII) ; c'est l'idée qui est montrée à Daniel dans les visions par une série de tableaux ; et c'est ainsi que, dans le onzième chapitre, l'Ange dépeint en quelques mots une période de la monarchie persane. Le quatrième successeur de Cyrus est donc simplement représenté aux prises avec les Grecs. Ce trait suffit pour que nous entrevoyons le doigt de Dieu qui brisa les vaisseaux de Xerxès

aux rochers de Salamine. A partir de ce moment, la Grèce est sauvée et le troisième empire, rendu possible, apparaît à l'horizon du prophète. Aussi l'Ange ne s'occupe-t-il plus des autres rois de Perse; il fait apparaître le conquérant macédonien, le météore destructeur qui viendra un jour de l'Occident. L'Ange passe donc tout d'un coup à Alexandre; car l'esprit prophétique ne s'est pas mis en peine de donner en détail un tableau circonstancié ou une histoire suivie de l'empire perse. C'est pourquoi, après avoir concrété en deux mots l'effort de deux siècles, l'écrivain sacré ne rapporte que ce qui appartient à son principal dessein; il s'attache à décrire d'une façon plus détaillée les rois de la monarchie grecque, qui ont eu un rapport plus direct avec les Juifs; et il s'arrête surtout sur celui de ces rois qui faillit amener la destruction de la religion mosaïque. Ainsi Reuss qui accuse Daniel d'être « ignorant et inexact » devrait commencer par comprendre que l'ignorance et l'inexactitude sont le lot de celui qui se mêle d'interpréter un texte dont il ne comprend ni le sens ni le but; et qui juge un auteur sans autre science que celle qui est faite des préjugés ineptes de la critique prétendue libérale. Le texte de Daniel ne nous dit pas, en effet, que « le quatrième roi sera renversé par Alexandre; » et il ne fait pas de Xerxès « un contemporain du roi macédonien. » Le prophète peint par un seul trait toute une époque, toute une situation dans son ensemble. Il nous offre un tableau qui traduit l'idée qu'il veut faire entendre : il veut enfoncer dans l'âme de ces lecteurs l'idée de la destructiion future de l'empire perse par les Grecs; il a mis en présence la cause (Xerxès qui s'obstine à remuer le guépier hellénique) et l'effet (l'expédition d'Alexandre, le vengeur des Grecs); il n'a pas voulu s'embarrasser de détails intermédiaires. Les Perses et les Grecs nous apparaissent en face l'un de l'autre, le défi aux yeux, la menace aux lèvres, les armes aux mains. Aussi l'Ange ne se proposant pas de donner des détails relatifs à cette partie de l'histoire persano-grecque ne dit rien des huit autres rois de Perse. Il lui suffit d'avoir indiqué l'apogée et la catastrophe du deuxième empire. Les critiques auraient dû comprendre, ainsi que nous l'avons déjà fait voir, que le plan du livre de Daniel ne comprend que l'exposé de quelques événements, et qu'on ne doit pas le confondre avec un livre d'annales. C'est ce que saint Jérôme a très bien remarqué en expliquant, en ces termes, le silence de l'Ange à propos de la seconde série des rois de Perse : *Non curæ fuit prophetali Spiritui historiæ ordinem sequi, sed præclara quæque*

perstringere. Un simple coup d'œil jeté sur le texte montre que l'inspirateur de la prophétie n'a pas en vue de donner une histoire de la Perse ; et que, après avoir mis aux prises les Perses et les Grecs, il a hâte d'en venir de suite au résultat de la lutte. C'est ainsi que, pour le même motif, il fait aussitôt paraître Alexandre et que, sans entrer dans les détails de son règne, il prophétise sa fin et annonce la division de son empire. C'est donc sans fondement que Reuss reproche au prophète de « ne rien savoir de la série des rois qui occupèrent le trône de Perse » entre les règnes de Xerxès et d'Alexandre. De quel droit l'accuse-t-il d'ignorance? Daniel a-t-il dit que l'Ange avait donné le catalogue de tous les rois de Perse ? S'était-il engagé à dévoiler et à énumérer tous les faits compris pendant toute la durée du deuxième empire? Pas le moins du monde. Il n'est donc pas permis de déraisonner ainsi : Daniel ne parle pas des successeurs de Xerxès ; donc Daniel nie leur existence ; donc Daniel fait de ce roi « le contemporain du Macédonien. » Nous devons simplement conclure de ces attaques fort peu sérieuses de la critique négative que le livre de Daniel a été bien mal lu et bien mal interprété par ceux qui ont prêté au prophète la pensée d'avoir voulu énumérer tous les rois de l'empire perse. Mais nous ne sommes pas étonné de l'inattention et de la légèreté de ces érudits : ils n'ont d'autre but que d'imaginer des difficultés où il n'y en a point et d'exagérer celles qui se rencontrent et qui ne sont pas cependant très difficiles à résoudre. Pour les faire évanouir, il n'y a qu'à citer les passages incriminés. Pour constater encore cette manie des pseudo-critiques, nous n'avons qu'à examiner le trait perfide de Reuss, que Daniel n'a aucune peine à faire rebondir sur son adversaire. Le critique rationaliste trouve donc étrange que le prophète « parle d'un roi de Grèce contre lequel était dirigée l'expédition de celui de Perse. » Il n'y a cependant là qu'une objection basée sur une falsification et sur une mésintelligence du texte. En effet, le texte ne parle pas d'un « *roi* de Grèce ; » il ne nous offre pas le mot *mĕlĕk* (roi), mais bien le substantif *malkûṭa'* qui a les deux sens de « royaume » et de royauté. » On pourrait donc conclure de ce passage que Xerxès dirige ses nombreuses armées « contre le royaume » ou contre la royauté de Iavan ou des Grecs. Cette expression présenterait ainsi une signification qui pourrait paraître impropre. Mais les critiques, tant soit peu experts dans la langue hébraïque, savent très bien que le mot *malkûṭa'* signifie proprement « domination, puissance. » Cette expression n'indique donc pas précisément la

forme politique : elle signifie « la domination, le pouvoir ; » et, en désignant par ce mot les forces de la puissance opposée à Xerxès, l'Ange n'a rien dit qui ne convienne très bien à la fédération hellénique. Cette remarque suffit pour mettre l'objection de Reuss par terre.

Corollaire général : donc les objections du rationalisme contre le caractère historique du livre de Daniel sont des négations ou des affirmations gratuites, des rêveries ou des hypothèses dénuées de base, des imputations mensongères qui volent en éclat et qui s'évanouissent en fumée au souffle de la critique. — Il résulte, en effet, de l'examen que nous venons de faire du récit de Daniel et des objections des critiques, que ce récit est scrupuleusement conforme à la vérité historique. Les adversaires n'ont pu prouver qu'il contienne une inexactitude. L'accusation d'erreurs chronologiques ou historiques a été victorieusement repoussée. Tout concourt à prouver que la Captivité a commencé au temps fixé par notre historien. La chronologie de la première campagne de Nabuchodonosor est inattaquable. Les difficultés historiques relatives au règne de Balthasar et de Darius le Mède, successeurs immédiats de ce roi ont disparu. Le texte indique lui-même un système simple et correct qui concilie sans embarras le récit sacré et les documents profanes. Nous avons réfuté les hypothèses, les systèmes anciens et modernes qui obscurcissent ou dénaturent quelques textes ; et nous avons fait voir que le caractère historique du livre de notre prophète est incontestable. D'un autre côté, il a été établi que les criticistes sont impuissants à tourner ce saint livre en allégories (voy. p. 180-282). On a vu que les personnages qui y figurent ont été pris sur le vif ; et que le milieu où ils s'agitent, les intérêts ou les passions qui les font agir, tout, en un mot, est l'image exacte de la réalité. Daniel ferme donc lui-même la bouche à ceux qui ont osé dire que son livre porte « évidemment le cachet du mensonge. » Les rationalistes ont, au contraire, vu s'effondrer, malgré tous leurs bons vouloirs, un argument sur lequel ils avaient mis de grandes espérances. Kuenen, par exemple, ne saurait être admis à dire qu'il rencontre dans la partie historique « certains faits auxquels on ne pourrait s'attendre en supposant que le livre ait eu pour auteur un témoin oculaire ou simplement un contemporain, » il ne peut pas soutenir que « certaines données du livre de Daniel sont en contradiction avec les points les mieux établis de l'histoire. » (*Hist. crit.*, II, p. 555). Les lecteurs sont en état d'accueillir

comme elles le méritent les prétentions ridicules de ce savant. Nous avons mis chaque chose à sa place et les rationalistes en déroute. Il est prouvé que Daniel a dit la vérité et que les erreurs qu'on lui reproche ne sont que des fantaisies de traduction ou d'interprétation désavouées par la saine exégèse.

§ VII

LE SURNATUREL OU LE MIRACULEUX DU LIVRE

L'école rationaliste n'a découvert, dans le livre de Daniel, aucun fait dont la fausseté ait été constatée : il est, au contraire, démontré que nous devons avoir une entière confiance dans le caractère historique de ce livre.

Mais on a répété à satiété contre l'authenticité de cet écrit une objection tirée des miracles ou des faits surnaturels qu'il contient. Les criticistes prétendent que ce sont là des faits fabuleux et impossibles. On sait, du reste, que la base fondamentale (*der Hauptgrund*) de la critique soi-disant libérale est tout entière dans la négation du miracle. Il fallait donc de toute nécessité rejeter le livre de Daniel qui a le double tort de contenir des miracles et des prophéties. Le dogmatisme des rationalistes est, en effet, basé sur la croyance à l'impossibilité du miracle et de la prophétie. C'est l'argument capital de ces prétendus critiques contre l'authenticité de nos saints Livres : il y a des miracles ; donc les faits racontés n'ont pas eu lieu ; donc les récits sont légendaires ; donc ils ont été écrits longtemps après l'événement. On a donc voulu mettre le surnaturel biblique sur la sellette en la personne de Daniel. Depuis un siècle surtout, le rationalisme grignotte avec délices les légendes qu'il a composées au sujet de l'admirable écrit de notre prophète. Il va donc sans dire que Lengerke donne comme preuve d'inauthenticité le trop grand nombre de miracles et leur invraisemblance. Hitzig dit également que « les choses contenues dans le livre sont irrationnelles et impossibles » (§ 5); et tranchant brutalement et sans la discuter la question du miracle, il déclare que « nul homme raisonnable ne saurait adopter la grossière opinion de Hævernick relativement à l'âge de ce livre. » Toute l'école rationaliste, en un mot, assure que le récit de pareilles choses démontre que le livre est entièrement indigne de foi. C'est ce qu'affirme sur tous les tons la fameuse critique qui s'imagine avoir biffé du domaine de l'histoire les miracles de la Bible. Mais les affirmations de ces

prétendus libres penseurs ne nous effraient guère. Sont-elles prouvées? Nullement. Ils récusent, disent-ils, toute doctrine qui ne s'appuie pas sur la raison et sur la vérité scientifique; mais il est nécessaire de rappeler sans cesse à leur imagination, trop prompte à l'oublier, que de pures hypothèses, n'équivalent pas à des vérités démontrées. La théorie anti-rationnelle autant qu'anti-chrétienne du rationalisme a beau prétendre qu'elle se fonde sur la science, sur la critique; nous avons constaté, à chaque pas, et nous allons montrer encore, au sujet des miracles, que sa prétention n'est pas justifiée. Cette théorie s'appuie sans cesse sur des légendes.

Hypothèse ou légende rationaliste à propos des miracles rapportés par Daniel. — L'objection fondamentale dirigée contre notre livre n'est donc autre que l'*hypothèse* d'après laquelle des miracles vrais, c'est-à-dire surnaturels, ne sont pas possibles. Pour appuyer cette *hypothèse*, Porphyre et les rationalistes modernes ont recours à une autre *hypothèse* : ils affirment que les prophéties et les miracles de notre livre ne sont que des fictions imaginées au temps des Machabées. Quoique nous ayons vengé déjà Daniel et le miracle en donnant un coup de pied à la légende du pseudo-Daniel machabéen et en la démolissant de fond en comble (voy. p. 180-282), nous tenons à nous expliquer ici sur l'objection capitale, fort répandue, qui vise la possibilité du surnaturel ou du miracle.

Cette *hypothèse* est réfutée depuis longtemps dans les traités de théologie dogmatique et d'apologétique. On y démontre la *possibilité* des miracles et des prophéties et la *réalité historique* de divers miracles Nous ne nous proposons pas d'exposer, dans tous ses détails, la question du miracle, de son mode, de sa nécessité dans l'ordre actuel de la Providence, de son histoire, question vaste et intéressante, lorsqu'on la considère au point de vue philosophique et au point de vue de l'histoire du dogme chrétien. Nous ne voulons ici que contribuer à bien poser cette question, en faisant ressortir aux yeux du lecteur raisonnable que le miracle n'offre rien d'impossible.

Définition du miracle. — Le miracle, tel que nous le considérons ici est un fait physique, physiologique ou psychologique, produit par une intervention divine en dehors ou au-dessus des forces de la nature. Il suit de cette définition que le miracle est un effet *extra-naturel*, *outre-naturel* ou *sur-naturel* ; un effet produit *outre* l'ordre et les lois de la nature évidemment connues ; un effet produit d'après des lois qui dérogent aux lois générales

qui régissent les choses physiques ou psychiques ; un effet qui est au-dessus des forces de la nature ; un effet que l'homme ne saurait produire par ses seules forces et par son industrie.

Il n'est pas vrai toutefois que le miracle soit *contraire* à la nature, si ce n'est dans ce sens que le miracle offre une contrariété analogue à celle que l'on voit partout dans cette même nature. Il en est, en effet, de la force qui fait des miracles comme de la force vitale qui a la puissance de soustraire les molécules matérielles à leurs propres lois pour les soumettre à la sienne et constituer des corps de plantes ou d'animaux. Ainsi les faits miraculeux ne sont pas des phénomènes contraires aux lois de la nature. Ils sont produits par. une intervention divine qui peut, sans changer ni suspendre ces lois, amener un résultat qui n'aurait pas été produit avec leur simple concours. Le surnaturel dont il s'agit ici comprend donc des faits qui arrivent en dehors des lois de la nature, tels que la marche sur l'eau ou ou dans les airs. Ce surnaturel n'est en réalité surnaturel ou miraculeux que dans le mode par lequel il se produit ; il consiste surtout dans la manière dont il se produit et non dans la chose même opérée. Dieu, par exemple, guérit instantanément et sans aucun remède une personne en danger de mort : ce miracle est *outre* la nature, car il aurait pu se faire que la guérison eut été amenée avec le temps et les remèdes. Ainsi, ces miracles sont des faits naturels produits surnaturellement : ils ne sont pas d'un autre genre que les faits de la vie ordinaire ; mais ils en sont spécialement distincts en ce qu'ils nécessitent une énergie créatrice ou du moins une force capable d'agir en dehors et au-delà des lois de la nature. On peut, en effet, considérer le miracle comme un fait naturel extraordinaire, produit par l'intervention immédiate ou médiate de la divinité. De la sorte, le miracle n'est pas contraire aux lois de la nature ; il est d'un ordre différent et supérieur ; il relève d'une loi plus haute.

Possibilité du miracle. — Il est évident que l'effet miraculeux doit être possible en lui-même et dans l'acte qui le produit. Nous démontrons donc que les miracles de la Bible et en particulier ceux qui sont mentionnés dans le livre de Daniel, sont possibles parce qu'ils ne renferment ni répugnance ni contradiction dans leur idée et que, en un mot, ils ne répugnent ni du côté de la matière ni du côté de Dieu. Mais pour bien comprendre cette vérité, il faut détruire quelques idées préconçues sur ce qui est naturellement possible et sur ce qui ne l'est pas. Qu'est-ce donc que l'impossible, et en quel sens un fait quelconque peut-il être *à priori* déclaré tel.

Le possible et l'impossible. — Le possible est ce qui n'implique pas contradiction. Il ne suit pas cependant de là que l'homme puisse faire tout ce qui n'implique pas contradiction ; mais on peut conclure de cette définition qu'il est des choses que des forces supérieures à celles de l'homme peuvent réaliser. Le miracle de la multiplication des pains, par exemple, n'est pas plus impossible en soi que ce miracle fait sous nos yeux dans le champ de blé que l'on moissonne, dans le moulin et dans le four. Aussi ne repousse-t-on pas ce miracle comme simple fait ; on ne le repousse qu'au point de vue de l'acte ; on trouve que c'est un acte impossible parce qu'il paraît supérieur aux forces dont l'agent dispose et que l'on ne veut considérer le miracle que comme le résultat de l'activité de la créature. Il en serait tout autrement si l'on considérait ce fait comme produit par une puissance infinie.

Il faut, d'ailleurs, distinguer l'impossible *absolu* ou *métaphysique* qui embrasse les vérités mathématiques, philosophiques et toutes les lois essentielles et immuables ; et l'impossible *relatif* ou *physique* qui admet des exceptions, des modifications, des suspensions, des contrariétés. Les mathématiques, par exemple, et la métaphysique se rapportent à des vérités nécessaires et absolues, tandis que la physique se compose de lois ou de vérités constantes, il est vrai, mais contingentes. La terre et le soleil pourraient disparaître et les astres se dissiper en poussière ; et dès lors les lois de la gravitation et une foule d'autres lois que constate l'astronomie cesseraient d'exister : ces lois n'ont été données qu'à des forces qui n'ont qu'une durée éphémère, et qui peuvent être remplacées par d'autres forces agissant d'après d'autres lois.

La chimie, la physique, l'histoire naturelle ne connaissent et n'étudient que les lois naturelles actuellement existantes, et ces sciences supposent toujours que ces lois n'ont pas été suspendues. C'est, en effet, ce que nous devons admettre, tant que rien n'indique une intervention extra-naturelle ; mais la croyance à la constance de ces lois ne motive pas l'incroyance à toute espèce de miracle.

Il faut donc se garder de regarder la réalité que l'on connaît comme la seule mesure du possible : nous ne pouvons pas conclure de la réalité connue à la réalité existante et à la réalité possible. L'ignorant et le savant font un paralogisme lorsqu'ils concluent de leur petite science de la nature à l'impossibilité des phénomènes qu'ils n'ont pas constatés. Le vice de l'objection

per impossibile contre les faits miraculeux est précisément ce paralogisme. L'homme n'est pas en droit, en effet, d'affirmer l'impossibilité d'un fait par la simple raison qu'il ne rentre pas dans la sphère des faits qu'il connaît. Ce qu'il prend pour une loi de la nature est souvent renversé d'après une autre loi qu'il a pu ignorer pendant longtemps. Ainsi, une loi de la nature veut que l'homme ne puisse pas s'élever et se promener dans les airs ; il est soumis aux lois qui régissent le monde physique qui l'entoure. Dès lors, la marche d'un homme dans les airs ne saurait être un résultat ayant pour cause unique une action humaine. Il résulte également de la nature de l'homme qu'il ne peut se tenir debout et marcher sur l'eau : une loi du monde physique fait que mon corps enfonce dès que je pose les pieds sur la surface des eaux. Ces impossibilités relatives peuvent cependant disparaître : se promener dans les airs et sur l'eau ne sont pas des faits impossibles, puisqu'un ballon, gonflé d'air chaud ou d'hydrogène, suffit à l'homme pour s'élever, se maintenir et se promener dans l'air, et que, avec un tronc d'arbre ou avec quelques planches, l'homme peut aussi effectuer le phénomène de promenades et de voyages sur l'eau. Ce sont là des faits, non pas contraires, mais supérieurs à certaines lois de la pesanteur et opérés d'après d'autres lois.

Les lois de la nature. — Il ne faut pas se laisser dominer par l'impression d'invariabilité que nous cause la nature fonctionnant d'après les lois que le Créateur lui a imposées. Ces lois sont constantes, mais elles ne sont pas immuables. Les lois physiques ne sont qu'une manifestation temporaire et librement choisie d'une pensée ou d'un ordre de Dieu. L'ordre du monde résulte même d'une série d'infractions que Dieu a établies et qui modifient l'action des diverses forces de la nature. Ainsi, il n'y a pas de lois du monde physique qui ne puisse être regardée comme le renversement d'une loi antérieure. La gravitation est le renversement de la loi de l'inertie ; les lois du règne végétal et du règne animal sont le renversement des lois du règne minéral. Les forces chimiques, par exemple, peuvent constituer, d'après leurs lois, des pierres et des métaux que nous pouvons désorganiser. Ces mêmes forces peuvent être contrariées par les forces vitales et animales qui les soumettent à d'autres combinaisons. On voit à tout propos des lois de la nature neutralisées par d'autres lois. C'est ainsi que le calorique consume le bois et que l'eau éteint le feu. En réalité, ces phénomènes se produisent sans que les lois établies soient renversées ; elles se neutralisent, elles se modifient suivant les circonstances.

Il en est de même au sujet du miracle. Dieu n'a pas besoin, pour le produire de renverser les lois de la nature. Il n'a qu'à neutraliser, à modifier, à suspendre, dans un cas particulier, une de ces lois, d'après une autre loi ou, en d'autres termes, d'après un ordre voulu par lui. C'est ainsi que, lorsque nous soulevons une pierre ou que nous la soutenons en l'air avec un levier, nous ne détruisons pas une loi de la nature, mais nous superposons l'action d'une loi à une autre. Dans le miracle, Dieu superpose, d'une façon analogue, sa force aux forces de la nature. La philosophie démontre suffisamment que la Cause première, infinie et toute-puissante, peut réaliser immédiatement et par elle-même, sans l'intervention des causes secondes, des faits possibles, mais supérieurs aux faits que celles-ci peuvent produire par les forces et d'après les lois que cette cause leur a données.

Il faut donc se garder de prendre à la lettre ce mot équivoque d'Aristote dont on n'a que trop abusé : « Rien n'arrive contrairement à la nature. » A ce compte, il faudrait supprimer toute la nature, car tout s'y produit contrairement à quelque nature. D'ailleurs, il s'agit, dans cet apophthegme, de la nature telle que la concevait Aristote. Il croyait, par exemple, que les astres étaient inaltérables de leur nature, et c'est d'après ce principe que les savants niaient encore, au siècle dernier, la possibilité de la chute des aérolites. Les savants haussaient les épaules quand ils entendaient dire que des villageois avaient aperçu des pierres qui tombaient du ciel. On a disserté à perte de vue sur ces uranolithes. Aujourd'hui, il n'y a plus de doute : on a vu des averses météoriques ; on ne doute pas de l'apparition dans notre atmosphère de bolides enflammés qui sont tombés sur le sol après avoir laissé sur leur passage un long sillage de fumée vaporeuse ; la paléontologie générale a même découvert, dans des météorites, des fers travaillés. C'est également en raisonnant conformément au principe d'Aristote, qu'un roi de Siam n'admettait pas que, dans certains pays et à certaines époques, l'eau pût passer de l'état liquide à l'état solide. Se fondant sur la connaissance qu'il avait de la nature, le monarque asiatique ne voyait, dans le récit qu'on lui faisait de cette métamorphose, qu'une imposture et une impossibilité. C'était aussi par un raisonnement analogue que de prétendus critiques ont nié que Dieu, à l'époque de Moïse, ait pu produire une pluie de grenouilles. Cependant, des phénomènes de ce genre ont été constatés en divers lieux de façon à ne laisser aucun doute à ce su-

jet. Naguère (mai 1886) une longue pluie de crapauds eut lieu pendant un orage, sur le territoire de Bel-Abbès (Algérie) ; la route et les champs furent littéralement couverts par des animaux de cette espèce.

L'impossible vaincu par les moyens naturels. — Les rationalistes ont donc eu tort de poser, comme un « principe de critique historique, » qu'un récit surnaturel ne peut être admis, vu qu'il implique une impossibilité. Ils ont, d'une façon par trop expéditive, déclaré que tout ce qui dépasse les données de l'expérience et des sciences, tout ce qui ne serait pas d'accord avec elles est inadmissible. A ce compte, on aurait dû, dans tous les temps, nier et repousser les faits découverts, en disant qu'ils ne s'accordent pas avec la science de l'époque. D'après ce principe, l'homme eût été tenu de nier la possibilité de transmettre la pensée et la parole, à travers l'espace, au-delà de la portée naturelle de la voix humaine, et nier ainsi la possibilité du télégraphe et du téléphone. Les effets produits par ces instruments pouvaient passer pour des phénomènes contradictoires avec l'ordre général qui régit le monde. Ils ne sont pas *naturels* à l'homme ; ils peuvent passer, à un point de vue, comme *extranaturels* ou surnaturels. Mais ils sont naturels en ce sens qu'ils se produisent d'après d'autres lois de la nature.

Néanmoins, si Daniel avait dit qu'il avait causé, pendant un quart d'heure avec un homme situé à 150 ou 200 kilomètres de distance, les savants endoctrinés par les critiques dits libéraux auraient affirmé qu'il n'était pas possible à un homme de faire ainsi voler sa pensée et sa voix : ces savants excessivement bornés, auraient crié à l'impossible, et ils auraient jugé téméraire et absurde l'entreprise qui aurait eu pour but de réaliser ces merveilles. Et pourtant — vu qu'il y a eu des savants moins encroutés et moins portés à limiter le champ des choses possibles — nous vivons au milieu de fils innombrables qui transmettent incessamment des pensées, des voix, des ordres, des nouvelles à tous les coins du globe. Cet entre-croisement de pensées, de voix, cette annihilation de l'espace et du temps pouvaient être regardés comme impossibles; et cependant, ils nous semblent aujourd'hui les choses du monde les plus ordinaires. On s'est habitué à ce miracle qui se multiplie à l'infini. Grâce à une simple lame de fer ou à un cornet qui reçoit les vibrations aériennes compliquées produites par la parole et qui les confie à un fil métallique et à un courant électrique, ces vibrations reproduites à des milliers de lieues de là par une autre plaque de fer, se font

entendre à l'oreille sous la forme du langage articulé. La science a réalisé ce que les savants eux-mêmes regardaient comme impossible; et la philosophie nous dit, de son côté, que, sans recourir à l'étincelle électrique qui anime le télégraphe et le téléphone, Dieu peut communiquer à un homme la faculté de transmettre sa pensée et sa parole à une distance de plusieurs kilomètres, de Paris à Pékin, par exemple.

Les savants ne se sont pas, du reste, montrés toujours assez clairvoyants pour que nous les prenions aveuglément pour juges de ce qui est possible ou impossible. Dans les premières années de ce siècle, ils ne voulaient pas croire à l'application de la vapeur sur terre et sur eau; et ce n'est pas sans peines que des hommes patients, avec toute la ténacité du génie, ont fini par avoir raison de l'entêtement et de la routine de la science de leur temps. Les adversaires ne se doutaient pas que les chemins de fer et la navigation à vapeur prendraient place parmi les « impossibilités » réalisées. La science donc devrait avoir souci de maintenir avec soin son indépendance en face d'elle-même et de ses propres découvertes : elle ne devrait pas oublier que beaucoup de ses arrêts sont soumis à une perpétuelle révision.

Ces observations s'appliquent en particulier aux savants qui ont longtemps rejeté les phénomènes somnambuliques, soit parce qu'ils les croyaient impossibles, soit parce qu'ils leur apparaissaient comme inexpliquables. Ils regardaient dès lors toute tentative de vérification comme nécessairement illusoire et du temps perdu. Cette fin de non-recevoir détruisait d'un seul coup tout l'édifice des magnétiseurs. Mais les prodigieuses applications de l'électricité, les manifestations de ce que l'on appelle magnétisme animal, renversent aujourd'hui beauconp de théories admises jusqu'ici et abattent singulièrement l'orgueil de ces savants qui croient tout savoir et qui nient, *à priori*, tout ce qu'ils ne sont pas en état d'expliquer. Beaucoup de médecins regardaient les stigmatisations comme des supercheries; et il est pourtant avéré aujourd'hui que, dans certaines conditions, l'action de l'imagination suffit pour déterminer des plaies à la surface du corps chez des individus classés dans la catégorie des hystériques. Comment nier, dès lors, la possibilité des stigmates des plaies de Notre-Seigneur imprimés sur le corps de saint François d'Assise? On aura la ressource de dire que ces faits se sont opérés naturellement. Mais les circonstances dans lesquelles ils se sont produits suffisent pour prouver qu'ils ont eu lieu sûr naturellement ou par une action surnaturelle et divine. Que

les savants soient donc plus circonspects et qu'ils se hâtent moins de crier à l'impossible, à l'incroyable. En résumé, on doit reconnaître qu'un fait est possible, s'il se produit et dès lors, la première chose à faire est de s'assurer de son existence. Sans doute, il n'est pas toujours facile de vérifier des phénomènes qui, précisément parce qu'ils sont *singuliers*, ne sont pas habituels. Mais on aurait tort de nier, *à priori*, la possibilité de ces phénomènes, par la seule raison qu'ils sont invraisemblables ou surnaturels,

Les forces inconnues de la nature. — Les rationalistes auraient pu comprendre aussi que beaucoup de lois actuelles et possibles de la nature échappent à notre connaissance et que nous ignorons même jusqu'où peut aller l'énergie de certaines causes ou forces que nous connaissons. La puissance de quelques-unes de ces forces ne s'est révélée que de nos jours aux yeux étonnés dès savants. Ainsi, en présence des faits miraculeux racontés dans la Bible, il ne suffit pas de dire : « Peuh ! » en ajoutant que ces phénomènes n'ont pas une explication scientifique et que, dès lors, ils sont impossibles et incroyables. On sait qu'il y a des inconnus et des mystères dans toutes les sciences. Toutefois, quoique toutes les lois naturelles et toute leur virtualité ne nous soient pas connues, nous voyons très bien, par la façon dont ils sont produits, que les miracles bibliques ne peuvent être regardés comme des effets dus à des causes physiques ou psychiques inconnues ; de sorte que nous nous voyons tenus, pour les expliquer, de remonter jusqu'à la Cause première et de regarder ces faits extraordinaires comme le résultatde l'action de Dieu. Nous lisons, par exemple, dans les Evangiles, que Jésus calma d'un mot les flots irrités. On croit aujourd'hui à l'action de l'huile sur les vagues ; on ditque deux kilogrammes de cette substance grasse suffisent pour calmer la mer en quelques instants, et que l'effet de cette petite quantité d'huile se fait sentir dans un espace de 300 mètres carrés environ. Nul n'oserait, cependant, en présence de ce phénomène naturel, dire que le miracle opéré par Jésus-Christ n'est pas un fait opéré par une force surnaturelle et divine.

L'homme primitif et les Anges. — La sainte Ecriture nous enseigne que l'homme n'est pas dans son état normal. Les facultés intellectuelles et morales de l'homme vrai, de l'homme tel que Dieu l'a créé, ont été amoindries et son organisme a été modifié. Il arriva à l'homme déchu une sorte de dégénérescence. C'est ainsi qu'il arrive souvent que l'alcoolique se détériore et

se crée, par ses vices, une seconde et irréparable nature. Nul n'a du reste prouvé que l'état actuel de l'homme soit son état primitif et normal ; et tout concourt, au contraire, à établir que l'homme n'est plus tel que Dieu l'a voulu dans sa pensée créatrice. Aussi pouvons-nous admettre, avec nos saints Livres, que l'homme a non seulement perdu sa domination sur les éléments extérieurs, mais qu'il perdit certaines facultés, certaines ressources, à moitié physiques, à moitié psychiques, ordinairement latentes aujourd'hui, dans la constitution humaine. Il semble, en effet, qu'on retrouve dans certaines personnes des restes de quelques pouvoirs originaires de notre nature primitive. La période scientifique dans laquelle nous venons d'entrer a pu ainsi élargir le champ du merveilleux. Nous voyons aujourd'hui, par exemple, les phénomènes nerveux de la suggestion reproduire tout ce qui a été vu en ce genre dans l'antiquité et dans le moyen-âge. Seulement, dans l'homme primitif, ces phénomènes étaient dans une entière dépendance à l'égard de l'esprit. Nous ne savons si William Crookes, qui a découvert le thallium, inventé des appareils d'optique et constaté un état nouveau de la matière, l'état radiant, n'a pas été victime de quelque illusion, lorsqu'il déclare avoir vu Home se soulever de terre sans point d'appui, par le subit allègement de son corps (*Nouvelles expériences de la force psychique*). Mais en tout cas, il ne nous paraît pas impossible qu'il y ait des hommes capables d'actions supérieures à celles qui sont communes aux autres hommes. Quoi qu'il en soit de cette force psychique, il est facile, du reste, de voir que les miracles bibliques ne sont pas l'œuvre d'agents humains. On n'expliquerait pas, par exemple, l'hypnotisation des lions dans la fosse babylonienne, en disant que Daniel était doué, dans des proportions anormales, de certaines facultés mal définies qui existent à l'état latent chez tous les hommes. Il deviendrait nécessaire d'admettre que cette force psychique aurait été développée surnaturellement.

Les miracles de la science et les miracles divins. — On a dit que, du cabinet des érudits et du laboratoire des savants, l'esprit moderne s'infiltre dans les dogmes et les détruit ; que l'esprit scientifique se permet des irruptions terribles et dévastatrices dans le domaine du surnaturel et des traditions chrétiennes. Mais ce n'est ni le libre examen ni l'esprit critique qui nous effraient : la science sera toujours la bien venue dans le domaine de la théologie. Nous ne blâmons et nous ne repoussons que l'incompétence, l'ignorance de ceux qui s'érigent en juges

et qui donnent les noms d'*examen* et de *critique* à ce qui n'en est qu'une parodie. La science dégagée des chimères du rationalisme peut continuer à marcher de son allure gigantesque ; nous ne craignons aucune de ses révélations. Que les prétendus libres penseurs disent tant qu'ils voudront que la science a chassé le miracle de tous les domaines de nos connaissances ; nous savons qu'ils ne font que battre l'eau et agiter des bâtons flottants. Loin d'être l'ennemi du miracle, l'esprit scientifique qui a pris de nos jours un si magnifique essor, nous sert à expliquer, sous certains rapports, les miracles de la Bible.

Afin de rendre notre pensée bien compréhensible, donnons un exemple. Nous lisons dans les Evangiles les récits de miracles qui ont pour objet des possédés du démon, des démoniaques, des énergumènes. De nombreux savants niaient ces faits ouvertement ou à mots couverts. Les sceptiques murmuraient : fables imaginées pour donner un air de merveilleux et de surnaturel aux actions de Jésus-Christ. Aujourd'hui des médecins constatent des faits analognes ou les mêmes faits chez des personnes soignées dans les hôpitaux. On a trouvé que les représentations des démoniaques convulsionnaires offrent les accidents de la névrose hystérique. André del Sarte, le Dominicain, Rubens ont peint leurs démoniaques d'après une observation fidèle et rigoureuse de la nature : ils ont reproduit les traits de quelques hystériques. Les savants admettent donc aujourd'hui que les faits décrits dans les Evangiles sont de la pure réalité scientifique. Ils considèrent donc les possessions démoniaques comme une maladie. La « grande névrose hystérique » est, disent ces savants, une maladie fort ancienne. C'est très vrai, mais ils se trompent et ils concluent en dehors de leur science, lorsqu'ils prétendent que la cause de la maladie des anciens démoniaques convulsionnaires de l'Evangile est la même que la cause de la maladie des hystéro-épileptiques d'aujourd'hui. L'iconographie de la possession peut ressembler à l'iconographie de l'hystérie, sans que l'identité des phénomènes extérieurs provienne d'une même cause interne. En d'autres termes, rien dans ce qu'on a découvert, n'empêche que cette maladie ne soit due à une perversion de l'âme provenant de la présence d'un démon, cause initiale et concomittante de la maladie et des agissements du malade. Et l'on s'explique que Jésus ait guéri les possédés en chassant les démons et en éloignant ainsi la cause de la maladie.

Les médecins qui prétendent expliquer les possessions du

démon par ces maladies, sont bien loin de remonter aux causes qui les produisent. En fait d'explications, ils nous donnent des mots : névrosisme, magnétisme animal, hypnotisme; et, si l'on veut remonter plus haut, ils nous parlent de la transmission héréditaire, de la fatalité de l'atavisme. En fin de compte, on nous donne des mots qui n'expliquent rien, car si la maladie vient des ancêtres, il faudrait expliquer comment elle s'est développée chez eux. Les médecins qui prétendent que toutes ces choses sont aujourd'hui rationnellement expliquées, se bornent à dire qu'elles sont des manifestations d'une sorte de maladie morale. Ils s'imaginent qu'ils ont banni toute force occulte et inconnue; et ils se bornent à remplacer le mot *magnétisme* par le mot *hypnotisme*. Mais il est facile de voir que, chassée par la porte, la force inconnue est rentrée par la fenêtre; et une réaction s'est accentuée contre la doctrine académique classique. Les médecins se trouvent divisés en deux camps au sujet des phénomènes du magnétisme animal. Les uns, les Braidistes, partisans de Braid, disent que tout est subjectif et ils nient, qu'une force quelconque ait pour point de départ le corps d'une personne pour agir sur le corps d'une autre personne. Ce système est renversé par le fait même de la suggestion hypnotique. Les autres qui se nomment mesméristes, fluidistes ou ondulationistes, admettent qu'il existe, dans le corps humain, une force capable de dépasser ses limites et d'influencer d'autres êtres. On donne aujourdhui à cette force le nom de « force neurique » ou de « force nerveuse » qui existerait à l'état dynamique. Quoiqu'il en soit, il est prouvé qu'il y a dans l'homme, des forces agissant à distance, et que les savants n'expliquent pas en disant que les effets surprenants qu'elles produisent sur des sujets anormaux sont des états qui tiennent aux phénomènes « les plus mystérieux de la vie nerveuse. » Le *naturel* présente, en effet, des mystères aussi bien que le *surnaturel*, avec cette énorme différence en plus qu'il est obligé d'admettre des effets sans une cause efficiente qui les explique. Il est facile de supposer *à priori* que tous les démoniaques étaient de simples « hystéro-épileptiques; » on peut dire que, dans les récits de l'antiquité, relatifs aux possédés, il n'y a plus de phénomènes inexplicables, rien que des hystériques. Mais, au fond, on n'est pas en droit de prétendre que le nom d'hystérie donné à une maladie donne « une explication scientifique absolument rigoureuse des phénomènes auxquels nos ancêtres prêtaient une cause surnaturelle. » Les savants n'ont, en effet, jamais prouvé

que des esprits supérieurs à l'homme, des démons n'ont pas été la cause initiale de certaines maladies psychologiques ou physiques.

Mais nous pouvons aller plus loin et montrer que, en publiant les résultats de leurs expériences, les médecins nous ont, sans s'en douter, donné, dans les faits constatés par la suggestion hypnotique, un moyen de justifier, aux yeux des savants, la vérité des possessions démoniaques, de sorte que la thèse biblique relative à ces possessions reçoit, grâce à eux, une éclatante confirmation. Par des expériences qui offrent des faits aussi pleins d'imprévu que d'intérêt, ils ont prouvé qu'une personne peut se trouver, par suite d'un sommeil hypnotique, sous la domination tyrannique d'un homme dont la volonté s'impose à elle et auquel elle obéit inconsciemment, mais strictement. Les expériences faites à la Salpétrière et ailleurs ont mis en évidence des faits prodigieux : elles montrent que, sous une influence prépondérante, certaines organisations se trouvent soumises et obéissent à la volonté de celui qui a su s'emparer d'elles. Or, d'un autre côté, les savants n'ont jamais montré qu'il n'existe pas, en dehors de l'humanité, des forces capables de produire des effets analogues. Ils n'ont rien de sérieux à objecter à la doctrine catholique qui nous apprend que, dans certains cas, des êtres d'une nature plus élevé que la nôtre, ont opéré sur certains hommes des phénomènes analogues à ceux de la suggestion : nous comprenons ainsi, en un mot, qu'il s'est trouvé des individus dont des êtres supérieurs à l'homme, des démons, de mauvais esprits s'étaient emparés et qu'ils conduisaient à leur gré comme des instruments passifs. L'Evangile a donc pu attribuer justement à une intervention démoniaque certaines maladies que le divin Maître guérissait. Ces maladies avaient, il est vrai leur siège dans le cerveau, dans le système nerveux ; mais la cause morbifique était très souvent une cause psychologique et démoniaque ; ces maladies, en un mot, avaient un caractère surnaturel. On conçoit, dès lors, que les conjurations et les exorcismes de l'Homme-Dieu et des disciples auxquels il communiquait quelque chose de sa puissance divine ait été le vrai remède, le moyen le plus efficace contre la possession démoniaque : *sublata causa, tollitur effectus*. Nul n'ignore que certaines maladies peuvent être guéries par une impression produite sur la nature psychique. Mais dans les cas dont il s'agit, dans les maladies dues à l'influence des démons, il ne fallait rien moins que des miracles, car la simple parole humaine n'aurait pas

permis au Sauveur d'amener, dans des cas aussi graves, un résultat aussi extraordinaire. Les témoins de ces merveilles avaient donc raison de crier au surnaturel.

La croyance à l'action du diable et à son ingérence dans les actions humaines, peut paraître arriérée, démodée ; c'est encore un de ces dogmes que des « esprits forts » comptent au nombre de celles qui se sont effondrées. Mais ces dogmes ont la vie dure et nous ne serons jamais empêchés de les admettre par les affirmations ou les négations saugrenues du rationalisme. Nous avons de l'univers une conception plus large que celle des prétendus libres penseurs. Nous comprenons à merveille que l'homme est le centre d'un monde où il se trouve en communication avec les êtres qui constituent l'échelle animale et avec des hiérarchies de purs esprits. La doctrine des possessions démoniaques, enseignée dans le Nouveau Testament, est une vérité que nous croyons et que nous comprenons parfaitement. Il n'y a pas un argument dans toute la littérature rationaliste qui prouve que l'homme n'est pas sujet à une double intervention divine et diabolique; il n'y a aucune raison qui nous empêche d'affirmer l'action du diable dans certaines maladies. Les médecins pourront nous parler tant qu'ils voudront des causes secondes, nous montrer des cas qui n'offrent que des affections nerveuses; indiquer une cause subjective naturelle : ils ne prouveront jamais que la cause de ces maladies n'a pas pu, dans certains cas, être objective et surnaturelle.

Les savants ne peuvent donc, sans excéder leur droit, repousser l'explication que nous donnons des faits évangéliques. C'est en vain qu'ils chercheraient une explication plus plausible. Ils ne pénètrent même pas jusqu'à la cause première des faits spéciaux qu'ils constatent, et l'étiologie de l'hystérie laisse toujours la porte ouverte au surnaturel, à une suggestion possible du malin esprit. Que les médecins abusent donc à leur aise de la médecine, de la physiologie et de la tératologie ; laissons leur cultiver l'hystérie et bêcher l'hypnotisme. Quoi qu'ils fassent, ils ne peuvent affirmer scientifiquement que, dans quelques cas, il n'y a pas une cause diabolique ; ils ne peuvent nier la possibilité d'une action occulte surhumaine qui a été plus fréquente dans l'antiquité, sous le règne de l'idolâtrie, à des époques où Satan était plus particulièrement le prince de ce monde.

La science des médecins ne remonte pas toujours jusqu'aux causes initiales et c'est surtout dans les maladies dont nous parlons qu'ils doivent confesser leur ignorance de ces causes.

En affirmant qu'il n'y a jamais eu de cause surnaturelle de ces maladies, ils parlent au hasard, comme des aveugles qui parlent des couleurs. Le médecin comme médecin ne peut rien affirmer sur la cause initiale de ces maladies, il n'atteint que des causes intermédiaires : il constate des effets, et c'est le cas de lui rappeler le mot d'un ancien : *Ne sutor ultra crepidam.* En général ces savants qui sont obligés de se restreindre dans leur spécialité ont, en effet, le tort de raisonner d'après une induction qui n'est pas suffisamment motivée et de ramener à des proportions naturelles les phénomènes du temps passé, où l'action des mauvais génies, se mettant de la partie provoquait des choses stupéfiantes, qui ont pu d'ailleurs se produire aussi, chez certains individus, à la suite de causes purement naturelles. Même aujourd'hui, il n'est pas prouvé qu'il n'y a pas des possédés du démon parmi les malades de la Salpétrière, parmi des malades dont la possession se confond aux yeux du médecin avec l'hystéro-épilepsie. Quoiqu'il en soit, aucun des savants qui les traitent n'a le droit de conclure, à cause des analogies extérieures, que les passages de la Bible où il est question des possessions démoniaques doivent être dépouillés de tout caractère miraculeux. C'est à tort qu'on s'imagine que tous les faits surnaturels des démoniaques de nos saints Livres s'expliquent par la physiologie du système nerveux. On ne devrait pas oublier que la pathologie n'exclut pas la démonologie.

Les rationalistes ne peuvent donc tirer des faits observés par les mécecins, un argument en faveur de leur système, et nous y trouvons, au contraire, des armes contre lui. Nous verrons plus loin que l'hypnotisme nous servira à expliquer un fait miraculeux rapporté par Daniel. En résumé les miracles ou les merveilles de la science moderne favorisent la croyance aux miracles divins. Il est ainsi démontré que les deux ordres de faits, naturels et surnaturels, ne s'excluent pas mutuellement.

Le miracle ne saurait donc être repoussé comme simple fait. On ne peut pas non plus le repousser comme supérieur aux forces dont l'agent dispose. Car le fait miraculeux n'est pas le résultat de la seule activité de l'homme : il implique une espèce de suggestion de la volonté divine et de son opération créatrice.

Dieu peut faire des miracles. — Prétendre que Dieu ne pourrait modifier, dans certains cas, l'action des créatures, c'est si contraire à la raison qu'une pareille fantaisie ne mériterait aucune discussion. Opposer une fin de non-recevoir à tous les miracles, sous prétexte que Dieu ne peut ou ne doit en faire

aucun, c'est une proposition qui implique la négation de Dieu, parce qu'elle détruit la notion de la toute-puissance divine. Jean-Jacques lui-même ne pouvant résister à l'évidence n'hésitait pas à voir une folie dans cette négation du miracle et il s'écriait : « Dieu peut-il faire des miracles, c'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies ? Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde : ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir; il faudrait l'enfermer » (troisième lettre de la Montagne).

La croyance à la possibilité du miracle est, en effet, un corollaire à la croyance en un Dieu personnel et libre. Aussi le parti pris anti-chrétien entraîne-t-il logiquement le rationalisme à des excès que la philosophie elle-même condamne. Afin de ne pas admettre de miracles, les sophistes se sont vus dans la nécessité de nier l'existence de Dieu. Aussi ont-ils accepté aveuglément et avec un enthousiasme, qui ferait rire en une autre matière, les doctrines les plus absurdes : c'est avec un plaisir extrême qu'ils se sont embrouillés dans les psychologies de Locke et de Condillac (nominalisme, positivisme) de Kant (subjectivisme, conceptualisme, intellectualisme) et de Hegel (réalisme panthéistique). Méconnaissant, dès lors, la nature de l'idée objective, de l'intelligible, ils n'ont fait de l'Idée-Dieu, de l'Intelligible-Dieu qu'un mot (un axiome éternel qui se prononce au plus haut de l'éther); une forme de moi ou, comme ils disent, la catégorie (subjective) de l'idéal; ou un dieu-nature qui ne se distingue ni de l'univers ni de l'homme dans lequel il se réalise complètement. Ils posent en principe que l'homme est emprisonné dans les bornes des sens et dans les formes de son intelligence, et parce qu'ils n'ont pas compris qu'il y a en nous, en dehors du sens intime et de l'imagination, une faculté intellectuelle pure qui est le sens même de l'Infini, ils suppriment les notions de cause, de force, de but, etc.; d'après eux, il n'y a plus de causes, mais seulement des successions de faits; plus de forces mais seulement des mouvements. Aussi ont ils été heureux d'admettre les rêveries du transformisme qui exclut Dieu de la nature et l'agnosticisme qui repousse et qui enlève à l'homme une connaissance quelconque de Dieu. Mais nous avons démontré ailleurs (*Origines de la terre et de l'homme*, et dans notre *Cours de philosophie*) que ces théories chimériques n'ont pas ébranlé les piliers immuables sur lesquels repose l'édifice rationnel de la théodicée. Nous avons mis à nu l'erreur de nos adversaires et mis en lumière la supériorité et la vérité

des solutions psychologiques et métaphysiques de la philosophie cientifique. Nous avons prouvé qu'il n'est pas besoin de faire des trouées dans le firmament pour entrevoir l'Infini, l'Eternel; nous avons montré que ce souverain Etre est en nous, quoique transcendant et distinct de nous; et que l'intelligence humaine perçoit dans toutes ses pensées un rayon de cette divine Essence. Il ne nous a pas été non plus difficile d'établir que cet Etre infini a créé le monde et l'homme; et qu'il a pu déterminer librement les lois qui président à leur gouvernement et à leur vie. Nous savons, d'un autre côté, que les lois physiques sont sujettes à être suspendues ou modifiées (p. 509). La science positive de la nature renverse ainsi elle-même, d'un autre côté, les sophismes que les rationalistes ont acceptés pour étayer leur argumentation. Ils sont contraints de plier les genoux et d'adorer le Dieu vivant, personnel, créateur, toujours distinct de son œuvre et toujours libre d'intervenir dans les lois qu'il a lui-même librement établies.

Inanité des objections des rationalistes contre les miracles. — Lorsqu'on se demande comment les criticistes motivent leur refus d'admettre les miracles de la Bible, on voit qu'ils ne le motivent pas du tout : ils se contentent de divagations qui brillent par l'absence de tout motif. Ils mettent bien sans doute en avant quelques prétextes, si peu sérieux du reste, qu'on voit très aisément que ces négateurs de miracles ne motivent leur négation que par leur prévention contre le surnaturel.

Quelques rationalistes disent donc qu'ils voudraient voir des miracles se produire à tout moment et à leur gré : ils ne refuseraient pas non plus la faculté d'en produire eux-mêmes à volonté. Ils exigent ainsi des choses inconciliables avec l'idée du miracle, et ils sont aussi absurdes que le mathématicien qui voudrait que tous les carrés fussent des cercles. Il est, en effet, de l'essence du miracle de ne dépendre que de la volonté libre de Dieu. Ce souverain Maître de toutes choses les produit quand il le juge bon, c'est-à-dire lorsqu'il veut, par des signes extraordinaires, fixer l'attention des hommes et les diriger vers le but qu'il a en vue. Il suit évidemment de cette notion du miracle qu'il est au-dessus de notre pouvoir de les reproduire pour les étudier. Mais il n'est pas un savant digne de ce nom qui osât révoquer en doute l'existence des chutes d'aérolithes, des apparitions d'aurores boréales, des tremblements de terre et de mille autres faits qui composent l'objet des sciences, par cette raison qu'il n'a jamais vu de phénomènes de ce genre et qu'ils ne sont pas sous ses ordres. D'ailleurs, beaucoup de ceux qui voudraient

faire des expériences sur les miracles n'en continueraient pas moins de s'écrier : Point de miracles ! Ils ont leur système et ils n'en démordraient pas. Nous voyons aujourd'hui même des savants nier et contester les expériences et les découvertes si évidentes de Pasteur. Il s'en trouverait aussi qui, si on leur annonçait qu'il y a un miracle à Paris, ne voudraient pas le voir. On n'ignore pas le trait du phrénologiste Gall, dont Flourens avait détruit la théorie. Flourens l'invita à voir ses expériences, espérant qu'il l'amènerait ainsi à abjurer la phrénologie ; mais Gall s'y refusa, « parce que, dit Flourens, décidé à écrire contre ces expériences, quelles qu'elles fussent, il lui était infiniment plus commode de ne pas les avoir vues. »

D'autres adversaires du surnaturel prétendent que les miracles sont difficiles à constater. Il n'est cependant pas plus difficile de constater la conservation des trois Hébreux dans la fournaise et de Daniel dans la fosse aux lions que de constater le supplice d'un condamné à mort, par exemple, ou tout autre fait. Nabuchodonosor et Darius le Mède, avec leurs officiers, pouvaient aisément se rendre compte des événements extraordinaires et très surprenants qui se passaient devant eux. Ils y virent aussi le doigt du vrai Dieu et ils ne se trompèrent ni à l'égard des faits ni au sujet de leur cause surnaturelle. Le caractère surnaturel de ces faits ne pouvait pas empêcher les assistants de les voir de leurs yeux et d'en rendre témoignage.

Enfin, d'autres rationalistes disent que le miracle répugne à la raison, parce que Dieu qui a établi les lois de la nature ne peut se plaire à les renverser : le Dieu qui, sans motifs appréciables, viendrait détruire son œuvre et enfreindre des lois qu'il a lui-même établies, ce Dieu cesserait d'être le Tout-Sage, le grand Dieu dont la nature proclame la sagesse infinie. Cette objection part d'un faux supposé. Dans le miracle, en effet, Dieu intervient, non par caprice, ce qui serait indigne de lui, mais par une volonté d'amour, dans un but d'amour, pour le relèvement et le salut des créatures intelligentes, qui ont mésusé de leur liberté et qu'il appelle à sa sainte et bienheureuse communion. Le miracle ne suppose pas que l'œuvre de Dieu est imparfaite, mais seulement qu'elle a été créée telle que le souverain Arbitre de toutes choses pût se manifester dans le monde par des phénomènes différents des phénomènes ordinaires. Celui qui gouverne le monde peut très bien s'être réservé d'intervenir lorsqu'il avait des desseins spéciaux qui ne peuvent être accomplis et menés à bonne fin

autrement que par des miracles. Il n'est pas raisonnable, en un mot, de refuser à Dieu le pouvoir de frapper dans la création des coups d'autorité par lesquels il fait de temps en temps mieux sentir sa présence. Loin d'être arbitraire, l'intervention de Dieu dans le monde, pour révéler le culte qu'il veut que l'homme lui rende, pour maintenir la religion qu'il a établie, pour sauver les pécheurs, est un acte bien convenable et bien digne de Celui qui nous a créés par amour. Elle implique, au coutraire, une absurdité et un blasphème, la doctrine rationaliste qui suppose que Dieu est soumis à une fatalité inévitable et que l'Auteur des lois de la nature ne pourrait pas les suspendre d'après les desseins de sa providence, et acheminer les choses où bon lui semble, vu surtout que par les miracles l'ordre général de la nature n'est nullement troublé.

Le miracle n'est donc ni une impossibilité ni un démenti infligé à la nature, à l'ordre du monde : le miracle est un fait divinement réalisé, ayant sa place au milieu de la chaîne des révélations qui se rattache au dessein éternel de la rédemption.

Les miracles du livre de Daniel. — Après la démonstration générale de la possibilité des miracles, il est temps d'aborder les faits spéciaux qui nous sont présentés comme ayant eu lieu pendant la Captivité. Ces miracles ne sont pas des faits *contraires* à la nature, mais des faits en *dehors* et *au-dessus* de la nature ; ils ne constituent pas une contradiction flagrante à des lois immuables, ils constituent seulement une *exception* à des *lois physiques*. Ces miracles sont de ceux qui s'expliquent le mieux à l'aide des faits naturels ou des faits extraordinaires réalisés par l'industrie et les découvertes de l'homme.

Daniel dans la fosse aux lions et les phénomènes de l'hypnotisme. — Dans les chapitres V *bis* (XIV) et VI, Daniel raconte comment il fut préservé de la morsure des lions. On pourrait dire que le naturel féroce des lions fut changé, qu'il y a eu une *suspension* des lois de la nature, une *dérogation* aux lois de l'animalité. Quoi qu'il en soit, nous nous voyons en présence de quelque chose de possible. La force de Dieu a pu agir dans Daniel ; ce prophète a pu être relevé momentanément de l'état d'infériorité dans lequel se trouve actuellement la nature humaine. Dieu a pu restituer à Daniel quelques-uns des privilèges possédés par le premier homme, en donnant à ses yeux une puissance fascinatrice et une influence surnaturelles. Une flamme étrange aurait brillé dans ses yeux et sa figure aurait eu une expression de volonté impérieuse qui eût commandé le res-

pect; de sorte que les bêtes féroces, domptées et dociles, obéirent à la voix et aux ordres du prophète. Les lions tremblaient sous le regard de Daniel comme la perdrix sous l'œil magnétique du chien qui la tient en arrêt ou comme l'oiseau fasciné par le regard du serpent. On ne conteste pas la réalité de la fascination qu'exercent les serpents et d'autres animaux, et on a supposé qu'ils disposent d'un fluide au moyen duquel ils stupéfient leur proie éloignée. La pensée d'un fluide s'est présentée à l'esprit de quelques savants parce qu'on admet en physique qu'il ne peut y avoir action d'un corps sur un autre sans un contact immédiat ou médiat. Mais en admettant, dans quelques animaux et dans l'homme, un fluide fascinateur analogue à celui qui existe chez les torpilles, on ne serait pas dispensé d'admettre aussi une cause interne qui le met en action.

C'est ainsi, par exemple, que s'expliquerait la puissance magnétique du regard que l'on a constatée chez certains hommes et qui est considérée comme un moyen employé par les dompteurs pour se préserver des fauves. Sans nous arrêter à ce qu'on a dit des Ménades qui jouaient avec des tigres et des panthères, nous pensons toutefois qu'on ne peut nier qu'il existe des moyens d'exercer une certaine fascination sur les animaux. On a parlé de l'usage de certaines substances dont l'odeur pénétrante suffisait pour détourner des animaux carnassiers. Il paraît qu'un secret de ce genre motivait la sécurité des jongleurs que l'on voyait, dit Tertullien (*Apolog.*, ch. XVI), exposer en public des bêtes féroces dont ils défiaient et évitaient les morsures. D'autres hommes ont possédé un talent particulier pour braver impunément les serpents dangereux et les réduire à l'impuissance. Les Marses possédaient, dit-on, un secret pour charmer ainsi les serpents. En Egypte et en Ethiopie, on trouve des hommes qui savent frapper d'un engourdissement douloureux les serpents qu'ils tiennent dans leurs mains. On a pu croire que c'est sans doute d'après une recette analogue que les Psylles réduisaient ces animaux à l'impuissance de nuire.

Mais sans rechercher si certains animaux sont vivement affectés par des émanations odorantes qui les engourdissent, il nous suffira, pour montrer la possibilité de la préservation de Daniel dans la fosse aux lions, de supposer que ces animaux furent hypnotisés. Les miracles rapportés par Daniel (ch. V *bis* et VI) peuvent, en effet, être étudiés à la lueur des plus récents travaux sur l'hynotisme et sur les états similaires. On connaît des agents qui, comme le chloroforme, peuvent provoquer l'anesthé-

sie ou l'insensibilité partielle ou presque totale, des individus soumis à leur action. Un savant vient d'indiquer le phénil-méthyl-acétone comme déterminant plus aisément un sommeil profond et comme ayant des propriétés hypnotiques supérieures à celles du chloral et de la paraldéhyde. Nous avons là un moyen d'expliquer le miracle de Daniel. Il suffit d'admettre qu'il provoqua un sommeil magnétique ou artificiel, une espèce de fascination ou de charme connue aujourd'hui sous le nom d'hypnotisme. Le phénomène de la fosse aux lions se rattacherait ainsi, par des liens plus ou moins étroits, à d'autres phénomènes dont la réalité n'est plus contestée.

Seulement il faut reconnaître que cette anesthésie, ce sommeil profond fut produit sans que le chloroforme, l'acéto-phénone ou tout autre agent se soient faits les auxiliaires de l'opérateur. Le miracle fut produit par une volonté spéciale de Dieu. Le prophète ne s'explique pas sur les moyens que le souverain Etre employa pour produire, dans les lions, un état léthargique, ou du moins pour les réduire à l'impuissance de nuire. Daniel se contente de nous apprendre que « Dieu envoya son ange qui ferma la gueule des lions » (ch. VI, 22). C'est une façon de dire que le miracle fut produit sans l'intervention des causes secondes qui amènent d'ordinaire un pareil résultat. Les rationalistes n'ont, du reste, aucune raison sérieuse de douter de la possibilité ou de la réalité de ce miracle. Que sont-ils donc ces hommes qui oseraient dire que Dieu ne peut pas provoquer directement un état d'insensibilité ou d'hypnotisme, occasionner des troubles nerveux et produire, dans quelques animaux, un état de sommeil ou d'impuissance au sujet de certaines fonctions physiologiques, qu'un homme peut produire sur son semblable. Sur quelle raison se fonderaient ces marmousets pour prétendre que Dieu ne pourrait pas faire immédiatement et par un simple acte de sa volonté ce que peut faire un petit bout d'homme de chimiste ou de pharmacien ?

Les trois Hébreux dans la fournaise et le miracle de leur incombustibilité. — Jetés dans une fournaise ardente, les trois fonctionnaires de Nabuchodonosor furent préservés des flammes (ch. III). Le feu ne les brûla pas. A ce sujet, Lengerke cite et approuve Hitzig qui avait dit : « Hengstenberg passe sous silence l'invraisemblance capitale (*die Hauptunwahrscheinligkeit*) de la préservation dans la fournaise ; car ici il doit battre en retraite et se retirer du domaine de sa foi *à priori*. En vérité ! un miracle qui change la vraie nature d'un élément est un grand

miracle (*ein Winder, welches das Wesen seines Elementes verändert, ist ein grosses*)! C'est le plus grand de tout l'Ancien Testament, mais ce n'est pas pour cela le plus croyable » (*Heid. Jahrb.*, 1832, liv. II, p. 125). Lengerke (p. 109) ajoute que cette observation est juste, frappante (*treffend !*), et finalement il prétend que le récit de Daniel sera accepté seulement par ceux qui croient à la véracité de Benjamin de Tudèle, qui assure que le four dans lequel les trois Hébreux furent jetés se voyait encore de son temps à Babylone (p. 111). Nous n'avons pas à nous occuper ici du récit d'un voyageur du moyen-âge. Mais ce qui nous paraît choquant de tous points, c'est de voir le sans façon de ces critiques qui, uniquement soucieux de déconsidérer le livre de Daniel, s'emballent à chaque instant aussi ridiculement que possible. Où ont-ils donc vu que pour opérer le miracle de la fournaise, Dieu ait dû « changer la nature d'un élément? » Saint Paul visant ce prodige (*Hébr.* XI, 34) dit qu' « ils (les amis de Daniel) éteignirent la violence du feu; » et il est, en effet, facile de voir que, sans détruire l'essence du feu, Dieu put en neutraliser l'action, la circonscrire. On ne change pas la nature du feu lorsqu'on l'éteint ; On produit tout simplement un phénomène conforme à la nature de cet élément. Il n'y a donc rien dans le récit de Daniel qui nous porte à rejeter ce miracle. Nous pouvons, d'ailleurs, facilement nous en rendre compte.

Dans ce but, il n'est pas nécessaire de recourir aux recettes que possédaient peut-être les anciens pour se préserver du feu. On sait qu'ils croyaient que certains magiciens avaient su neutraliser son action (cfr. Jambl., sect. III, c. 4). D'après Strabon, ceux qui étaient inspirés par la déesse Féronia marchaient pieds nus sur des charbons ardents sans en être incommodés (lib. IV). Virgile (*Enéid.* XI), rapporte le même fait à propos des prêtres d'Apollon, adoré sur le mont Soracte :

.... Medium freti pietate per ignem
Cultores multa premimus vestigia pruna.

Les Hirpi, peuplade peu nombreuse, établie sur le territoire des Falisques, marchaient pieds nus sur des charbons embrasés (Pline, lib. VII, cap. 2). Nous ne savons ce qu'il faut penser de la réalité objective de ces récits, car nous n'avons pas élucidé la question relative au témoignage historique, en ce qui les concerne : aucun des écrivains cités ne dit qu'il ait vu les faits qu'il raconte. Mais les païens eux-mêmes nous les rendent croyables en nous apprenant que l'on possédait alors certaines

drogues pour se préserver du feu. Varron, par exemple, attribue l'incombustibilité héréditaire des Hirpi à l'efficacité d'une certaine drogue dont ils avaient soin d'oindre leurs pieds (Apud Servium, in *Virgil. Ænéid.*, lib. XI). Il peut se faire que les anciens aient connu, en effet, certaines substances qui, agissant à l'extérieur du corps organisé, donnaient à l'homme le privilège d'affronter la flamme, l'eau bouillante, le fer rouge et les métaux fondus. Les pandits hindous possèdent encore aujourd'hui le secret d'une préparation dont il suffit de se frotter les mains pour pouvoir toucher un fer rouge sans se brûler (*Recherch. asiat.*, t. I, p. 478 et ss.). On raconte que, dans les mystères, à un certain degré de la préparation à l'initiation, on communiquait à l'aspirant une incombustibilité momentanée. Nous ne mentionnons ici que pour mémoire les ordalies et les épreuves judiciaires du moyen-âge.

Il est bon de rappeler aussi que l'antiquité a connu les moyens de mettre les substances inanimées à l'abri des atteintes du feu. Les Grecs et les Romains connaissaient l'art de filer et de tisser l'amiante. On sait, d'un autre côté, que Sylla tenta vainement de brûler la tour de bois élevée dans le Pirée et que César ne put mettre le feu à une tour de bois de mélèze. Ces tours étaient, dit-on, préservées de l'atteinte des flammes par quelque enduit dont les anciens avaient le secret.

Quoi qu'il en soit, et sans nous occuper de savoir si la science ne découvrira pas un moyen qui permette à l'homme de vivre, incombustible, au milieu des flammes, nous constaterons d'abord que l'on ne peut soupçonner les trois hébreux d'avoir usé de quelque secret et d'avoir pris quelques précautions pour se préserver du feu. Ils furent saisis et liés précipitamment et jetés dans la fournaise extraordinairement embrasée, avec leurs vêtements. Toutefois, le roi et sa cour les virent bientôt déliés et marchant, incombustibles, au milieu des flammes dont ils furent retirés intacts : le feu n'avait eu aucun pouvoir sur eux, pas un cheveu de leur tête n'avait été brûlé et leurs vêtements n'offraient aucune trace de combustion. Ces trois témoins de l'Eternel ignoraient, d'ailleurs, le supplice qui leur était destiné et qu'ils auraient à affronter. Mais eussent-ils pu le prévoir, ils n'auraient pu réunir toutes les conditions qu'implique le fait de leur préservation, tel qu'il est décrit par Daniel. Il y eût là évidemment un miracle.

Ce miracle de la fournaise peut paraître, au premier abord, *contre* la nature. Cependant il ne suit pas de là que le feu cessa

d'être du feu ou que Dieu dut changer la nature de l'homme. La nature du feu conserva des dispositions contraires à celles que Dieu produisait et il continua à être brûlant. Seulement le Tout-puissant sut produire au milieu des flammes un espace dans lequel les effets du calorique cessèrent de se faire sentir. Dieu peut, en effet, neutraliser immédiatement par lui-même l'inclination naturelle et l'ordre d'une nature particulière, comme il peut obtenir ce résultat par l'entremise des créatures. Ainsi l'eau neutralise et arrête l'action du feu. En plaçant au milieu des flammes un vase de terre poreuse qui laisse suinter l'eau à travers ses parois, on constate qu'il se produit une évaporation, un suintement qui modifie et va même jusqu'à éteindre le feu. Ce que l'homme peut faire avec l'eau, Dieu pourrait le faire par une trans-sudation extra-naturelle du corps humain ou, en d'autres termes, il pourrait produire l'action d'un liquide qui, passant ou non à travers les tissus, neutraliserait l'action du calorique. En un mot, Dieu peut créer dans les flammes un espace aéré et imperméable à l'action de la chaleur.

Les rationalistes avaient nié que Jonas eût pu vivre dans l'eau; mais la possibilité de ce miracle est démontrée par l'invention de la cloche à plongeur et du vaisseau sous-marin, avec lequel on peut à volonté s'enfoncer sous les flots, y subsister pendant plusieurs heures; et remonter ensuite à la surface. Ces faits prouvent que Dieu, remplaçant par sa volonté, l'appareil inventé par l'homme, a pu maintenir son prophète dans les conditions normales de son existence. Dieu a pu, tout aussi bien qu'une machine, soustraire le corps humain de Jonas aux effets provenant de la pression ambiante et lui infuser l'air nécessaire à la respiration.

Le procédé qui a permis d'exécuter des explorations sous-marines n'aurait peut-être pas des résultats moins heureux au milieu des flammes en lui faisant subir des modifications indispensables. On connaît les vertus de l'amiante qui est inaltérable même au feu et infusible au plus haut degré : on en fait des étoffes à l'épreuve du feu. On a même découvert récemment un nouveau procédé pour rendre les étoffes incombustibles. Avec un kilogramme de phosphate d'ammoniaque dissous dans dix fois son poids d'eau (dix litres) on peut rendre incombustibles tous les rideaux et les tentures d'un grand appartement. L'étoffe ainsi préparée ne prend jamais feu lorsqu'elle est touchée par la flamme; elle peut noircir, se carboniser aux points qui ont été atteints; mais elle est absolument ininflammable (*Moniteur*

industriel, 1887). Cette découverte suffit pour montrer qu'il y a des procédés possibles pour neutraliser et modifier l'action de la flamme. Il n'est pas impossible que l'on trouve mieux. Quoi qu'il en soit, une étoffe en amiante suffirait pour construire un ballon fermé et analogue à une cloche à plongeur, dans lequel un homme pourrait vivre au milieu des flammes, pourvu que le ballon contint des substances frigorifiques déterminant un abaissement considérable de température, et que l'homme pût boire de l'oxygène et certaines drogues dont l'usage assurerait le maintien complet de la respiration et de la circulation. En un mot, nous regardons comme possible la conservation au milieu des flammes d'un homme revêtu d'un scaphandre et muni de réfrigérants et d'une provision d'air qui l'empêche de courir le risque d'être asphyxié. Ce que nous disons ici a seulement pour but de montrer qu'il ne serait pas impossible à l'homme d'inventer une machine qui lui permit d'établir au milieu des flammes un espace aéré et libre dans lequel il pourrait vivre.

Dès lors, il n'y aurait, d'un autre côté, rien d'impossible à ce que Dieu, dans le miracle rapporté par Daniel, soit arrivé au même but, et ait empêché les trois Hébreux d'être atteints par les flammes, sans avoir été tenu de se servir d'un appareil en amiante ou de tout autre appareil imperméable à l'action du calorique. Les lois de la nature furent divinement suspendues, neutralisées, et Dieu agit d'après d'autres lois plus mystérieuses et qui ne relèvent pas des physiciens ou des chimistes. Le feu qui devait servir à brûler les trois martyrs fit place autour d'eux à une suave rosée, et ils sortirent de la fournaise intacts et triomphants. Quoi qu'il ne puisse pas à son gré reproduire ce fait, l'homme sage ne le déclarera pas impossible, par cette seule raison qu'il ne le comprend pas et qu'il ne sait pas se l'expliquer.

La folie de Nabuchodonosor et les doigts mystérieux du festin de Balthasar. — Dans l'introduction au chapitre IV, nous expliquerons le miracle de la folie du destructeur de Jérusalem. Il sera facile de voir que le récit de Daniel n'offre rien qui ait trait à « un changement de Nabuchodonosor en bête. » Cette prétendue transformation ne repose que sur l'imagination des traducteurs et des commentateurs. Le prophète décrit seulement un état mental, qui n'est autre que le délire des grandeurs, accompagné de désordres moraux et de monomanies baroques, qui en sont souvent la suite. Cette aberration d'esprit fut sans doute amenée par des désordres physiques. Mais Daniel nous

apprend que la cause initiale et première de ces aberrations et de ces fantaisies morbides du grand roi n'était autre que la volonté divine : la démence de Nabuchodonosor fut un châtiment divin. Le rationalisme a beau chercher, il ne trouvera rien qui s'oppose à la possibilité et à la réalité de cette intervention divine.

L'apparition mystérieuse qui glaça d'effroi Balthasar s'explique aussi facilement. Celui qui a créé les corps du premier homme et de la première femme n'a pas à peiner beaucoup pour produire une apparition de doigts, et pour les faire agir comme bon lui semble.

Le voyage aérien d'Habacuc, la lévitation et l'aérostatique. — Un voyage dans notre océan atmosphérique n'est pas impossible. Il est vrai que le transfert d'Habacuc est extra-naturel ou surnaturel : il est *outre* la nature, car la nature pourrait absolument le produire (avec un aérostat), mais non pas dans les circonstances ni de la manière que l'Ange de Dieu le produit. Dieu peut, en effet, donner à un homme le pouvoir surhumain de s'élever dans les airs. Il ne paraît même pas impossible que l'homme possède, à l'état latent et à un faible degré, la force de se soutenir en l'air pendant quelques instants. On a essayé d'expliquer, par la force neurique, par une force électro-magnétique ou par la force psychique de Crookes, quelques cas de lévitation ou d'enlèvement du corps humain, qui se présentent chez des brahmanes. On a pensé que certains hommes ont possédé la faculté de s'élever, sans cause visible, au-dessus du sol et de planer pendant un certain temps dans les airs. Mais il est des faits, tels que l'Assomption d'Elie et l'ascension de Notre-Seigneur qu'on ne peut expliquer que par une action surhumaine, car ils n'ont pas seulement plané à la hauteur de quelques centimètres ou de deux ou trois mètres au-dessus du sol : ils sont montés à perte de vue et ils ont disparu dans les airs. Les annales de l'Eglise rapportent que, dans certains cas, quelques saints, quelques extatiques, affranchis de l'esclavage de la terre, ont plané au-dessus du sol. Ces faits que nous tenons pour miraculeux ne nous offrent rien d'impossible.

Il en est de même de l'enlèvement du corps du prophète Habacuc. Dieu a pu très bien, en effet, donner à un ange le pouvoir de prendre ce prophète par la nuque et de le faire voyager en l'air comme s'il l'eût fait monter dans un ballon dirigeable. Dieu peut faire sans appareil aérostatique ce que l'homme peut faire avec un ballon. En un mot, la navigation aérienne n'est

pas impossible; le fait relaté par Daniel n'est donc pas contraire, mais supérieur à la nature : il a suffi à Dieu de vouloir que cet enlèvement fut exécuté, et il a été exécuté. Nous croyons donc à ce miracle, parce qu'il n'est pas impossible, et parce qu'il est attesté par Daniel — nous le verrons plus loin, — c'est-à-dire par un prophète dont le livre inspiré, introduit dans le Canon des saintes Ecritures, nous offre toutes les garanties que la critique puisse exiger d'un témoignage historique.

Les apparitions des anges. — Le livre de Daniel est encore attaqué pour ses apparitions de créatures célestes, de messagers de Dieu. Les autres livres de la Bible nous offrent aussi des apparitions semblables. Les anges conversent avec Abraham, avec Loth, avec Jacob, avec Elie. Ces apparitions d'esprits sont-elles impossibles? Voilà ce qu'il faudrait d'abord avoir démontré. Cette démonstration n'a jamais été faite; et il suffit de quelque attention pour voir qu'elle ne saurait avoir lieu. L'homme est un être mixte qui est habitué à porter plus aisément son attention sur les objets sensibles. On comprend très bien, dès lors, que, pour condescendre à ces dispositions, Dieu ait jugé bon de donner aux « messagers » ou aux « anges, » qu'il destinait à entrer en société avec l'homme, la faculté de prendre dans certaines apparitions, des formes qui les rendissent sensibles. De fait, il n'y a aucune impossibilité à ce qu'un esprit s'unisse à un corps divinement organisé, à ce qu'il le mette en mouvement, et opère avec lui comme l'esprit humain le fait à l'égard de son propre organisme. Dieu qui a créé le premier homme peut bien aussi, s'il le veut, produire à son gré des formes humaines.

Objections générales contre ces miracles. — Lengerke trouve que dans le livre de Daniel, « il y a partout un effort pour introduire le miracle et pour le glorifier; » il accuse l'auteur de chercher, en toute occasion, à peindre chaque objet avec des couleurs éclatantes, et d'être trop porté à faire de toute chose un miracle (1). Il objecte encore que Nabuchodonosor doit tou-

(1) Daniel ne se propose pas de raconter les faits de la vie ordinaire; il veut faire connaître quelques-unes des manifestations du Très-Haut pendant la Captivité; il n'a aucun effort à faire pour introduire le miracle dans l'histoire de son temps; il n'a qu'à la raconter. D'un autre côté, il est très naturel qu'il glorifie les miracles qui montrent comment Dieu, courroucé à cette époque contre son peuple, voulut néanmoins le fortifier dans sa religion et le détourner de l'adoration des idoles (voy. p. 24-27). Il se proposait, d'ailleurs, de faire voir dans son livre que Dieu avait tenu à montrer

jours être converti de nouveau (1); et que, en particulier, au chapitre V, Daniel et ses miracles sont inconnus de Balthasar et de sa cour y compris la reine-mère (2).

Mais il est une objection qui préoccupe surtout le critique rationaliste. Il dit que le temps de la Captivité n'est pas le temps de Moïse, et que celui-ci avait besoin de miracles pour établir sa mission auprès des Israëlites portés à l'incrédulité et avides de miracles (*schwerglaübigen und wundersüchtigen*), tandis que l'on n'entend pas parler de miracles, pendant l'exil, et que, à cette époque, les Juifs n'avaient pas une foi aussi vive au miracle; que, d'ailleurs, des miracles eussent alors été en contra-

aux païens sa supériorité sur leurs dieux, à une époque où ceux-ci auraient pu être regardés comme lui étant supérieurs (p. 180-182). D'un autre côté, en prétendant qu'il y a trop de miracles dans les récits de Daniel, Lengerke reconnaît implicitement qu'un pseudo-Daniel du temps des Machabées n'aurait pas autant insisté sur ce point et que, dès lors, le livre que nous possédons sous le nom de Daniel ne provient pas d'une époque qui se fait précisément remarquer par l'absence de miracles (voy. p. 194).

(1) Voyez à ce sujet nos observations sur les croyances religieuses de ce roi (§ VIII). Le nombre des hommes qui oublient les grâces qu'ils ont reçues de Dieu et qui imitent Nabuchodonosor est si grand qu'il est difficile de voir dans le livre de Daniel la moindre objection contre les miracles qui y sont décrits. Le désir excessif qu'avait le roi de Babylone de passer pour un Dieu était si enraciné, qu'il contribua à le rendre fou. Il n'est donc pas étonnant que cette passion devenue une habitude, une seconde nature, l'ait conduit à retomber dans son idolâtrie.

(2) Il suffit de jeter les yeux sur les versets 11 et 12 pour comprendre que la reine-mère connaît parfaitement la faveur dont Daniel jouit auprès du Très-Haut. Son fils, troublé à la vue de l'apparition miraculeuse, avait appelé tous les sages (de la cour), et il avait pu croire que Daniel se trouvait au milieu d'eux ou que, du moins, il assistait au banquet et qu'il s'avouait, lui aussi, incapable de lire le cryptogramme qui l'inquiétait. Mais un mot de sa mère suffit pour le faire revenir de son trouble : il reconnaît Daniel comme « un des enfants de la Captivité de Juda ; » il sait qu'il y a en lui plus de science, d'intelligence et de sagesse que dans tous les autres, et qu'il peut expliquer les choses les plus obscures (13-16). En un mot, Balthasar ayant repris ses sens, n'eut aucune peine à se rappeler que Daniel avait reçu le don de prophétie et que l'esprit des dieux saints était en lui. On sait d'ailleurs que ce roi était un homme léger, insouciant, ne vivant que pour le plaisir ; de sorte que les faits divins attestés par Daniel ont très bien pu ne produire chez lui qu'une impression peu durable. L'oubli de ces miracles, s'il était avéré, contribuerait seulement à montrer que Balthasar avait bien le caractère que lui attribue Bérose (p. 388).

diction avec l'économie divine ; car, depuis le commencement de la Captivité, Dieu s'était éloigné de son peuple et l'avait livré aux Gentils.

Ainsi, Lengerke s'imagine que, à l'époque des victoires de Nabuchodonosor sur les Juifs, ce peuple n'était pas porté à l'incrédulité et à l'abandon de la foi de ses ancêtres. C'est cependant tout le contraire qui devait arriver ; et si la religion juive fut maintenue parmi les captifs, ce fut certainement grâce à l'intervention fréquente de Jéhovah et aux miracles qu'il opéra au milieu d'eux. Rien ne prouve, d'ailleurs, que, à cette époque, les Juifs n'aient pas soupiré après des révélations et des miracles ; et le livre de Daniel suffit pour nous apprendre que le Dieu qui était intervenu en faveur d'Israël à la sortie d'Egypte et dans le désert, se manifesta aussi pour sauver son peuple, à l'époque de l'exil, par la mission de ce prophète et par ses miracles.

Importance, but, convenance et nécessité morale des miracles au temps de la Captivité. — C'est donc en vain que Lengerke croit trouver dans ce qu'il nomme « la profusion inutile de miracles » *(die zwecklose Verschwendung von Wundern)* un argument solide contre l'authenticité de notre livre.

Le lecteur n'a qu'à se reporter aux pages (24-32) qui exposent la mission de Daniel à cette époque, pour comprendre qu'il dut alors y avoir une intervention spéciale de Dieu en faveur du peuple qu'il soumettait a une épreuve si difficile. En effet, quoique nous ne connaissions pas tous les détails qui concernent le gouvernement général du monde, nous pouvons cependant apprécier les motifs d'une intervention divine à certaines époques de l'histoire de l'humanité. On sait que divers moments de cette histoire sont des centres d'un groupe de faits surnaturels ; et il est facile de voir que, du temps de Daniel, il y avait convenance d'en produire. La nation juive subissait une crise des plus redoutables. Les prétendus libres penseurs sont forcés de reconnaître, d'ailleurs, que la religion seule pouvait préserver les Juifs contre le danger de se désagréger parmi les païens. On a dit avec raison que, pour la *Diospora* juive, la religion fut comme une enveloppe protectrice qui assura sa conservation. Au temps de la Captivité, il s'agissait donc de sauver la nation, que Dieu protégeait et conservait pour d'éclatantes destinées : *Ex te exiet Dux* ! Il s'agissait de sauver le judaïsme et, avec lui, l'avenir religieux de l'humanité. Les miracles attestés par Daniel ne sont donc pas faits pour nous surprendre. Les prophètes antérieurs avaient prédit que la Captivité de Babylone serait

signalée par des miracles comme la Captivité égyptienne. Michée, entre autres, disait (VII, 15, 16) : « Je ferai des merveilles à mon peuple comme lorsque je vous tirai de l'Egypte ; les nations les verront et elles seront confondues avec toute leur puissance. » Dieu fit, en effet, des miracles en Chaldée pour soutenir la foi chancelante des Israélites, comme il en avait fait pour délivrer les enfants d'Israël de la servitude égyptienne. Pour sauver la religion et la loi de l'avenir, Dieu voulut que la vérité éternelle (la foi au seul vrai Dieu et au Messie) fut proclamée sur le Sinaï de Babylone. Les dogmes du monothéisme et du messianisme exigeaient alors ce déploiement de la toute-puissance divine. De sorte que, dans ce moment précis de l'histoire du peuple de Dieu, qui est renfermé dans les soixante-dix semaines de la Captivité, il dut entrer dans les desseins de Jéhovah de démontrer sa divinité et d'attester sa souveraineté absolue sur tous les dieux du paganisme.

C'est dans ce but que le Très-Haut voulut établir la réputation prophétique de Daniel. Dieu qui l'avait destiné à être le défenseur de la vrai religion au milieu de l'idolâtrie (p. 29-32) et de donner des renseignements précis au sujet des espérances messianiques (p. 32-36), accrédita son envoyé par des miracles. D'un autre côté, les prodiges et les prophéties de Daniel étaient destinées à soutenir le courage et la foi religieuse des Juifs qui étaient en butte à des tentations de tout genre (p. 24-27). Aussi ne pouvons-nous pas être étonnés d'apprendre que le Dieu qui avait fait tant de miracles pour son peuple, au temps de Moïse, sut en faire d'autres pour conserver, en Babylonie, ce peuple auquel il avait attaché les destinées du genre humain.

Il est vrai du reste que, plus tard, dans la période machabéenne, où le peuple fidèle fut si malheureux, il n'y eut pas des miracles analogues à ceux dont Daniel nous a conservé le souvenir (voy. p. 194 et ss.). Mais il y eut alors le miracle de la résistance et du combat, le grand réveil de la piété qui aboutit à la conquête de l'indépendance. Dieu, en un mot, souffla dans l'âme de Mathathias le vent de la révolte contre l'impie, et amena l'explosion concentrée des colères d'une partie de la nation. A cette époque, les miracles qui avaient eu lieu du temps de Moïse et de Daniel furent remplacés par l'apparition de l'illustre phalange des Machabées, dont nous n'avons pas à raconter ici les exploits bien connus.

Objections particulières aux divers miracles. — Les rationalistes n'ont pas manqué de se récrier à propos de chacun des

miracles rapportés par Daniel. Les chapitres II, III, IV, V et VI ont été attaqués avec passion, et toutes sortes de moqueries, de mépris, d'outrages, ont été appelés à la rescousse, pour montrer qu'ils sont indignes de toute créance. Lengerke trouve que le miracle de la révélation et de l'interprétation du songe de Nabuchodonosor (ch. II) n'était d'aucune utilité. Il devait, dit-il, importer peu à ce roi de savoir qui lui succèderait ; dès lors toute cette matière était sans importance, et il était indigne de Dieu d'y faire intervenir les miracles. Mais le Dieu d'Israël n'en jugea pas ainsi. Un peu de bon sens suffit en effet pour comprendre qu'il lui importait souverainement de faire sentir à Nabuchodonosor que son royaume n'aurait qu'une durée limitée, qu'il passerait comme les autres et qu'il ne formait qu'une étape du chemin qui conduisait au royaume du Messie. Au moment où Jéhovah passait aux yeux des païens pour un dieu vaincu, il convenait que ce Dieu obligeât les rois babyloniens à lui rendre gloire et à reconnaître que c'est lui seul qui gouverne le monde; qu'il a la puissance de délivrer ceux qui le servent et qu'il peut humilier, à son gré, l'orgueil des grands de la terre. Il n'est pas besoin non plus de beaucoup d'efforts pour reconnaître qu'il rentrait parfaitement dans les desseins de Dieu d'exciter la curiosité de Nabuchodonosor au sujet du songe de la statue, afin de donner à Daniel l'occasion de faire constater par la cour et par les sages de Babylone les dons prophétiques qu'il avait reçus.

Les miracles des chapitres III-VI ne sont pas non plus contraires à l'économie divine des miracles : ils avaient un but très important et ils n'étaient pas destitués d'un dessein providentiel spécial. La résistance courageuse des trois Israélites, précipités dans une fournaise ardente, fut une protestation du droit contre la force, de la vérité contre l'erreur, une confession héroïque du dogme de l'unité de Dieu contre l'idolâtrie et le paganisme. Il n'est pas possible de trouver qu'une intervention du Très-Haut, était, dans ce cas, inopportune et indigne de lui. Mais il plaît à Lengeke de ne voir que des fanatiques dans ces fonctionnaires qui refusèrent de prendre part au blasphème et de transformer un homme mortel en Dieu éternel. Il prétend que, au siècle des Chaldéens, les Juifs étaient exempts de ces sortes de croyances aux miracles, dans le genre de celles que nos trois confesseurs de la foi monothéiste professent (vs. 16-18), en face du danger de mort le plus évident. Ce n'était, dit-il, qu'au temps du fanatisme du siècle des Machabées (*nur aus dem Fanatismus des Mak-*

kabäischen Zeitalters) que ce langage devint général. Mais il n'en est pas moins certain que l'époque des Machabées n'a pas formé une exception. De tout temps, en présence d'une calamité, les vrais Israélites tournaient leurs regards vers le Très-Haut et imploraient son assistance. Pendant la persécution d'Antiochus, ils s'encourageaient au souvenir des miracles que Dieu avait opérés jadis en faveur de leurs pères. Mais tout en comptant sur l'appui du Ciel, ils comprirent bientôt qu'ils seraient sauvés tout autrement que par des miracles pareils à ceux de Moïse et de Daniel. Nous devons seulement reconnaître que, sous Antiochus Epiphane, la violence de la persécution provoqua une réaction qui mit en évidence, non pas le fanatisme, mais la foi religieuse poussée jusqu'à l'héroïsme des Juifs demeurés fidèles à leur Dieu. Ce fut ce courage héroïque qui forma le trait caractéristique de la période Machabées.

Les châtiments infligés à Nabuchodonosor et à Balthasar (ch. IV et V) avaient pour but de montrer qu'on ne rabaisse pas impunément le Dieu vivant au niveau des prétendus dieux qu'invente l'imagination humaine. Dans un temps où le temple du vrai Dieu était détruit et où son peuple, à cause de ses défaites, était baffoué parmi les Gentils, les miracles, attestés dans les récits de Daniel, apprenaient aux païens et aux Juifs à se faire une haute idée de la puissance de ce Dieu et une très petite de celle des dieux du paganisme. C'est aussi le même enseignement qui ressort du miracle produit à propos de l'édit de Darius le Mède, lorsque ce roi voulut substituer son propre culte à celui de l'Eternel. Dieu intervint alors en faveur de son serviteur; et il préserva Daniel des morsures des lions. Il ne paraîtra ni étrange, ni indigne du Dieu des Juifs vaincus, qu'il ait voulu manifester sa toute-puissance, sa souveraineté absolue, et sauver, par un miracle, un juste qui s'était vu exposé à la mort uniquement pour avoir voulu lui rendre un hommage qui n'était dû qu'à lui seul.

Il est donc facile de montrer l'utilité de ces faits; et de voir aussi comment la réalité de leur apparition s'accorde avec l'idée de la sagesse divine. Il n'y a rien dans ces miracles qui soit d'invention chimérique; rien du merveilleux fantastique que l'on rencontre dans les mythologies. On trouve dans les miracles de Daniel de quoi satisfaire la soif du miraculeux, du divin, inhérente à l'esprit humain; et néanmoins, on n'y voit rien de monstrueux, d'absurde, d'impossible, rien de puéril. Mahomet allait à la montagne qui ne voulait pas aller à lui ou prétendait

avoir mis la lune dans sa manche. Les légendes bouddhistes nous racontent de leur Dieu des miracles sans but, comme, par exemple, lorsqu'elles nous apprennent que Bhagavat s'élança dans l'air du côté de l'Occident jusqu'à la région de la lumière et ensuite vers les trois autres points de l'espace, et que, après avoir ainsi témoigné de sa puissance surnaturelle, il revint s'asseoir sur son siège (Em. Burnouf, *Hist. du bouddhisme indien*, p. 183). De même le spirite Dunglas Home raconte qu'à Boston, par son intermédiaire, un esprit tira un mouchoir de la poche d'un gentleman ; ou encore qu'à Londres des mains invisibles se posèrent sur les genoux des assistants et leur produisirent « une impression agréable. » Ce sont là des merveilles peu faites pour nous émerveiller, et nous ne pouvons nous empêcher de trouver que ces esprits auraient agi d'une façon bien puérile, et qu'il n'est pas admissible qu'on puisse leur donner un but si borné et si inutile.

Dans le livre de Daniel, tout est grand, tout surpasse, au point de vue de l'intérêt les fictions orientales, parce qu'il s'agit d'événements auxquels se rattachent des conclusions morales d'une haute importance. Les miracles rapportés par notre prophète ont un but que la raison ne saurait désavouer. Ils sont dignes de l'auteur de notre être. Ce sont des miracles d'amour en faveur de ses serviteurs et des témoignages du souverain domaine que le Très-Haut exerce sur toutes les créatures. Tout y révèle une grandeur incomparable, la puissance d'un Dieu qui commande à la nature et l'oblige à servir au bien de ceux qu'il aime. En particulier, ces miracles ont pour but de témoigner de la puissance du Dieu d'Israël, malgré sa défaite apparente, et de la persistance de sa protection à l'égard de ce peuple, même pendant les épreuves de la déportation. De tous ces tableaux ressort, en effet, une instruction pour le peuple élu : il doit conclure des merveilles que Dieu opère pour lui, que la nation juive, répandue dans le monde païen, est conservée pour l'établissement du royaume messianique.

Si ces miracles prêtent à rire à quelques « beaux esprits, » nous nous permettrons de penser que c'est tant pis pour eux. Ceux qui n'ont pas de parti pris contre la possibilité d'une intervention surnaturelle de Dieu ne pourront s'empêcher de reconnaître que les miracles et les prophéties du livre de Daniel conviennent parfaitement avec le milieu dans lequel il a vécu.

Donc les rationalistes ne peuvent pas se faire de l'idée du miracle une arme de guerre contre le livre de Daniel. - Il

n'est plus possible à ces pseudo-critiques de répéter leur fameuse hypothèse : ce livre est légendaire, *puisqu'il* contient des miracles. Le *puisque* est tout bonnement ridicule. Les faits rapportés par Daniel ont, il est vrai, un caractère *surnaturel*; mais le *surnaturel* ne se confond pas avec le *fabuleux*. Avant de trancher la question du surnaturel avec un pareil sans façon, ils auraient dû prouver que l'Etre substantiellement surnaturel n'existe pas ou que du moins il ne peut intervenir dans les choses d'ici-bas. Mais ils ont vainement essayé de prétendre que Dieu n'existe pas ou qu'il ne peut avoir d'action sur le monde. Ils sont forcés de reconnaître que le miracle est possible; et, dès lors, ils ne peuvent rejeter *à priori* un fait à cause de son caractère miraculeux. La légende déjà renversée d'un pseudo-Daniel machabéen (216 et ss.), ne peut donc pas s'appuyer sur l'impossibilité du miracle. Lengerke et les autres critiques de la même école ont beau dire que ces miracles sont invraisemblables; ils ne peuvent pas les mettre au nombre des choses qui sont impossibles à la Puissance infinie; ils ne prouvent pas qu'ils n'ont pas eu lieu; et ils doivent reconnaître enfin qu'il n'est pas scientifique de frapper d'une suspicion gratuite un document dont le seul tort, à leurs yeux, serait d'être contraire à une hypothèse, à un préjugé rationaliste. La seule ressource qui leur reste serait de prouver l'inauthenticité du livre. Mais c'est surtout sur l'impossibilité du miracle qu'ils comptaient, et cette pièce fait long feu comme toutes les autres. Kuenen ne nous apprendra donc rien de nouveau dans ce passage qu'il consacre à l'argument tiré des miracles. « Jusqu'ici, dit-il, nous ne nous sommes point occupés des événements surnaturels rapportés par le livre de Daniel. Trois hommes jetés dans une fournaise ardente et sortant du feu sans avoir un seul cheveu grillé, Daniel sortant sain et sauf d'une fosse aux lions; Daniel sachant d'avance comment se succéderaient quatre monarchies et pouvant, au sixième siècle, raconter, jusque dans les moindres détails, ce qui allait se passer au second siècle. Avant de pouvoir ajouter foi à de semblables récits et à tant d'autres du même genre, il faudrait au moins qu'ils pussent s'appuyer sur l'autorité d'un témoin oculaire et d'un contemporain. Remarquez, du reste, qu'ils nous sont présentés d'une manière qui tend à rehausser autant que possible le caractère miraculeux, et à exclure d'avance toute explication naturelle ou psychologique » (*Hist. crit.*, II, p. 560).

Evidemment, les miracles rapportés par Daniel sont de vrais miracles. Nous n'hésitons pas à reconnaître le caractère miracu-

leux des faits qu'il raconte. Kuenen demande qu'ils soient attestés par un « témoin oculaire, » par un « contemporain. » Mais il préfère encore ici préjuger la question et nier l'authenticité du livre. Il n'en est pas moins vrai que la condition qu'il exige est parfaitement remplie. Daniel a vu ; Daniel atteste la réalité de faits miraculeux qui se sont produits devant des témoins nombreux ; Daniel est un témoin oculaire et contemporain. C'est en vain que la critique rationaliste s'est efforcée d'établir que son livre avait été écrit à une époque récente. Daniel se dit l'auteur de ce livre, et il doit être reconnu comme tel tant qu'on n'a pas des preuves décisives du contraire. Or, nous avons déjà vu que l'authenticité de ce livre est à l'abri de toutes les objections présentées par les critiques les plus acharnés contre Daniel, et nous allons faire disparaître toutes les autres imputations mensongères qui forment le fond du sac de ces rationalistes. Pour le moment contentons-nous de faire remarquer qu'il ressort parfaitement des observations précédentes que l'on ne peut objecter les miracles du livre de Daniel contre l'authenticité de ce livre ou, en d'autres termes, que l'on ne peut alléguer l'impossibilité des faits miraculeux pour refuser à ce prophète la paternité de son livre.

Fausses règles du criticisme à propos des miracles. — Les rationalistes ont imaginé deux hypothèses dont ils se servent contre le livre de Daniel.

1° Ils prétendent que les miracles rapportés dans ce livre sont une preuve d'inauthenticité. Cependant, il est facile de voir que c'est sans fondement et contrairement aux règles les plus élémentaires de la critique, qu'ils s'efforcent de s'en rapporter à une démonstration de ce genre. Pour la réfuter, il nous suffira de reproduire ici les réflexions très sensées que nous trouvons, sur ce sujet, dans le livre de Fr. Lenormant, qui a pour titre *La Divination... chez les Chaldéens* (p. 223-225). « Quant à l'argument, dit-il, qui consiste à refuser à un tel écrit un caractère authentique et une valeur sérieuse pour l'histoire, à cause des miracles qui s'y présentent à chaque page... je le repousse de toute mon énergie comme un argument absolument faux, étranger aux sphères sereines de la science pure. Ce n'est pas seulement comme chrétien que je le rejette, c'est surtout comme érudit et au nom d'un principe de critique qui, à mes yeux, doit être le même dans l'étude des Livres saints et dans celle de tout autre document écrit de l'antiquité. « La plupart des faits racontés dans le livre tiennent de la fable et n'ont pu

s'accomplir. Qu'on songe seulement aux trois jeunes hommes délivrés du feu et aux autres merveilles aussi extravagantes » (Nœldeke, p. 330). Voici un argument dont je n'admets pas qu'on ait le droit de se servir en bonne critique contre l'authenticité d'un livre, quand bien même on nie la possibilité du miracle, et on ne voit là que des « merveilles extravagantes. » Autre est la question de savoir si certains faits racontés dans un écrit doivent être tenus pour croyables ou rapportés à des illusions ; autre la question de date de l'écrit en lui-même.

» Quelque opinion que l'on professe sur le surnaturel et le miracle, il est impossible de nier que l'on possède, même de nos jours, bien des récits de prodiges aussi extraordinaires que ceux du livre de Daniel, émanant de contemporains et d'hommes qui se déclarent témoins oculaires. On peut dire, et on ne s'en fait pas faute, qu'ils trompent ou qu'ils se sont trompés ; c'est affaire d'appréciation du fait en lui-même et de la créance que mérite le narrateur Mais on ne saurait pour cela qualifier son récit de légende postérieure et en contester l'authenticité matérielle. Avec l'argument qu'on emploie ici contre Daniel ou tel autre livre de la Bible, je me ferais fort de démontrer que le livre de M. La Serre, sur *Notre-Dame de Lourdes* n'a pu être composé qu'au vingt-et-unième ou au vingt-deuxième siècle.

» Toute critique impartiale et réellement scientifique des textes doit laisser en dehors et réserver exclusivement pour la critique des faits pris en eux-mêmes — qui ne saurait sans inconvénient se confondre avec elle — la question du miracle. Elle n'a ni à la résoudre ni à la soulever. Pour elle, si elle ne se laisse pas égarer par des théories faites à l'avance et étrangères à son domaine, un écrit contemporain des événements qu'il raconte peut être rempli de faits miraculeux ; il suffit pour cela qu'à l'époque où il a été composé on ait cru aux miracles. Et les convictions personnelles du critique ne doivent pas influencer son jugement. »

Il est en effet évident que les miracles racontés par Daniel ne prouvent pas que son livre n'a pas été écrit à l'époque de la Captivité. Mais les rationalistes ont leur motif pour vouloir que les miracles de ce livre prouvent son inauthenticité. Ils admettront volontiers que Tite-Live, par exemple, a pu raconter de faux miracles. Mais ils sentent très bien qu'il n'en est pas de même de Daniel; ils comprennent avec juste raison que si les miracles racontés dans son livre sont attestés par Daniel, le vrai Daniel, le Daniel de la Transmigration de Babylone, il faut les

croire. C'est pourquoi ils portent tous leurs efforts sur le terrain de l'authenticité de ce livre. Qu'il nous suffise ici de leur avoir enlevé un argument dont ils font grand bruit et de les avoir contraints à conclure que le récit des miracles ne prouve rien contre l'authenticité et la véracité du livre de Daniel ;

2° Les rationalistes n'ont jamais prouvé que les faits de ce livre, dont la lecture procure souvent un complet émerveillement, n'ont pas eu lieu. Mais ils veulent mettre sur le même pied les miracles de nos saints Livres et ceux que rapportent quelques écrivains profanes. Ils disent qu'on n'admet pas les miracles de l'histoire païenne et que, dès lors, il ne faut pas admettre ceux de la Bible. Mais il est facile de voir que cette question doit se décider dans le champ de l'investigation historique. C'est la critique, en effet, qui rejette comme apocryphes ou qui explique naturellement la plupart des traits merveilleux rapportés par Hérodote et ceux que racontent les biographes de Mahomet ou de Bouddha. Il faut reconnaître que les poètes et les historiens grecs ou latins nous offrent peu de miracles que nous puissions enregistrer à titre de faits. Le merveilleux des récits d'Homère n'est attesté par aucun témoin. Personne ne voudrait prendre au sérieux les prodiges des *Métamorphoses* d'Ovide. Il est bien évident que nous ne saurions ajouter aucune créance aux mythographes, lorsqu'ils disent que les Myniades furent, dit-on, changées en chauve-souris, Callisto en ourse, Lycaon en loup, ou que Rémus fut enlevé vivant par les dieux. Nous regardons aussi à bon droit comme une pure mythologie les apozôoses de Wichnou et les divers miracles rapportés dans les livres sacrés de l'Inde ou de la Perse. On y trouve surtout des récits pleins de surprises puériles qui n'ont d'autre but que de frapper d'étonnement et qui sont plus propres à égarer l'imagination qu'à réveiller la confiance envers le Très-Haut. Ces fables ont été d'ailleurs écrites longtemps après les héros et dans les conditions d'un pur roman. Aucun de ces faits n'est suffisamment attesté ; aucun n'est rapporté par des témoins oculaires ou contemporains. Ce sont tout bonnement des légendes, des bruits adoptés par la crédulité populaire et que les écrivains qui les rapportent n'ont ni prétendu ni pu garantir.

Quant à ceux des faits miraculeux qui sont dûment attestés, nous n'hésitons pas à les rattacher à une cause surnaturelle, et nous avons, pour les récits de ces merveilles, le même poids et la même mesure que pour les miracles de la Bible. On ne doit pas, en effet, rejeter les miracles *à priori* et sans discussion : il faut admettre ceux qui sont bien constatés. On verra alors que

les rationalistes agissent contrairement à la raison et aux règles de la critique, lorsqu'ils veulent mettre en parallèle et confondre dans une même réprobation les prodiges imaginaires du paganisme et les miracles rapportés dans la Bible et attestés par des témoins oculaires ou par des documents authentiques qui ne laissent aucun doute sur la réalité de ces faits.

Le miracle des prophéties. — Daniel nous offre des visions prophétiques puissamment dessinées : la vision des quatre monarchies et du royaume du Messie qui devait s'élever sur leurs ruines (ch. II et VII) ; la vision des révolutions de l'empire chaldéen (ch. V) ; la vision de la destruction de l'empire des Perses par Alexandre le Grand et la persécution qu'Antiochus Epiphane devait susciter aux Juifs (ch. VIII, XI) ; la prophétie plus spécialement relative à l'époque de l'avènement du Messie ou la prophétie de LXX semaines (ch. IX), et la vision de la fin des temps et du second avènement du Fils de l'Homme (ch. XII). Toutes ces prophéties nous forcent d'admettre qu'elles sont divines, si elles sont antérieures aux événements prédits ou, en d'autres termes, si le livre de Daniel est authentique. Il est évident, en effet, que le Voyant qui a prédit ainsi les successions et les révolutions des empires et la date de la venue du Messie a donné des preuves d'une inspiration prophétique surnaturelle. Nul ne saurait soutenir qu'il ait été amené à faire ces prédictions par une longue et sérieuse étude du cours naturel des événements. En voyant l'accomplissement de ces prophéties, il était impossible de ne pas reconnaître que Daniel était vraiment un prophète, un envoyé de Dieu. Aussi Josèphe a pu très bien, avec juste raison, s'appuyer sur le livre de ce grand prophète pour démontrer, à propos de la prophétie des quatre empires, la certitude d'une Providence omnisciente et toute-puissante. « Si quelqu'un, dit-il, par zèle pour la vérité, veut pousser ses recherches plus loin et exercer sa curiosité sur la possibilté de prédire et connaître d'avance des choses d'ailleurs inconnues, il peut lire le Livre du prophète Daniel, qu'il trouvera dans nos saintes Ecritures » (*Ant. juiv.*, liv. X, ch. X, 4 ; cfr. ci-dessus p. 37). Ce raisonnement est inattaquable.

Légende rationaliste au sujet des prophéties de Daniel. — Le miracle, néanmoins, qui répugne le plus aux rationalistes est le grand miracle des prophéties contenues dans ce livre. Aux yeux de ces esprits rabougris, toute prophétie est impossible et, dès lors, un livre qui renferme des prophéties offre par là-même une preuve incontestable de fausseté et d'inauthenticité. Len-

gerke déclare que les prophéties du livre de Daniel suffisent pour prouver qu'il n'est pas authentique. C'est le même préjugé que Porphyre mettait en avant pour nier l'authenticité de ce livre et pour imaginer un pseudo-Daniel qui aurait écrit du temps des Machabées. Ces pseudo-critiques se contentent donc de nier qu'il puisse avoir existé des prophéties. Or, c'est là, évidemment, une pétition de principe. Ils n'ont jamais allégué d'autre preuve contre la possibilité des prophéties que leur antipathie pour tout ce qui offre un caractère surnaturel. L'authenticité du livre de Daniel est parfaitement établie et toutes les attaques de l'incrédulité sont repoussées. Mais peu leur importe. Leur hypothèse exige qu'il n'y ait ni miracles ni prophéties. Ils n'ont donc pas besoin d'examiner les faits et les preuves qui les certifient : le rationalisme en mourrait, car il ne vit que de la négation du surnaturel. C'est pour ce motif que les criticistes ont attaqué le livre de Daniel avec une violence, une astuce et un acharnement, que l'on s'explique du reste aisément lorsqu'on sait qu'ils combattent ainsi *pro aris et focis*, c'est-à-dire pour leurs idées préconçues et pour leur haine du surnaturel. Mais il n'est pas un esprit raisonnable qui puisse se laisser ainsi tromper par une fin de non recevoir.

Définition de la prophétie et du prophète. — La prophétie est la révélation surnaturelle d'un événement futur et précis ou la prédiction certaine d'un événement à venir, qui ne peut être prévu par les causes naturelles. Le prophète est l'homme qui a connu par une inspiration divine un événement futur. A proprement parler, le *nabi* était l'homme qui parlait, prêchait ou écrivait sous une influence divine. L'Eternel sanctionnait souvent cette inspiration du *nabi* par des miracles et par la communication du don de prophétie. C'est pour ce motif que les Septante ont traduit le mot *nabi* par le mot προφήτης.

Quelquefois les inspirations divines se produisaient sous forme de *visions*. Dieu faisait voir alors au prophète ce qu'il voulait qu'il découvrît aux rois et au peuple. Le prophète voyait ainsi les choses futures comme si elles étaient présentes. C'est pourquoi la prophétie s'appela *vision* et les prophètes furent nommés *voyants*.

On sait, du reste, que les anciens donnaient au mot *divinatio* le sens *divina agitatio*, et qu'ils admettaient que le devin était le sujet d'une action divine ou du moins qu'il agissait sous l'influence d'une puissance et d'une nature supérieure et extérieure, nommée δαιμόνιον par les Grecs. Le devin était censé, de la sorte, l'interprète d'un décret divin.

Tous les peuples ont cru à l'existence d'hommes privilégiés qui recevaient parfois un don de prophétie par lequel ils révélaient des choses qui surpassaient la sagesse et la prévision humaines. Cette croyance universelle ne doit pas nous surprendre, car il y avait eu, dès les premiers jours de l'existence de l'homme, des prophètes dont l'esprit était illuminé par des clartés divines surnaturelles. Dès le commencement, Dieu s'était prescrit un plan pour le bonheur général des hommes et il ne le perdit de vue en aucun temps. Nous savons que Dieu a fait l'éducation du genre hnmain par une révélation primitive; et que c'est par des révélations subséquentes et par l'intermédiaire de quelques hommes de son choix qu'il a maintenu et développé dans le monde les grandes lignes de cette révélation fondamentale.

Le prophétisme hébreu essentiellement distinct de la mantique ou de l'art divinatoire des païens. — C'est cet idéal que les prophètes, qui ont fait la grandeur d'Israël, ont maintenu dans l'humanité ; c'est d'après cet idéal que les prophètes chrétiens ont changé le monde et fait germer dans les cœurs des vertus nouvelles. Le prophétisme ainsi entendu est la base de l'Ancien Testament. Les prophètes hébreux ont été les inébranlables champions du spiritualisme, de la vraie religion ; les promoteurs et les soutiens des espérances messianiques. Leurs prophéties sont le centre de l'histoire de l'humanité. Ils obéissaient à une pensée qui n'était pas une invention de l'esprit humain. Cette pensée dont ils étaient les organes et non pas les créateurs, Dieu qui l'a déposée dans les premiers chapitres de la Genèse, l'avait d'abord confiée à l'humanité tout entière. Plus tard, il la conserva dans la famille de Jacob et il en dirigea lui-même le développement historique. Les prophètes furent les témoins inspirés et les apôtres de cette divine théologie. Toujours défenseurs de la vérité religieuse, ils restent formellement attachés au monothéisme et à la révélation messianique comme à un rocher. Devant leur regard apparaît le tableau de l'avenir ; et ils sont chargés d'y ajouter quelques nouveaux traits. C'est une apparition unique dans l'histoire ; on ne peut l'expliquer que par une permanence de l'Esprit révélateur. Nulle part, on ne trouve rien de pareil à cette longue suite de prophètes qui se rattachent les uns aux autres comme les anneaux d'une même chaîne; et qui ont pour but de maintenir la révélation primitive du seul vrai Dieu, et du Messie qui devait lui aussi être un prophète, l'organe de l'Esprit prophétique dans sa plénitude et sa

perfection. Parmi ces hérauts de la vérité et du salut, nous voyons des hommes tels qu'Abraham, Jacob, Moïse, Samuel. Nous distinguons aussi, dans cette longue série de grands hommes à la parole prophétique, Elie dont la vie ne fut qu'une lutte constante contre le culte idolâtrique des Phéniciens, qui, de la cour, avait envahi le peuple ; Elisée qui consacra aussi sa vie au même but. Plus tard, c'est Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel qui unissent le regard de l'homme d'Etat au don miraculeux du prophète. Nous connaissons encore les écrits de douze prophètes qui ne forment qu'une faible portion du groupe de héros qui se voua avec un zèle égal à la défense de la religion révélée. En jetant les yeux sur cette phalange glorieuse de prophètes, il est impossible de ne pas la regarder comme une apparition extraordinaire dans l'histoire. Çette apparition est sans exemple chez les autres peuples.

On rencontre bien, en dehors d'Israël, des devins, des sorciers, des diseurs de sorts ou de bonne aventure. Les Grecs ont eu des μαντεῖς ou devins possédés d'une *manie* ou fureur naturelle ou surnaturelle. La vieille Gaule et la vieille Germanie eurent des druidesses qui passaient pour inspirées. Les anciens nous parlent des pythonisses de Delphes et de Dodone, des Sibylles, de Cassandre, de Chalcas, de Velleda et de Thusnelda qui recevaient des oracles. On n'ignore pas non plus que l'art divinatoire était très cultivé en Chaldée. De toute part, de prétendus sages consultaient l'avenir par l'inspection des phénomènes célestes, par les sorts, par des flèches lancées au hasard, par le chant des oiseaux, par les entrailles des victimes. Ces hommes et ces femmes se disaient, il est vrai, les interprètes de la divinité ; ils prétendaient connaître les destinées de l'homme d'après des combinaisons qu'ils avaient imaginées. Mais quand on y regarde de près, on s'aperçoit bien vite que ces devins et ces devineresses auraient pu très justement s'appliquer le mot que l'on a prêté à Nostradamus (*Nostra damus, cum falsa damus* ; *et cum falsa damus non nisi nostra damus*).

La divination païenne ne nous offre, en effet, rien de sérieux ; et l'on ne saurait comparer les prophéties des héros d'Israël aux oracles ambigus du paganisme, à des prédictions qui étaient le simple résultat de fraudes criminelles, à des pronostics obtenus par l'induction ordinaire ou d'après des rapports confidentiels ; ou enfin à des jugements rendus dans le sens voulu par ceux qui les, payaient, comme l'indique très bien ce mot de Démosthène : « La Pythie philippise. » D'un autre côté, il faut reconnaître que

la plupart des prophéties de la gentilité ne sont appuyées d'aucun témoignage sérieux. Ainsi, pour la prophétie attribuée à Nabuchodonosor, nous n'avons que le témoignage de Mégasthène, auteur qui vivait plus de 200 ans après le conquérant et qui ne nous rapporte qu'une légende offrant une prophétie calquée sur celle de Daniel, comprise après coup, ainsi que nous l'avons déjà expliqué (p. 363, 432). D'ailleurs, on ne doit pas être étonné que, par ce temps de démonocratie, il y ait eu des hommes, qui se glorifiant de visions, de songes dont quelque divinité de création humaine ou diabolique les aurait honorés, aient capté l'attention de la foule par des oracles équivoques ou même quelquefois positifs et déterminés, et aient réduit à un métier futile une vocation sainte entre toutes.

Il a même pu se faire que le Très-Haut ait donné à des païens quelques pressentiments de certains événements à venir. Le Dieu d'Israël, méconnu des païens, n'en était pas moins leur Seigneur et leur Père ; et il a très bien pu favoriser des Sibylles, par exemple, de quelques prédictions. On ne doit pas s'étonner que cette Providence pleine de bonté qui veille sur tous les hommes ait accordé à des Gentils quelques inspirations prophétiques. En laissant les peuples infidèles marcher dans leurs voies, Dieu ne les laissa pas sans témoignages. Il leur suggéra même souvent, par des inspirations surnaturelles, des actes qui entraient dans son plan providentiel. C'est ainsi qu'il dirigea les flèches que Nabuchodonosor fit extraire de leur carquois et lancer au hasard (p. 327, 328). C'est également de la sorte que quelques intuitions de l'avenir qui se sont réalisées ont pu être inspirées, même à des incrédules, par une suggestion ou une intervention du Père céleste « qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (Math., V. 45).

Mais il n'en est pas moins vrai que l'on ne saurait en aucune façon confondre les prophètes hébreux avec les devins du paganisme. Les héros d'Israël n'étaient pas de vulgaires diseurs d'oracles, des messagers porteurs de promesses démenties par les événements. Ces envoyés de l'Eternel surent maintenir l'idée de la supériorité du devoir sur la force. Ils restèrent les organes de l'idée mosaïque dans ce qu'elle avait de plus vivant. Le paganisme n'offre pas des prédicateurs religieux de ce genre. Tandis que la divination païenne ne vise qu'à satisfaire une vaine curiosité, le prophétisme n'a pour but que de mettre en pleine lumière les vérités religieuses. Le prophète hébreu est toujours

sur la brèche pour flétrir les coupables et consoler les malheureux. Champion du monothéisme, il est l'austère censeur des rois, des grands et des enfants du peuple qui se livraient aux cultes idolâtriques. Ce n'est pas sans motifs que le peuple l'appelle « le Veillant. » Et c'est à cause du courage moral qu'impliquait cette sublime fonction que, d'après Isaïe, le prophète qui n'est pas disposé à dénoncer, en toute circonstance, l'injustice, à prendre en tout lieu la parole pour la cause de l'Eternel, n'est qu'un chien muet qui ne sait pas aboyer, qui n'aime qu'à dormir.

Le rationalisme moderne prétend que le prophétisme d'Israël est « la manifestation la plus frappante de l'une des tendances de l'esprit humain » (Réville, *Rev. des Deux-Mondes*, 1867, p. 849.) Cette tendance, qui n'est que le désir de connaître l'avenir, peut avoir été commune aux divers peuples de l'antiquité. Mais les prophètes hébreux n'ont pas eu en vue de satisfaire cette curiosité malsaine. Ils ont pour but une prédication morale et religieuse. Ce n'est que pour mieux combattre les vices et les abus, que le prophète prédit l'avenir d'Israël et certains événements qui se rattachent à l'œuvre du salut dont Israël est le dépositaire et le messager. Ausssi voyons-nous très bien que le prophétisme hébreu est un phénomène distinct de la mantique païenne, sans aucune analogie ailleurs, un miracle vivant. Il ne suffit donc pas de dire que le prophétisme s'éleva chez les Juifs à sa pureté la plus haute, à sa puissance suprême ; il faut reconnaître que sa supériorité sur la divination pratiquée chez les autres peuples ne fut pas simplement relative. Il y a entre le prophète hébreu et le devin païen une différence absolue.

Ceux qui n'y verraient qu'une différence de quantité ressembleraient à ceux qui ne verraient aucune différence entre l'état de santé et l'état de maladie. Il y a, en effet, une limite absolument tranchée, une ligne de démarcation positive entre le prophète hébreu et le devin chaldéen, arabe, grec, chinois, païen, en un mot, comme il y en a une autre entre l'extase religieuse et l'extase du fumeur d'opium ou de haschisch. Il est vrai que nous avons affaire à des adversaires qui iraient jusqu'à ne pas voir la limite qui sépare le génie de la folie. C'est ainsi, par exemple, que l'auteur d'un article publié naguère dans la *Gegenwart* dit que les modes psychiques du savant qui s'absorbe dans l'abstraction philosophique, de l'artiste qui voit des formes, du compositeur qui voit des sons, qui existent seulement dans leurs imaginations surexcitées, ne se distinguent pas dans leur

nature propre de ceux qu'on est accoutumé à trouver chez un aliéné. » Ce médecin a observé dans sa clinique psychiâtrique de Weimar, un aliéné doué d'une imagination très riche et d'un talent littéraire exceptionnel, mais qui se croyait dans un monde de fées, d'elfes et d'êtres incorporels qu'il décrivait en véritable poëte. En constatant ce fait, le docteur veut que l'on rapproche de ces visions les fées et les esprits que Byron, Grabbe, Heine, Hoffmann et autres romantiques, voire même Schiller et Gœthe, ont fait intervenir dans leurs créations, et il se demande s'il n'y a pas là un étroit rapport d'analogie avec celles des aliénés. A cette question, nous répondrons carrément qu'il peut y avoir de grands rapports entre les rêveries des fous et celles des romanciers, mais que toutefois il y a entre les aliénés et les autres une différence : l'aliénation. Les déments peuvent, en effet, se distinguer par une vive imagination, mais elle est désordonnée. Ce n'est pas à dire que Byron et Gœthe, par exemple, n'aient eu des moments de folie, des bizarreries de maniaques. Nous ne contesterons même pas qu'il y ait des rapports très remarquables entre les encéphales de quelques hommes de génie et les encéphales des fous. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a plus qu'une différence de quantité entre ces derniers et les premiers. De même aussi, le critique trouvera toujours qu'il y a un abîme entre les devins du paganisme et les prophètes d'Israël. Ceux-ci n'offrent pas seulement une supériorité relative ; ils présentent une singularité absolue. Aussi Renan a t il très bien reconnu au fond que le prophétisme est un phénomène distinct de la divination païenne. Seulement il a le tort d'étendre à tous les Sémites ce qui est particulier au peuple de Dieu. « Le prophétisme, dit il, est un trait particulier de la race sémitique » (*Hist. des langues sémit*, 3e édit , p. 8) ; et encore : « Le prophétisme est la forme sous laquelle s'opèrent tous les grands mouvements chez les Sémites (*lisez* : chez les Hébreux)... chez les Sémites (: chez les Hébreux), à toutes les grandes révolutions religieuses et politiques correspond un prophète » (*Ibid.*). Mais, ni chez les Sémites de la Babylonie, ni chez les Arabes, on ne trouve des prophètes du genre de ceux que la nation juive a vu naître dans son sein. Toutefois, le prophétisme n'était pas un produit spontané de ce peuple. Seulement, une élite d'hommes doués d'une vocation et d'aptitudes particulières se laissa pénétrer par la Révélation et devint l'organisme miraculeux qu'il plut à l'Eternel de doter de ses inspirations. Il est du reste vrai que, chez les Hébreux, un prophète a souvent présidé aux crises religieuses

et politiques. Aussi, ne trouverons-nous pas étonnant que pendant la période si extraordinaire de la Captivité, Dieu ait envoyé un prophète extraordinaire. A cette époque, le Très-Haut se choisit Daniel pour organe : cet enfant de Juda fut à la cour de Babylone le *Nabi* ou le prophète de la période de l'exil.

Possibilité des prophéties. — La doctrine de la prophétie est liée aux idées d'un Dieu personnel et d'une Providence. La négation de la possibilité des prophéties est donc une absurdité, car c'est la négation même de l'Idée (objective) de Dieu ou de Dieu Les sophistes ne peuvent pas plus refuser à cet Etre infini la prescience et l'omniscience que la toute-puissance. La philosophie ne peut s'empêcher d'admettre que « le Seigneur est le Dieu des connaissances, des sciences, des pensées (דֵּעוֹת ; I, Rois, II, 3); elle reconnaît que le souverain Etre voit tout en quelque sorte d'un clin d'œil ou, en d'autres termes, qu'il voit tous les siècles dans un grand présent D'un autre côté, la raison établit très bien qu'il est impossible de ne pas reconnaître chez ce souverain Etre le pouvoir de communiquer aux hommes quelques-unes de ses pensées ou de ses volontés. On ne pourrait, en effet, refuser à Dieu ce pouvoir sans s'exprimer d'une façon irrationnelle et blasphématoire. Le philosophe ne peut conclure à l'existence d'un Dieu personnel, sans se voir forcé d'admettre que cet Etre infini peut manifester quelques-unes de ses pensées à la créature intelligente et lui transmettre des ordres. On comprend qu'un homme pouvant communiquer sa pensée à ses semblables, il n'est pas possible d'interdire à la souveraine Raison de se communiquer aux intelligences capables de la comprendre.

Révélation naturelle des idées générales. — La réalité d'un rapport direct de l'Etre infini avec l'intelligence humaine doit donc être acceptée par les philosophes sous peine de ne rien comprendre à la constitution et au fonctionnement de cette intelligence. Il est nécessaire d'admettre non seulement la possibilité, mais l'existence même et la réalité d'un commerce intellectuel entre l'âme humaine et Dieu. L'intelligence proprement dite (il n'est pas question de la sensitivité ou de la connaissance des choses sensibles qui appartient aussi à la brute) est constituée par un sens ou par une perception du Divin, de l'Idéal, de l'Universel ou de l'Infini. Nous avons consacré à cette thèse un volume de notre *Cours de philosophie* ; aussi ne reviendrons-nous pas ici sur ce sujet. L'homme, le philosophe, le savant jouissent plus ou moins de la révélation ordinaire des idées générales qui leur permettent, lorsque leurs connaissances expérimentales de

l'individuel se développent, d'induire et de déduire, de raisonner, en un mot.

Révélation spéciale de quelques idées aux hommes de génie. — La perception du souverain Etre ne produit pas en nous toute seule la perception des choses contingentes. Mais nous avons vu (*Cours de philos.*, II, p. 531-535) comment notre intelligence, à l'aide d'un attrait divin spécial, pourrait voir en Dieu les idées individuelles correspondantes aux choses finies existantes ou futures.

De la même façon, Dieu qui vit et agit dans l'intimité de notre être peut donner à une âme privilégiée une acuité de perception intellectuelle extraordinaire. De cette action divine provient l'*enthousiasme* qui a une vertu propre, féconde en poètes, en orateurs, en héros et en martyrs. C'est à cette action puissante de Dieu que les inventeurs, les grands capitaines doivent les illuminations de génie qui les ont immortalisés. C'est également par une action particulière sur les intelligences et sur les volontés que la puissance divine se manifeste dans tous les grands actes qui touchent à la conservation de la vie des peuples.

Révélation surnaturelle et prophétique. — Dieu qui a donné à l'âme humaine une *extuition* naturelle de l'Infini, et qui lui permet de saisir en lui les intelligibles, les idées générales, dont les sens lui offrent des copies; Dieu, disons-nous, peut donner à cette âme, dans l'acte divin dont jouissent les saints dans le ciel, une vision des choses futures. C'est ainsi que le prophète, transporté en esprit, reçoit l'énergie nouvelle de l'inspiration divine. Il se produit alors en lui une *extase*, c'est-à-dire un état dans lequel l'âme est attirée dans la vie divine avec une suspension plus ou moins grande des relations de sa vie terrestre. Le prophète est ainsi possédé par le Saint-Esprit, et il reçoit une science infuse, une inspiration, une dose surnaturelle de vitalité ou de vie intellectuelle. C'est ainsi que Daniel eut une vision en extase en plein jour (ch. VIII, 1-14) et une autre extase dans le sommeil, en songe (ch. VII). Le prophète peut aussi être pénétré par l'acte intellectuel de Dieu, sans qu'il y ait proprement une extase. Daniel eut des visions de ce genre (ch. VIII, 15-25; IX, 20-27 et X-XII) aussi extérieures que l'apparition du Sauveur à saint Paul sur le chemin de Damas.

L'inspiration prophétique et la suggestion hypnotique. — Nous avons dit que la prophétie implique une pénétration de l'esprit humain par l'esprit divin. Quelques faits contemporains nous aideront à expliquer cette infusion de la pensée divine. Nous

voulons parler des faits constatés par les savants touchant la suggestion hypnotique. Il est, en effet, reconnu qu'un homme peut transmettre sa pensée à d'autres hommes par une suggestion mentale. L'homme qui a endormi un sujet peut, à sa volonté, lui faire accepter, dans cet état, comme vraies, toutes les suggestions à son plaisir. La graphologie hypnotique a même pu convaincre ainsi d'erreurs les médiums spirites, qui croyaient écrire sous la dictée d'êtres invisibles et qui l'avaient fait croire à des âmes trop crédules. Dans les cas dont il s'agit, les effets doivent être attribués à l'influence d'une volonté humaine sur une autre. Les faits de la transmission de la pensée par une suggestion, c'est-à-dire par l'influence de la pensée du magnétiseur (?) ou de l'opérateur sur un sujet bien disposé sont parfaitement établis; et on ne saurait les attribuer à des autosuggestions. Cette influence est réelle, et des savants ayant compétence et autorité pour observer les phénomènes de cette nature ont mis hors de doute la réalité des suggestions. Les expérimentateurs ont même pu obtenir des suggestions modifiées au moyen d'agents physiques (simple contact, froid, chaleur, lumière, vibrations de l'air, etc.). On a constaté aussi des phénomènes psychiques obtenus sous l'influence et sous l'action à distance de diverses substances toxiques et médicamenteuses sur les sujets hystériques ou hypnotisés ; on a démontré la possibilité de solliciter expérimentalement, chez des sujets en état d'hypnotisme, des émotions variées de joie, de tristesse, de terreur, sans que l'individu endormi en ait la moindre conscience.

Ces faits suffisent pour nous faire comprendre la possibilité d'une suggestion divine dans l'âme humaine. Nous comprenons, en effet, très bien que ces résultats qui sont possibles dans de faibles degrés à des forces humaines et à des influences d'un ordre inférieur peuvent être produites à un degré supérieur par une puissance infinie. L'inspiration prophétique offre donc une espèce de suggestion d'un ordre supérieur, d'un ordre surnaturel. Le prophète est dans une union mystique avec Dieu. Dans cet état l'intelligence humaine ne disparaît pas ; elle est seulement complétée par une inspiration divine qui surajoute des lumières surnaturelles à celles de l'homme ; l'acte divin, greffé en quelque sorte à l'acte humain, fait pénétrer celui-ci à des profondeurs où il ne pourrait pas parvenir naturellement. La vision prophétique n'est donc pas un fait subjectif qui se suffirait à lui-même. L'inspiration vient de l'Esprit de Dieu qui s'adresse à une faculté activo-passive, à une réceptivité vivante

et agissante et qui fait de l'âme du prophète un instrument actif du souverain Maître. D'un côté l'instrument humain est activement passif sous l'action de Celui qui le dirige à son gré ; et de l'autre cette passivité active n'est pas le résultat d'une action annihilante de l'individu. On remarque seulement en lui une élévation extraordinaire de la pensée, parce que Dieu produit un état d'*enthousiasme* qui rend l'âme capable de vibrer sous le souffle prophétique. La suggestion divine étend, élargit ainsi l'horizon du prophète, et lui permet de regarder devant lui, très loin, non pas avec des yeux de myope, mais avec cette vision dans l'acte divin dont jouissent les saints dans le ciel.

Il ne suit donc pas du rapprochement que nous venons de faire que l'on puisse confondre le prophétisme avec l'hystérie ou qu'on puisse le faire passer pour un cas de folie ou pour une exaltation maniaque. Une comparaison, une analogie n'établit pas une identification de faits qui n'offrent que des rapports très éloignés et qui sont d'ailleurs essentiellement distincts. Aussi les rationalistes qui ont voulu envisager le prophétisme comme un cas d'hystérie n'ont-ils pas fait preuve de discernement et de critique : ils n'ont pas su distinguer les différences qui se trouvent entre les causes de ces phénomènes et entre ces phénomènes eux-mêmes. Le même défaut de critique se montre aussi chez ces savants qui veulent expliquer tous ces faits, quelques différents qu'ils soient, en les attribuant, soit à une hyperexcitabilité néuro-musculaire, soit à une « hyperexcitabilité des régions émotives et intellectuelles de l'encéphale. » Tous ces noms d'hystérie, d'hypnotisme, d'exaltation maniaque, etc., ne sont que des mots commodes par lesquels on se donne l'air d'expliquer ce qu'on ne sait comment expliquer Comme cela, c'est bientôt fait et l'on s'en tire à bon marché. En réalité, les médecins qui croient donner la raison scientifique de ces phénomènes ne font que les constater. Ceux d'entre ces praticiens qui sont plus avisés que les autres trouvent que ce qu'ils ont de mieux à faire, c'est de les ranger dans la catégorie des faits dont l'explication n'est pas encore connue. Tous doivent admettre du moins que si l'impulsion initiale cause de ces phénomènes peut être mécanique, chimique, magnétique ; elle peut aussi être intelligente, angélique ou diabolique et divine. En particulier, pour ce qui concerne le prophétisme, ils ne peuvent exclure une cause surnaturelle. Ils ont beau ne voir partout que des névroses, ils n'expliqueront pas par ces maladies l'inspiration prophétique de Daniel, d'Isaïe, de Jérémie et des autres prophètes. Ces hom-

mes remplis de l'esprit divin ne sont pas des âmes maladives : ils se montrent à nous comme des esprits sages et clairvoyants, même dans les affaires de la politique, des caractères à la hauteur de la divine mission dont ils étaient chargés. D'un autre côté, les prophètes avaient conscience et ils gardaient le souvenir de leur état; ils se sentaient les instruments de l'inspiration et de la direction surnaturelle dont ils étaient favorisés. On ne peut donc en aucune manière confondre cet état avec une surexcitation purement nerveuse ou avec une exaltation maniaque inconsciente. En un mot, entre le prophète et l'hystérique il y a plus qu'une différence de degré : il y a un abîme.

C'est du reste avec raison que les médecins ne croient pas à la faculté divinatoire des sujets hypnotisés. Il est vrai qu'ils n'ont su comment expliquer la « vie mystérieuse » d'une malade qui prédisait naguère des crises convulsives ayant lieu au jour et à l'heure annoncés (voy. *Annales médico-psychologiques*, année 1884). Mais tout en admettant que le développement de l'électricité magnétique peut bien surexciter les facultés et augmenter l'intelligence, de même qu'il arrive à exaspérer les sensations nerveuses, ils reconnaissent justement que les phénomènes de ce genre ne dépassent pas le monde matériel Nous ne saurions que les approuver à cet égard ; ces prédictions rentrent dans une série de faits périodiques, et que l'on peut prévoir comme on connaît d'avance l'époque d'une éclipse du soleil ou de la lune. Pour connaître les futurs contingents, dans lesquels la liberté humaine a une part, il faut une suggestion de Celui qui peut communiquer partiellement l'acte par lequel il les voit ; pour expliquer le prophétisme, il faut, en un mot, une communication, une inspiration de Dieu.

Possibilité des songes prophétiques. — Tous les anciens peuples ont cru à des révélations divines dans des songes. L'universalité avec laquelle les faits relatifs à cette croyance s'offrent à nous dans l'antiquité, s'explique très bien en admettant que dès le commencement, il y a eu des hommes qui ont eu des songes inspirés par Dieu. Nous savons que ce souverain Etre a parlé aux vieux patriarches pendant le sommeil et qu'il leur a accordé dans des songes des révélations prophétiques. La sainte Ecriture nous apprend que le mot « songe » comprenait quelquefois une révélation et se prenait dans le sens de « prophétie » (cfr. Nombr. XII, 6; I Rois, XXVIII, 6 ; Joel, III, 1). Nous voyons aussi que le saint Livre admet la croyance au sens prophétique de quelques songes (de Joseph, du Pharaon, de Nabuchodonosor). Dieu

a sans doute voulu rétablir ainsi, dans certains cas, l'ordre des communications surnaturelles, tel qu'il existait avant que l'homme fut tombé dans l'état d'infériorité où il se trouve en ce moment. Tel qu'il avait été créé, l'homme n'était pas, comme aujourd'hui, l'esclave du monde matériel qui l'entoure. Le sommeil de l'homme primitif n'était pas un temps perdu pour l'intelligence et employé uniquement aux besoins de la partie animale de notre être. Pendant ce temps nos premiers parents entraient en commerce intellectuel avec Dieu et conversaient avec les anges. Ce sont des communications analogues qui eurent lieu chez les patriarches.

Les païens purent donc ainsi continuer de croire à la réalité de l'inspiration divine de quelques songes. Ils eurent seulement le tort de généraliser à leur gré et d'appliquer sans fondement, à tort et à travers, la notion qu'ils avaient de ces communications de Dieu avec l'homme. Ils ont donc cru que les songes étaient un des moyens ordinaires et fréquemment répétés dont leurs dieux se servaient pour annoncer leurs volontés aux hommes. Homère assure que le songe est divin (θεῖος ὄνειρος, et il fait dire à Achille que le songe vient de Jupiter (καὶ γάρ τ'ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν; *Iliad.* I, V, 63). On sait que les Chaldéens étaient célèbres dans l'art d'interpréter les songes et que l'oniromancie était pratiquée dans des temps très reculés, en Babylonie, chez les vielles tribus d'Accad. A une époque plus rapprochée, nous voyons dans les récits d'Assurbanipal que l'on cherchait dans les songes une manifestation de la volonté divine (cfr. Smith, *History of Assurbanipal*, London, 1872). En Egypte, l'art d'interpréter les songes était aussi très estimé (voy. l'histoire de Joseph et du Pharaon). Pythagore et les philosophes de toutes les sectes attachaient également une grande importance aux songes oniromantiques.

Cet assentiment du genre humain en faveur de l'existence de songes prophétiques repose sur des faits réels de révélations surnaturelles faites à certains hommes pendant le sommeil. On ne s'expliquerait pas que l'homme eût imaginé que Dieu se révélait dans les songes, s'il n'y avait pas eu des révélations de ce genre. Comment l'humanité eût-elle eu la pensée de chercher la cause de ses songes dans un monde surnaturel, si elle n'avait su que nous pouvons avoir des rapports avec ce monde. Il arriva seulement que cette divination par les songes devint une superstition. On érigea une infinité de songes en autant d'oracles émanés de la divinité pour faire connaître l'avenir. La superstition est tou-

tefois partie du fait d'une intervention divine vraie, dans certains cas; et c'est encore ici sur une vérité que l'erreur ou l'exagération erronée s'est établie.

C'est donc très justement que la théologie chrétienne a reconnu qu'il faut distinguer trois espèces de songes : les songes qui viennent de Dieu ; ceux qui sont dûs au démon, et ceux qui sont le produit naturel de l'activité psychique (voy. Tertull., *de anima*, 46). Galien admettait aussi trois espèces de songes : les songes révélateurs ; ceux que font naître les préoccupations de l'âme; et ceux qui proviennent des affections du corps. Les anciens savaient, en effet, aussi bien que les modernes, qu'il y a des songes produits par des impressions extérieures et que beaucoup de visions dérivaient du tempérament, des humeurs, des sensations environnantes, des dispositions et des préoccupations de l'âme, en un mot, de causes naturelles. Mais ils admettaient aussi des songes surnaturels. Le monde antique a cru que certains songes étaient suscités dans l'âme humaine par une influence divine et quelquefois par des suggestions ou des communications des bons ou des mauvais anges. Les modernes qui ne comptent pas ces derniers songes s'arrêtent à moitié chemin et ils excluent, à tort, les songes dûs à une action surnaturelle. Les interprétations que ces savants peuvent donner des songes ordinaires, n'enlèvent, en effet, d'aucune façon, leur caractère surnaturel aux songes bibliques. Toute leur science n'a jamais pu établir qu'il n'y a jamais eu de songes qui ne pouvaient s'expliquer sans une intervention divine : de simples dénégations de sceptiques ne suffisent pas pour supprimer le fait d'une révélation divine par les songes. L'âme humaine séparée en partie, momentanément, du monde sensible par l'occlusion des sens, ne vit pas séparée du Dieu et du monde des esprits; il n'est pas vrai qu'elle ne vive plus que d'une vie subjective : l'intelligence n'est pas isolée de l'Etre infini qui peut lui apparaître comme bon lui semble. Donc, en dépit d'un proverbe fameux, tous les songes n'étaient pas des mensonges, et quand le songeur était favorisé d'une révélation de Dieu ou des bons anges, il pouvait la recevoir avec autant de confiance et avec une certitude aussi entière que si elle lui avait été accordée à l'état de veille.

Songes inspirés divinement à des païens. — On peut aussi comprendre qu'il y ait eu des songes prophétiques ou inspirés par Dieu à des païens. Il a pu, en effet, révéler quelques-uns de ses desseins à des rois idolâtres, afin de les faire concourir à l'ordre providentiel des choses de ce monde. Quelques-uns de ces

songes prophétiques ont eu pour but d'amener des souverains à des interprètes divinement inspirés, et d'établir des rapports qui devaient concourir au bien du peuple que Dieu s'était choisi et au bien même des païens. Les songes du Pharaon expliqués par Joseph nous montrent très bien ce but providentiel. Il en est de même du songe de Nabuchodonosor. C'est dans l'intérêt de ce roi et dans celui des Juifs déportés, que Dieu lui montra, dans un songe, le développement futur de la puissance terrestre en rapport avec le peuple élu jusqu'à la venue du Messie. Mais Dieu voulut que l'interprétation du songe mystérieux fut due à Daniel, éclairé par la lumière divine, afin que l'influence que ce prophète acquérait de la sorte profitât aux captifs, ainsi que l'observe très bien saint Jérôme : « *Vidit rex impius somnium futurorum, ut interpretante sancto quod viderat, Deus glorificaretur; et captivorum Deoque in captivitate servientium sit grande solatium. Hoc idem in Pharaone legimus, non quod Pharao et Nabuchodonosor videre meruerint, sed quod Joseph et Daniel digni extiterint, qui interpretatione eorum omnibus præferrentur.* » En ne permettant pas aux sages du paganisme d'interpréter ces songes prophétiques, le Très-Haut voulait que l'honneur n'en revint qu'à lui et à la religion qu'il a établie. Du reste, Dieu a aussi favorisé des rois païens de grâces et d'inspirations spéciales pour l'exécution de ses desseins et en vue de l'histoire de l'humanité. Nabuchodonosor et Cyrus, par exemple, sont des instruments du souverain Maître de l'univers, et il a pu désigner ce dernier roi, par exemple, en l'appelant ; « Mon oint, celui qui accomplit toute ma volonté, celui que j'ai pris par ma main droite (Isaie, XLIV, 28 ; XLV, 1). Le songe de la femme de Pilate nous montre très bien le soin que Dieu prenait même des païens : il y avait là une grâce, un moyen surnaturel qui aurait dû faire réfléchir ce proconsul romain, et l'arrêter dans la voie dans laquelle il s'engageait.

Importance, but, utilité, opportunité des prophéties messianiques de Daniel. — Les difficultés opposées aux révélations transmises à ce prophète sont aisément résolues par un simple coup d'œil jeté sur les circonstances historiques qui ont accompagné leur apparition. Ainsi que nous l'avons déjà vu, à partir de la déportation de Daniel, le peuple de Dieu fut, pendant 70 ans au milieu des ténèbres de la plus terrible épreuve qu'il eût supportée. Faut-il croire que l'Eternel n'aurait auparavant secouru ce peuple que pour l'abandonner désormais? Lui qui l'avait environné de sa protection, l'aurait-il laissé maintenant

destitué de son aide toute-puissante et l'aurait-il livré complètement à la merci de ses ennemis? Il n'en fut pas ainsi. Le Très-Haut qui châtiait la famille des patriarches ne l'avait cependant pas dépouillée de la mission religieuse et sociale qu'il lui avait confiée. Aussi, voyons-nous que, du temps de la Captivité, ce peuple privilégié eut des prophètes chargés de le soutenir contre ses tendances idolâtriques en l'empêchant de tressaillir au souffle des cultes asiatiques et de pactiser avec le polythéisme. Ce fut surtout Daniel qui devint, pendant l'exil, le missionnaire de l'Eternel Nabuchodonosor put détruire la ville et le temple et transplanter les Juifs en Chaldée; il ne détruisit pas l'esprit d'Israël. Le prophétisme se retrouva debout à l'ombre du palais du roi et du temple de Bel. Il y eut deux voyants sur les bords de l'Euphrate et du Chobar, comme jadis sur ceux du Jourdain. Le caractère de la captivité babylonienne demandait, du reste, une manifestation éclatante de la puissance divine. Jéhovah apparaissait comme captif avec son peuple et comme vaincu par les dieux babyloniens. C'était donc une période de l'histoire où devait se montrer « le doigt de Dieu. »

La situation politique des Juifs n'offrait, d'un autre côté, rien que d'obscur et de ténébreux. La bienveillance de Dieu semblait avoir disparu aux yeux de son peuple : on ne voyait de toutes parts que des marques de son indignation et de sa colère. Toutefois, dans ces temps malheureux, Daniel fut pour les Juifs l'ange de la consolation et de l'espérance. Les prophéties dont il fut gratifié ont été un moyen employé par le Seigneur pour relever le regard des enfants d'Israël vers le Ciel, pour les empêcher de perdre de vue la délivrance signalée dont ils devaient être l'objet et pour conserver la seule vraie religion.

Daniel fut donc destiné à donner satisfaction aux préoccupations dominantes des vrais Israélites de son temps. L'attente du Messie devait, en effet, préoccuper les captifs; les espérances messianiques ne pouvaient manquer de se trouver en plein développement chez les Juifs fidèles à leur Dieu. Les prophéties antérieures semblaient aux esprits peu attentifs joindre l'ère de prospérité (messianique) avec le retour de l'exil. L'Eternel avait déclaré qu'il n'oublierait pas son peuple et que, après l'avoir puni de ses désobéissances, il mettrait en pièces le joug dont il était chargé, le bâton dont on lui frappait les épaules, la verge de l'exacteur (*Isaïe*, IX, 3; X, 27; XIV, 5). Les Juifs savaient aussi qu'un descendant de David présiderait à une restauration future du peuple élu. Ils savaient que l'esprit de l'Eternel repo-

serait sur lui (*Isaïe*, XI, 1 et 2), que toutes les nations rechercheraient ce rejeton de Jessé, dressé pour enseigne des peuples (*Isaïe*, XI, 10). En un mot, les espérances messianiques étaient présentes à l'esprit des Hébreux. Zorobabel ou quelqu'autre descendant de David pouvait être pris pour le Messie promis. Il y avait là une raison capitale qui motivait les prophéties de Daniel. Le peupie élu était à une époque où il avait besoin d'être soutenu par l'espérance du règne messianique, et, d'un autre côté, il fallait lui apprendre que le temps de son avènement était encore éloigné.

Ce fut alors que Dieu jugea à propos de donner des déclarations, plus formelles que celles qui avaient été faites jusqu'alors, de son dessein touchant l'établissement de son royaume. Le temps de la venue du Messie fut marqué ; ce fut au milieu des temps troublés de la Captivité que les yeux des Juifs furent ouverts, pour être fixés sur l'époque où devait venir celui qui devait être « la gloire d'Israël, le désiré de toutes les nations et une lumière pour éclairer les Gentils. » Ce fut aussi à cette époque que Dieu fit clairement connaître à son peuple qu'il devait s'attendre à une nouvelle alliance bien supérieure à celle qu'il avait établie avec ses pères. Une révélation spéciale fut même adressée, dans le même temps, aux Juifs exilés pour les préparer à une période de luttes, pendant laquelle, l'heure de l'avènement du Rédempteur ayant été placée dans tout son jour et le temple ayant été rétabli, la prophétie cessa jusqu'au moment où le Précurseur du Messie entra sur la scène du monde.

C'est pourquoi il importait que des révélations relatives à l'avenir messianique fussent précédées d'un coup d'œil général sur la nature et la destinée des puissances du monde qui devaient se trouver en rapports avec le peuple élu. Il convenait de montrer à ce peuple comment se conciliaient les événements de l'histoire et les prédictions des anciens prophètes ; comment le fait de la domination du monde livré aux païens s'agencerait avec les promesses faites au peuple du vrai Dieu. Aussi, dès le début de la Captivité, à propos d'un songe que le Très-Haut provoqua dans l'esprit de Nabuchodonosor, Daniel esquissa à grands traits l'avenir politique et religieux du monde jusqu'à l'avènement du Messie. A plusieurs reprises différentes, il fut amené à indiquer la succession de quatre empires qui devaient se pénétrer l'un l'autre jusqu'à l'avénement final du royaume messianique. La prophétie de ces événements politiques avait aussi pour but de faire comprendre aux Juifs et aux païens

qu'ils devaient avoir une entière confiance aux prophéties relatives au Rédempteur promis à l'homme dès les premiers temps de son existence. C'est pour ce motif que Daniel donna de nombreux détails historiques et chronologiques. Les événements prédits sont espacés de telle sorte qu'une prophétie accomplie devait donner de la confiance au sujet de l'accomplissement des prophéties qui suivaient.

Objection relative à la précision et aux détails des prophéties de Daniel. — Dans les pages qui précèdent, nous avons consacré des articles spéciaux aux objections du rationalisme contre les révélations de ce prophète. Nous avons vu que Daniel est un prophète-historien (p. 46); et nous avons indiqué les raisons qui motivèrent de son temps l'apparition de la prophétie apocalyptique, l'originalité et la forme détaillée de cette prophétie (p. 47-54). Nous pourrions nous en tenir aux preuves déjà données et ne pas nous exposer à des redites inutiles. Cependant, il nous paraît bon de présenter encore quelques observations et de réfuter plus spécialement quelques objections de la critique négative.

L'objection générale adressée aux oracles de Daniel s'adresse à toutes les prophéties. On se contente de supposer que Dieu n'a pu ni voulu, dans aucun cas, révéler l'avenir. C'est une façon très simple et assez brutale de couper le nœud gordien : ce n'est pas le délier. Mais on voit aisément qu'avancer une négation ce n'est pas la prouver, et que, dans un procès aussi capital, il ne suffit pas de nier. D'ailleurs, ces rationalistes, ces négateurs doivent être renvoyés à l'école des philosophes et des historiens qui leur montrent que Dieu est omniscient, tout-puissant et qu'il a vraiment inspiré des prophètes parmi le peuple qu'il s'était choisi. Aussi, trouvera-t-on qu'il n'est pas admissible qu'une opinion préconçue, un arrêt prononcé d'avance par pure haine du surnaturel, doive prévaloir contre la philosophie et l'histoire réunies ?

L'argument invoqué en particulier contre le livre de Daniel suppose qu'il n'y a pas de prophéties précises et définies dans la la Bible et que Dieu n'a pu en donner qui fussent ainsi déterminées. Les critiques rationalistes prétendent donc qu'un argument invincible contre l'authenticité de Daniel se trouve dans le caractère de ses prophéties et dans l'exactitude minutieuse des détails. Berthold (Dan., *Einl.*, § 2). De Wette (*Einl.*, § 255), Eichhorn (*Einl.*, § 615), Rosenmüller (*Præm.*, II), Lengerke (p. LXXV) ont donc affirmé que, pour ce motif, ces prophéties

ont dû être écrites après les événements à l'époque d'Antiochus Epiphane. C'est l'objection de Porphyre, qui croyait démonétiser le livre de Daniel en montrant qu'il contenait des prophéties très claires et déterminées jusqu'au règne de ce roi. Mais leur opinion sur l'inauthenticité d'un livre qui contient des prophéties de ce genre n'est que leur hypothèse relative à l'impossibilité de la prophétie; leur négation n'est, en somme, basée que sur une idée préconçue : l'impossibilité de connaître, même par une inspiration surnaturelle, les événements à venir.

Ce n'est au fond que cette prétendue impossibilité qu'ils posent en principe lorsqu'ils opposent à l'authenticité du livre de Daniel des prophéties trop minutieusement détaillées. Reville rend très bien la pensée de ces rationalistes lorsqu'il dit : « La sagacité prophétique peut bien prévoir l'avenir dans ses grands traits ; elle ne saurait deviner d'avance et les faits de détail et les noms propres. » C'est prétendre de prime abord, en d'autres termes, que la prophétie, dans le vrai sens du mot, est impossible. Aussi le même rationaliste, ajoute-t-il, qu'il trouve étrange que des esprits sérieux aient cru résoudre l'objection par un appel pur et simple au surnaturel. Mais ce qu'il y a de vraiment étrange, c'est de voir des écrivains qui se donnent fastueusement le nom de « critiques, » oublier, à chaque ligne de leurs écrits, le principe fondamental de la méthode scientifique, qui consiste à écarter les hypothèses *à priori*. Sans doute, les prophéties de Daniel désignent Alexandre, Antiochus Epiphane, Jésus-Christ, avec une étonnante clarté, sous une forme détaillée, historique et parfois chronologique. Mais de quel droit et pour quelle raison les rationalistes contestent-ils la possibilité d'un pareil genre de prophétie ? Nous comprenons que des prophéties, dont la forme est si précise et l'accomplissement si exact, aient tellement étonné quelques ennemis du christianisme, qu'ils ont voulu y trouver, à tout prix, des impostures imaginées après coup. Mais ont-ils démontré que ces prophéties n'ont été écrites qu'après les événements ? Ont-ils découvert une preuve quelconque établissant que Daniel n'a pas reçu des révélations prophétiques ? Non ; la preuve de leur hypothèse est le moindre de leur souci. N'est-il pas plus commode de nier *à priori* et sans autre examen, toute inspiration surnaturelle ? Mais comme la possibilité de cette inspiration ne saurait être niée (voy. p. 549), les rationalistes n'ont pas lieu d'être étonnés qu'un prophète du sixième siècle avant notre ère ait su d'avance des événements qui ne sont arrivés qu'au second siècle et au temps du Sauveur.

C'est d'ailleurs vainement que, pour nier l'authenticité du livre de Daniel et voulant, dans ce but, s'appuyer sur la forme détaillée de la prophétie historique, les rationalistes ont essayé de motiver leur sentiment par quelque apparence de raison. Lengerke, par exemple, n'a pas manqué d'accumuler tout ce qu'il a trouvé, afin de prouver que le caractère des prédictions de Daniel, leur précision et leur clarté suffisent pour établir l'inauthenticité de son livre (p. LXXV). Il nous offre trois arguments qui ne sont pas d'un grand poids et qu'il ne sera pas difficile de réfuter.

1° Le critique rationaliste prétend d'abord que les Prophètes de l'Ancien Testament, lorsqu'ils parlent de l'avenir, donnent seulement des allusions et des descriptions générales; que lorsqu'ils individualisent, ce n'est que par voie purement poétique, et que le petit nombre de prophéties qui sont spécifiées ne se sont pas du tout accomplies ou n'ont été réalisées qu'en partie. Il ajoute que toutes les prophéties messianiques sont classées dans cette catégorie de prophéties générales et indistinctes, et qu'elles ne décrivent généralement qu'un état politique florissant. Lengerke prétend encore que quelques-unes de ces prophéties se réalisent d'une façon tout autre que celle qui est indiquée. Ainsi, dit-il, Isaïe prédit la destruction du peuple juif par les Assyriens, et cependant elle n'arriva que par les Chaldéens. Il allègue ensuite d'autres prophéties qu'il interprète comme bon lui semble, et il conclut que les prétendus prophètes n'ont fait que décrire ce qui était sous leurs yeux, de sorte que Daniel est une exception, et que son livre a été écrit après les événements

Toutefois, il est facile de voir que ce raisonnement ne prouve absolument rien. Admettons pour un instant qu'Isaïe et les autres prophètes, excepté Daniel, aient prédit des choses qui ne sont pas arrivées. Nous demanderons comment cela prouverait-il l'inauthenticité du livre de Daniel. L'accomplissement de ses prophéties prouveront seulement que l'auteur du livre était vraiment un prophète. Mais pour Lengerke, la précision et l'exactitude de Daniel deviennent la base d'une conclusion contraire : l'accomplissement de ces prophéties prouve que tout le livre a été écrit après les événements. Pour quel motif? Parce que le miracle est impossible et que la prophétie, dans le vrai sens du mot, serait un miracle. C'est pourquoi, d'après l'école rationaliste, l'intervention d'un pseudo-Daniel devient une nécessité et doit, dès lors, être admise comme un fait certain. Mais nous avons déjà

examiné ce procédé, qui se borne toujours à supposer ce qui est en question, et nous avons vu que cette manière de raisonner est absurde.

Quant au défaut d'accomplissement des prophéties déterminées que l'on trouve chez les autres prophètes, nous aurions à faire voir que Lengerke fait violence aux textes ou qu'il présente un tableau fantaisiste des faits historiques Mais cette discussion nous éloignerait trop de notre but, et d'ailleurs Hengstenberg et d'autres critiques ont suffisamment réfuté les assertions relatives au non accomplissement de ces prophéties. Qu'il nous suffise de relever le premier exemple que Lengerke donne d'une prophétie qui se serait, d'après lui, accomplie autrement qu'elle aurait dû l'être. Isaïe aurait prédit que la destruction (*die Zerstörung*) du peuple juif serait le fait des Assyriens. Or, il est avéré que les Chaldéens amenèrent ce résultat. Mais en y regardant de près, on voit que l'objection de Lengerke repose sur une mauvaise traduction du texte. Le prophète Isaïe ne dit pas un mot, dans le passage visé (ch. VII, 17), de la destruction du peuple juif : la prédiction se borne à annoncer à Achaz et à son peuple des temps malheureux qui seront amenés par les armes des Assyriens. Or, on sait, par le livre des Chroniques (II, ch. XXVIII, 20, 21), que la prophétie s'accomplit peu de temps après qu'elle eût été prononcée, lorsque Téglat-Phalasar, roi d'Assyrie, battit Achaz et ravagea la Palestine;

2° D'après Lengerke, on trouve dans Daniel des renseignements chronologiques précis, tandis que les autres prophètes s'expriment toujours d'une façon générale et vague, sans donner une idée de quelque chose d'arrêté et de fixe. Cette objection ne nous arrêtera pas longtemps. Il nous suffira d'indiquer quelques autres prophéties de l'Ancien Testament qui sont tout aussi précises et déterminées que celles de Daniel. Citons d'abord Jérémie (ch. XXV et XXIX) qui a prédit une captivité de 70 ans. Il est vrai que Bleek, Lengerke et d'autres disent qu'on ne doit voir là qu'un nombre rond. Mais Esdras (I, 1) qui a écrit après la Captivité, à une époque où la durée de cette épreuve ne pouvait manquer d'être exactement connue, déclare qu'elle a duré 70 ans (Voyez, d'ailleurs, ce que nous avons établi p. 339-347). En outre, Isaïe n'offre-t-il pas des périodes définies, par exemple *trois ans*, pour l'oppression des Moabites (VII, 14-16 ; VIII, 1-4 ; XVI, 14); la destruction de l'armée assyrienne entre le soir et le matin (XVII, 14) ; trois ans pour la conquête de l'Egypte et de l'Ethiopie (XX, 3) ; un an pour l'hu-

miliation de Cédar (XXI, 16) ; quinze ans pour le prolongement de la vie d'Ezéchias (XXXVIII, 15 ; cfr. IV, *Rois*, XX, 6) ? Ces passages que nous indiquons ici suffisent donc pour réfuter l'assertion du critique rationaliste. Il a beau prétendre d'ailleurs — toujours sans la moindre preuve — que les prophéties qui se sont accomplies ont été écrites après l'événement. Aurait-il osé dire que la prédiction de Jérémie, relative aux 70 ans de la Captivité, a été écrite après l'événement? Dans ce cas, ce prophète aurait dû vivre 115 ans et avoir écrit après cet âge (voy. Jérém.. I, 2 et Esdras, I, 1). On sait du reste que, d'après la tradition juive et chrétienne, il avait été, bien avant le règne de Cyrus, lapidé à Taphnis par ses propres compatriotes.

Nous comprenons toutefois que ceux qui rejettent ainsi, par pur caprice, le miracle, soient soucieux de montrer la *modernité* du livre de Daniel. Ce livre est si précis dans beaucoup de cas, si exact, et, dans le chapitre XI, si historiquement détaillé et si vrai, qu'il ôte toute possibilité de le regarder comme n'offrant que des allusions vagues et indécises. Les rationalistes n'ont alors que la ressource de répéter machinalement l'assertion relative à la composition *post eventum*. Mais ils ne parviendront jamais à prouver que l'exactitude de détails chronologiques prouve l'inauthenticité d'une prophétie qui les contient. Ce ne sont pas ces vers de terre du criticisme qui pourront dire à Dieu : « Tu n'iras pas plus loin ! »

3° Une troisième preuve alléguée par Lengerke contre les prophéties de Daniel n'est qu'une forme et un cas particulier des deux paralogismes qui précèdent et qui n'en font du reste qu'un seul. Il trouve donc que « dans aucun autre auteur de l'Ancien Testament, le livre de Daniel excepté, on ne trouve décrites les destinées de royaumes qui n'existaient pas encore au temps du prophète. » Le critique prussien trouvant que dans Daniel des royaumes et de peuples encore inconnus sont placés, en grand nombre, sous nos yeux, déclare que c'est une chose qu'il a été « impossible de prédire avant que l'histoire eût fait connaître le développement de ces royaumes » (p. LXXIX). Nous pourrions répondre que la prophétie de Balaam (*Nombres*, XXIV, 14-24) nous offre pourtant la vue surnaturelle d'une nation éloignée et qui n'était pas encore connue à cette époque.

Mais il n'est pas nécessaire de trouver, dans les autres prophètes, des prédictions parallèles et conformes de tous points à celles de Daniel. Quel est celui de ces prophètes qui était appelé, comme le fonctionnaire de Nabuchodonosor, à dévoiler

l'état des Juifs après leur retour de la Captivité et avant l'apparition du Messie ? Aucun d'eux n'a eu cette mission. Si Daniel occupe, dans son livre, un terrain qui n'a pas été celui des autres prophétes, qu'y a-t-il d'étrange qu'il ait prédit des choses d'une façon différente de celle qu'on trouve chez ces derniers ? Quel est le critique qui pourrait démontrer qu'un prophète ne peut pas avoir des vues plus précises et plus étendues que celles de ses prédécesseurs ? Quel est l'homme qui pourrait mettre des bornes à la prophétie ? En admettant que les autres prophètes n'ont pas toujours détaillé les événements qui devaient arriver dans un avenir aussi lointain, que s'en suivrait-il ? Aurait-on prouvé de la sorte que Dieu n'a pas pu révéler des prophéties détaillées et à longue échéance. Dieu ne peut-il pas agir différemment selon les temps ? L'Apôtre n'était guère de l'avis de nos rationalistes, lorsqu'il disait : « Dieu ayant parlé autrefois à nos pères, en divers temps et en diverses manières » (*Hebr.*, I, 1). Lorsque le temps marqué fut venu, le Très-Haut donna, en effet, au grand prophète messianique des vues qui s'étendaient au loin, et il lui fit voir les empires encore inconnus qui devaient être liés intimement aux destinées de son peuple. Le lecteur connaît déjà les motifs qui ont porté Dieu à prolonger la vue de son prophète et à détailler quelques-uns des événements. L'époque approchait où le Seigneur n'accorderait plus de voyants à son peuple jusqu'à la venue du Prophète. Le prophétisme allait donc faire défaut. Mais l'éternel ne voulut pas laisser Israël s'égarer dans le labyrinthe des événements qui devaient se dérouler devant lui pendant quatre siècles. C'est pourquoi les prophéties historiques du livre de Daniel furent mises dans ses mains comme un fil conducteur. Le Dieu d'Israël avait voulu tracer ainsi, dans ces steppes de la douloureuse histoire des Juifs, des jalons qui les guideraient, et des points de repère qui les empêcheraient de s'égarer jusqu'à l'avènement du Libérateur promis.

Dieu voulut aussi dévoiler aux Juifs tout particulièrement la grande épreuve qui leur était réservée au temps d'Antiochus Epiphane. Ils purent ainsi se préparer à soutenir avec courage la persécution dans laquelle ce roi employa tous les artifices de la ruse et tous les moyens de la force pour faire disparaître le culte du vrai Dieu. Daniel leur avait découvert la tyrannie de ce monstre, l'abolition momentanée du culte de Jéhovah et la disparition de ce suppôt de l'enfer. Ainsi cette prophétie détaillée des règnes des Séleucides et en particulier du règne d'Antiochus, qui peut paraître une exception dans les Gestes de

Dieu pour le gouvernement de son peuple, était en harmonie avec toutes ses vues, avec tout ce qu'il avait fait pour lui avant la Captivité. La prophétie de Daniel était adaptée à un état nouveau, dans lequel au lieu de prophètes vivants, Dieu donnait aux enfants d'Israël un livre qui attestait encore son action providentielle à leur égard ; car, dans ce livre, ils apprenaient que, quels que fussent les événements, tout était dans les mains du Seigneur et devait aboutir au règne du Messie.

Donc, la tentative faite pour séparer les prophéties de Daniel des prédictions des autres prophètes, et pour les présenter comme formant une espèce différente de tout le reste de l'Ancien-Testament, n'a pas eu pour résultat de prouver leur inauthenticité. Au fond, les oracles de notre prophète ont le caractère de toutes les prophéties de la Bible. Seulement, il faut reconnaître que la clarté et la précision d'une prophétie n'en prouve pas la fausseté ; il faut comprendre que l'on ne peut pas se fonder sur les prophéties historiques de Daniel pour prouver que son livre est une supercherie. Rien ne motive, en effet, l'opinion de Porphyre qui, trouvant la prophétie de Daniel très claire jusqu'au temps d'Antiochus, se persuada que ce n'était pas une prédiction de choses futures, mais une histoire de choses passées. Il est impossible de ne pas trouver étrange ce fameux raisonnement reproduit par les rationalistes de notre temps. Les prédictions relatives aux Séleucides jusqu'au temps d'Antiochus sont conformes à l'histoire; donc l'auteur du livre de Daniel n'est pas plus ancien qu'Antiochus Epiphane : la conclusion offre toujours le même sophisme : on y suppose, sans cesse, prouvé ce qui précisément est en question. Cette *ultima ratio* de tous ces écrivains est assez connue; c'est tout simplement la négation, dépourvue de preuves à l'appui et détruite par des arguments irréfutables, de toute intervention surnaturelle. C'est en un mot une conception fantaisiste qui ne repose sur aucun fondement sérieux.

Il en est de même de l'objection tirée de l'arrêt que l'on impose arbitrairement aux prophéties de Daniel, en prétendant qu'elles s'arrêtent toutes à Antiochus Epiphane. Le prophète n'a, il est vrai, dans le chapitre XI, donné une histoire détaillée des rois séleucides que jusqu'à Antiochus Epiphane. Il avait surtout en vue une époque qui fut une crise qui n'eut pas sa pareille dans l'histoire du peuple juif. Mais on ne voit pas pourquoi il aurait décrit d'autres événements qui ne furent pas aussi extraordinaires ? Entre les deux points de repère (l'édit de

Cyrus et l'avènement du Messie), il devait y avoir une époque d'angoisse et de persécution sanglante, qui devait mettre en péril la nationalité juive et la religion mosaïque elle-même. Il est vrai que les Juifs ont eu de cruelles épreuves avant et après la mort du tyran macédonien. Mais lorsqu'on demande pourquoi elles n'ont pas été prédites de la même manière, il est facile de répondre que Daniel n'a pas eu mission d'écrire une histoire complète et détaillée du peuple d'Israël. Le regard du prophète fut surtout fixé sur un événement qui n'était pas au fond inférieur au désastre de la Captivité de Babylone elle-même. On sait qu'il y eût même plus de danger pour la religion juive sous le règne d'Antiochus que sous le règne de Nabuchodonosor. Daniel ne continua pas au-delà l'histoire prophétique des successeurs du roi séleucide. Mais Isaïe, Jérémie et les autres prophètes, ne poussèrent pas leurs prédictions historiques au-delà d'une certaine limite, sauf en ce qui a trait à leurs prophéties messianiques. Chaque prophète a un point d'arrêt, et on ne pourrait exiger qu'un prophète étende sa vue sur tous les événements qui auront lieu dans le monde jusqu'à la fin des temps. Daniel a porté son regard sur les deux avènements du Messie et il a indiqué entre la Captivité et le premier avènement du Christ quelques faits importants. Les prédictions relatives à ces faits avaient surtout pour but d'établir incontestablement la véracité prophétique de Daniel au sujet de ses prophéties messianiques. Son œil dut se porter avec une juste raison sur l'événement capital qui amena l'insurrection des Machabées. Les troubles qui survinrent après la mort du tyran ne sauraient être comparés à ceux qui avaient eu lieu de son temps. Après cette époque néfaste, les Juifs eurent leurs rois et leurs prêtres. La conquête de la Palestine par Pompée (63 av. J.-C.), ne compromit ni la prospérité ni la religion du peuple de Dieu. Le général romain ne toucha ni au temple ni aux vases sacrés. On ne peut donc trouver une objection sérieuse dans ce fait que quelques prédictions de ce livre se terminent à la fin de la seconde catastrophe, à l'épouvantable crise qui, du temps des Machabées, mit en péril la religion du vrai Dieu et la nation juive.

Il est, d'ailleurs, faux que les prophéties messianiques de de Daniel s'arrêtent à Antiochus (voy. p. 54); il n'est pas vrai que le caractère historique du livre ne s'étende que jusqu'au règne de ce roi. C'est sans fondement que les rationalistes font de la mort même du tyran le terme des prophéties contenues

dans ce livre. Il renferme, en effet, des prophéties qui ont pour objet des temps postérieurs à Antiochus et qui ont été pleinement accomplies. Daniel prédit l'empire romain et le cinquième empire qui doit durer toujours; il prédit l'époque de la venue du Messie, la fin de l'ancienne alliance et de ses sacrifices; il prédit la destruction de la ville et du temple. Les détails chronologiques relatifs à l'époque du Messie ne sont pas moins extraordinaires que ceux qui sont indiqués pour la période d'Antiochus. Si la règle imaginée par Porphyre et adoptée par les rationalistes de notre temps était vraie, il faudrait, en constatant que les prophéties messianiques de Daniel s'accordent, sur tous les points et d'une manière si merveilleuse, avec les faits des temps postérieurs à Antiochus, rapprocher l'auteur d'une époque plus récente et jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Porphyre et ses adhérents ne sauraient, en effet, prétendre que « les événements postérieurs au règne d'Antiochus Epiphane n'étaient pas prédits avec le même clarté, et qu'on remarquait dans cette partie du livre de Daniel, non seulement des obscurités, mais même des faussetés. » A ces accusations nous répondons et nous opposons des preuves (voy, notre Commentaire) qui établissent que les obscurités ne proviennent pas du livre, mais des lubies qu'il plaît à certains hommes d'y introduire. Il est, en effet, facile de voir que les prophéties relatives à la venue, à la mission expiatoire, à la mort du Messie, et celles qui annoncent l'établissement de son règne, ne sont ni moins précises ni moins exactement accomplies que celles qui regardent Alexandre et quelques-uns de ses successeurs jusqu'à Antiochus Epiphane. Quant aux faussetés que ces prophéties contiendraient, nous démontrerons, en faisant l'exégèse des textes, que nul n'en a trouvées ; que les rationalistes ne sauraient parvenir a démontrer que le panorama de l'avenir décrit par Daniel soit incorrect, et que, en particulier, pour ce qui concerne la période messianique, le grand prophète ait tracé un tableau contredit par la réalité.

Fausse règle de critique adoptée par les rationalistes au sujet des prophéties. — D'après ces criticistes, il faut admettre que si les prophètes parlent de choses arrivées longtemps après eux et arrivées telles qu'elles ont été annoncées, la prophétie est supposée. Ces prétendus libres penseurs font de ce raisonnement de bibus une règle historique dont on ne peut douter. Ils en déduisent que le livre qui porte le nom de Daniel est dû à un écrivain postérieur, car le Daniel du temps de l'exil n'au-

rait pu prédire, avec autant de certitude et de précision, et même il n'aurait pu prédire du tout les événements qui sont mentionnés dans ce livre. Ils disent donc que, pour fixer la date des prophéties, il suffit de les placer dans l'horizon historique supposé par leur contenu ; et ils prétendent que tant que leurs prédictions sont minutiensement conformes à l'histoire, on peut être certain qu'elles sont postérieures aux événements décrits; et que dès que cet accord cesse, la date cherchée se révèle. Puis, négligeant les prophéties messianiques de Daniel ou s'efforçant coûte que coûte de les tronquer et de les resserrer dans la période d'Antiochus Epiphane, ils croient avoir ainsi prouvé que le livre de Daniel fut composé à l'époque où les luttes des rois de Syrie et d'Egypte avaient eu lieu. Ils motivent ensuite leur hypothèse en disant que c'est ainsi que l'on raisonne pour les *Oracles Sibyllins*, pour le *Livre d'Enoch*, etc., et qu'il faut raisonner de la même façon pour le livre de Daniel.

Toutefois, il est évident que raisonner ainsi, ce serait conclure d'une façon contraire à toute critique. En effet, aucun des livres que l'on met en parallèle avec celui de Daniel, n'est appuyé sur une évidence externe; tandis qu'elle est très forte et incontestablement concluante pour le livre de notre prophète. La règle proposée par les rationalistes peut donc être vraie pour les ouvrages dont l'authenticité n'est pas démontrée, pour les prophéties qui n'étant fondées sur aucun témoignage externe, peuvent être regardées comme supposées, pour les apocalypses qui ne sont que des postiches et de fades imitations de celles de Daniel. Aussi ne sont-elles entrées ni dans le Canon juif, ni dans le Canon chrétien. On sait qu'il en est tout autrement du livre de Daniel, et l'on doit admettre qu'il était déjà regardé comme authentique au moins 400 ans avant notre ère. D'ailleurs, il est prouvé que, du côté de l'évidence interne, ce livre ne laisse rien à désirer. On admet, en effet, que si Daniel est véridique, il est authentique. Or, nous démontrons d'une manière irréfragable la véracité de son livre et toutes les objections des rationalistes s'évanouissent. Ils ne peuvent rien exiger de plus. Remarquons enfin que, d'après le principe du criticisme, il faudrait reporter la date de la composition de notre livre après la venue de Jésus-Christ et après la destruction de Jérusalem et du temple. En prouvant trop, le criticisme démontre donc parfaitement que sa prétendue preuve ne signifie rien. Il n'est pas vrai, en effet, que l'on puisse raisonner ainsi : il y a dans un livre des prophéties ; donc il a été écrit postérieurement. Pour un homme sérieux, cet

argument ne prouve rien. Aussi ne reconnaîtrons-nous pas à la critique rationaliste le droit de procéder par une méthode qui n'est pas celle de la critique historique.

C'est ce que Bleek, tout imbu qu'il fût de rationalisme, a cependant très bien reconnu. Après avoir dit que les prophéties de Daniel sont distinguées d'une façon remarquable des prédictions des autres prophètes, soit à cause de leur précision et de leur clarté, soit en ce qui concerne l'exactitude chronologique, il n'a pas cru toutefois que cette différence suffît pour les déclarer inauthentiques. Il remarque que nous ne pouvons pas indiquer, par des lignes définies et arrêtées, jusqu'où et à quel degré de précision l'Esprit de prophétie dévoile ou ne dévoile pas l'avenir ; et il conclut en ces termes : « Je ne crois donc pas que, si le livre de Daniel a toutes les autres marques d'authenticité, le caractère indiqué ci-dessus des prophéties qu'il contient pût être allégué comme une preuve certaine de leur rédaction à une date récente » (*Zeitschr. von Schleierm.* III, 233-5). Or, il est prouvé que le livre de notre prophète a toutes les marques d'authenticité que la critique la plus exigeante puisse désirer : il n'y a aucune objection à laquelle nous ne répondions d'une manière parfaitement victorieuse.

Donc, les objections du rationalisme contre les prophéties de Daniel vont à vau-l'eau ; le dogme de l'anti-christianisme contre toute intervention surnaturelle s'est effondré ; les constructions aprioritiques, si jalousement gardées, ces geoles qui retiennent captives la pensée des prétendus libres penseurs, ne sont plus que des ruines : le surnaturel subsiste ; les miracles et les prophéties ne peuvent être allégués contre l'authenticité du livre de Daniel ; en un mot, pour nier cette authenticité, les pseudo-critiques ne peuvent en aucune manière se fonder sur ce qu'ils ont osé appelé le « fabuleux » de ses récits historiques.

§ VIII

DOGMATIQUE DU LIVRE

Un exposé de la dogmatique du livre de Daniel ne serait pas hors de propos et offrirait un grand intérêt. Mais l'abondance des matières nous force à restreindre ce travail aux points qui sont visés par les adversaires. Nous avons surtout à faire voir sur quel fondement peu solide les rationalistes asseoient leur thèse de l'inauthenticité de ce livre, lorsqu'ils ont recours au prétendu zoroastrisme qui s'y trouverait contenu. Ils disent, en

effet, que l'enseignement dogmatique et moral de Daniel trahit une époque postérieure à la Captivité ; qu'il forme un dernier degré, une phase plus moderne dans le développement des notions relatives au Messie (VII, 13, etc.) et aux pratiques religieuses (VI, 10, 11 ; I, 8) ; que les idées sur le ministère des anges (VIII, 16 ; XII, 1, etc.) et sur la résurrection des morts (XII, 2, 3) sont d'une date plus récente. On a donc prétendu que les doctrines de Daniel sont des emprunts faits au zoroastrisme pendant ou après la Transmigration à Babylone. Nous allons montrer qu'elles n'en proviennent pas ; que tout ce que les rationalistes disent à ce sujet est faux, et qu'il n'y a, dans Daniel pas plus que dans toute la Bible, aucun dogme qui y ait pénétré sous l'influence du parsisme.

Légende inepte, emballement et mystification du rationalisme au sujet de l'influence que le zoroastrisme aurait eue, avant de naître, sur le développement dogmatique du livre de Daniel et de quelques autres écrits bibliques. — L'épithète dont nous nous servons pour caractériser cette légende pourra paraître exagérée, mais ceux qui nous auront lu reconnaîtront qu'elle est justifiée. Sachant que les hommes les plus savants du monde ne peuvent donner que ce qu'ils ont, nous comprendrons facilement que, s'ils s'en tenaient à nous dire ce qu'ils savent sur la religion des Perses avant Cyrus et même jusqu'à la fin de la période persane sous Alexandre le Grand, les rationalistes arriveraient bientôt au fond du sac. Mais nous avons à faire à une tribu qui aime à se repaître de chimères et qui en vit, *gens pasta chimæris*. Les criticistes ont donc donné carte blanche à leur imaginative, et ils ont monté à grands fracas une légende ou plutôt un canard qui fait encore aujourd'hui le tour des écoles qui se disent libres penseuses ; il y est toujours l'objet d'une adoration superstitieuse ; quoiqu'il soit très facile de lui couper les ailes, et de montrer qu'il n'est qu'une pièce usée, que le public lettré ne saurait plus prendre au sérieux.

Découverte des livres du parsisme, traduction infidèle exploitée par l'antichristianisme. — Au siècle dernier, après de dures privations et des efforts prodigieux, Anquetil avait découvert, chez des Parsis qui s'étaient réfugiés dans l'Inde et qui y avaient fondé une colonie, des manuscrits de l'Avesta et d'autres livres en langue pehlvie. Il put en obtenir un exemplaire ; mais il ne possédait pas les moyens de les traduire ; il n'y avait alors ni lexique ni grammaire : la philologie éranique n'existait pas. Un destour (prêtre guèbre) lui apprit couci-couci ce qu'il

savait de zend et de pehlvi, c'est-à-dire de deux langues qu'il ne connaissait pas très bien lui-même. Ce fut donc d'après les indications vagues d'un docteur parse, qui ne connaissait qu'imparfaitement le sens des écrits mazdéens, et en suivant une tradition altérée, qu'Anquetil publia (en 1771-74) une traduction de l'Avesta. On s'aperçut bientôt qu'elle fourmille de contre-sens. Les doctrines zoroastriennes y sont, en effet, bizarrement exposées ou défigurées. Eug. Burnouf reconnut plus tard que cette traduction était entachée d'erreurs de tout genre. Dans son Commentaire sur le *Yaçna*, il trouve que la traduction d'Anquetil était d'un faible secours pour l'intelligence du texte. » Le savant philologue constata que les maîtres parsis d'Anquetil ignoraient le zend et connaissaient très peu le pehlvi, langue dans laquelle, au moyen-âge, les docteurs avaient traduit et commenté l'Avesta, le livre sacré : les maîtres qu'Anquetil avait suivis n'avaient ni la connaissance de la langue ni une tradition sérieuse. De son côté, Mohl disait, dans un de ses rapports (en 1858) : « La version d'Anquetil ne répond plus aux connaissances aujourd'hui acquises. » C'est également l'opinion de Spiegel et des éranistes modernes. Il est reconnu qu'Anquetil n'a pas étudié le texte et qu'il s'est borné à en indiquer le sens qu'il entrevoyait vaguement et que son imagination lisait entre les lignes. Il avait, en effet, sans s'en rendre compte, traduit avec les préoccupations voltairiennes de son siècle : il voulait trouver la Bible dans la Perse, et il introduisait dans le texte des idées chrétiennes.

Cette traduction inexacte qui faussait l'œuvre attribuée à Zoroastre, cette traduction qui ne jouit aujourd'hui d'aucune autorité avait été, néanmoins, une révélation pour l'Europe. L'antichristianisme s'en contenta et il en fit une machine de guerre contre nos saints Livres. Tous ces beaux esprits, esprits forts, s'imaginèrent qu'ils possédaient dans cette traduction les doctrines religieuses des compagnons de Cyrus ; on supposa que le Zend-Avesta renferme toute la sagesse du monde antique ; on voulut croire que ces monuments de la religion persane remontaient à des temps très reculés ; on concluait de là que les livres perses étaient plus anciens que les livres de Moïse conservés par les Hébreux ; on prétendit que les écrits bibliques étaient nés dans la période qui s'écoula pendant ou après la Captivité ; on signalait les emprunts que la Bible avait fait aux théories de l'Avesta.

En résumé, l'apparition de la traduction des prétendus livres de Zoroastre causa aux adversaires du christianisme une sorte

de vertige et leur fit adopter, touchant l'antiquité de la religion mazdéenne, des systèmes où l'extravagance des idées n'était égalée que par la précipitation des jugements. On mit de l'enthousiasme à proclamer que Zoroastre était ancien et que la Bible était moderne. Les sophistes du dix huitième siècle, dominés par la passion, par la rage qui les portait à détruire la foi chrétienne, étaient heureux de trouver dans l'ancien Orient une société rivale de la société juive (1).

Dans la pensée de toute cette tourbe anti-chrétienne, il n'y a jamais eu en Asie que des Perses : tout vient des Perses ! Ceux qui attaquaient l'antiquité de la révélation mosaïque acceptaient avec un empressement étrange les affirmations les plus absurdes relatives à l'antiquité du zoroastrisme. Les livres mazdéens furent acceptés comme authentiques par des écrivains qui discutaient chaque ligne des écrits bibliques. On acceptait sans hésiter toutes les interprétations que présentaient les doctrines de l'Avesta sous un jour favorable ; on voulait à tout prix trouver dans le parsisme une doctrine rivale de la révélation chrétienne, même une doctrine supérieure aux enseignements de nos saints Livres.

(1) On sait bien que dans son empressement à saisir tout ce qui pouvait enlever au génie hébraïque la couronne de l'Orient, Voltaire ne répugnait pas à prendre des ouvrages modernes pour des écrits qui remontaient à la plus haute antiquité. C'est ainsi qu'il fit déposer à la Bibliothèque royale un manuscrit d'un *Yadjour-Véda*, dont l'auteur monothéiste devait avoir écrit 400 ans avant la conquête d'Alexandre. Or, cet auteur n'était autre que le P. dei Nobili, jésuite missionnaire dans l'Inde au dix-septième siècle. Cet ouvrage, écrit en sanscrit et traduit en français par le P. de Villette, servait à Voltaire, l'incrédule trop crédule, à prouver que le christianisme dérivait du brahmanisme.

La même passion qui anime d'autres ennemis du christianisme les a disposés à croire que *Krishna* (ou plutôt *kershna*, noir, mot dont un mystificateur a fait *Christna*), a été un Messie indien dont Jésus-Christ ne serait qu'un calque. Quelques orientalistes avaient, en effet, supposé que le Krishna des Indous était antérieur à l'ère chrétienne. Mais Bentley a trouvé dans un ouvrage, le *Jatnampatra de Krishna*, la position des astres au moment de la naissance de ce dieu, relevée par un célèbre astronome indou. Il résulte de la supputation astronomique, que le ciel n'a offert l'état décrit que le 7 août de l'an 600 de notre ère. De son côté, le savant indianiste A. Weber dit à ce ce sujet : « Le culte de Krshna comme dieu ne s'est complété que sous une influence chrétienne. » (*Ueber Krshna Geburstsfest*, p. 78) cfr. Nève, *Des éléments du mythe et du culte de Krshna*, Paris, 1876 ; de Harlez, *La Bible dans l'Inde*, etc.

C'est ainsi que Rhode, d'après lequel le *Bundehesch* (livre du septième siècle de notre ère) était une autorité plus ancienne que celle de Moïse, ne craignait pas d'émettre les jugements suivants : « La tradition et la loi de Moïse ont plus de consistance et deviennent plus intelligibles, si nous les considérons comme des rejetons de la doctrine révélée plus ancienne, qui est conservée plus complètement dans les écrits zends » (*die heilige Sage der Zendvœlker*, p. 461)... « Une comparaison impartiale du récit de la chûte dans la Genèse avec celui du Zend, nous force d'admettre que la plus ancienne tradition zende de la rebellion d'Ahriman, de sa lutte avec Ormuzd, de la place de l'homme entre ces deux grands êtres et de l'intérêt qu'eut, dès lors, Ahriman d'entraîner l'homme de son côté, est présupposée, et que l'on doit nécessairement remonter à cette lutte, si l'on veut que la doctrine de Moïse devienne intelligible » (*Ibid*, p. 393). D'après ce même savant, le Pentateuque est dualiste (p. 455). Le Nouveau-Testament lui-même passerait aussi bien vite pour un dérivé du mazdéisme. Rhode l'insinue suffisamment lorsqu'il dit : « On peut affirmer avec vérité que la prière de Jésus (l'Oraison dominicale) est un abrégé des prières contenues dans les livres zends » (p. 416).

Pour mieux faire admettre ces excentricités, Rhode soutenait que la religion de Zoroastre était répandue dans l'Asie centrale avant les empires d'Assyrie et de Chaldée. De la sorte, toute l'Asie aurait été infectée de zoroastrisme dès l'antiquité la plus reculée. La découverte des antiques religions et des mythologies du bassin de l'Euphrate et du Tigre a suffi pour renverser toute cette construction fantastique des persanomanes. On a compris que les religions des Assyriens et des Chaldéens ont une existence indépendante et bien antérieure au mouvement zoroastrien. Il n'en est toutefois pas moins vrai que la traduction fautive d'Anquetil, le livre dépourvu de critique de Rhode, et d'autres écrits aussi peu raisonnables ont mis à la mode l'hypothèse de l'ancienneté et de l'unité de livres, qui sont relativement modernes, et qui datent de différentes époques. Cette hypothèse est la source de l'erreur rationaliste qui impute à la Bible des doctrines parsistes.

Des critiques plus sérieux ont bien sans doute rectifié des erreurs d'Anquetil ; on a fait remarquer avec juste raison le caractère précipité des conséquences que les antichrétiens se sont hâtés de tirer de leur connaissance du mazdéisme relativement à la littérature biblique. Mais ces considérations n'ont pas ar-

rêté le premier élan du rationalisme et retourné ses préjugés, de façon à lui faire adopter la vérité au sujet des rapports du zoroastrisme et du judaïsme. Le fanatisme de la Perse n'en persiste pas moins : encore aujourd'hui, de nombreux savants vivent de ce préjugé. Aussi, après avoir combattu avec succès, croyons-nous, la persanomanie philologique qui n'offre que des résultats hâtifs de comparaisons verbales trop complaisantes (p. 110-153), devons-nous maintenant repousser la persanomanie doctrinale qui a fait d'une énorme quantité de livres (commentaires rationalistes sur Daniel, livres d'histoire et d'érudition) de véritables écuries d'Augias.

De graves erreurs continuent, en effet, à régner dans les esprits qui acceptent les dires des prétendus libres penseurs, sans examiner d'où proviennent ces dires, sans se préoccuper de savoir sur quel fondement ils reposent, sans explorer le terrain sur lequel s'élèvent ces châteaux de cartes. Nous voyons donc de nombreux lettrés qui ne prennent pied dans l'exégèse biblique que pour y commettre quelque sottise, s'empresser de céder à la manie du parsisme. Acceptant sans contrôle les assertions de ceux qui font remonter l'Avesta à une antiquité fabuleuse; ils affirment que le judaïsme a emprunté au mazdéisme une partie de ses traditions, de ses doctrines. A. Maury, par exemple, dit que, par le nom de « mazdéisme, » on désigne la religion des anciens Perses. Il suppose ainsi résolu ce que lui-même avoue être précisément en question ; et il ajoute : « Le mazdéisme, qui ne cessa jamais de constituer la religion d'Etat dans la monarchie perse, était très florissant sous la dynastie des Achéménides » (*Encyclop. moderne*, tom. XX, col. 416). Ce vulgarisateur d'idées fausses reconnaît d'ailleurs (*Ibid.*) que la rédaction des livres du mazdéisme « remonte à une époque incertaine. » Mais après avoir constaté que les orientalistes n'ont pu parvenir à assigner à Zoroastre, fondateur du mazdéisme, un âge historique, il s'est cru autorisé à parler de l'antique religion mazdéenne. Il n'a pas vu que les doctrines de l'Avesta n'étaient pas en vigueur dans l'empire perse du temps de Cyrus et de ses successeurs ; il a attribué sans fondement à ces doctrines « une existence déjà fort ancienne à l'époque des Achéménides » (*Ibid.*, col. 417) ; et il a prétendu que le tableau qu'Hérodote trace des institutions religieuses de la Perse est tout à fait conforme à ce que nous apprend le Zend-Avesta » (*Ibid.*). G. d'Eichthal qui a aussi semé de l'ivraie dans le champ de l'exégèse et de l'histoire, s'est encore fondé sur un préjugé injustifiable, lorsqu'il prétend que, « au

temps des Michée, des Amos, des Isaïe, des Jérémie, les Israélites étaient en contact avec les doctrines mazdéennes déjà répandues dans toute l'Asie occidentale. » Evidemment, il n'a pas songé à se demander sur quel fondement repose cette assertion. Nous ne voudrions pas donner au parsisme le rôle de l'agneau de la fable; mais à ceux qui lui accordent une influence sur le judaïsme, sur le livre de Daniel, par exemple, il pourrait répondre lui aussi : comment l'aurais-je fait, si je n'étais pas né à l'époque où parut ce livre ?

Description fantaisiste de la religion des anciens Perses. — Les coryphées du rationalisme supposent donc que les doctrines mazdéennes constituaient la religion des anciens Perses, et, transformant à leur gré ces doctrines, ils prétendent que les Juifs trouvèrent dans leur pays d'exil un spectacle spiritualiste. Ils nous représentent Cyrus et son peuple comme n'étant pas idolâtres. Négligeant de voir que les Perses adoraient le soleil, la lune et qu'ils étaient polythéistes, A. Reville dit : « Ils avaient comme les Juifs fidèles une véritable antipathie pour les images, et leur religion dualiste touchait de si près au monothéisme, qu'à première vue on pouvait s'y tromper. » D'autres critiques supposent que les Juifs captifs en Chaldée ont suivi avec sympathie les progrès de la puissance de Cyrus, parce que le mazdéisme, qui régnait alors en Perse, avait quelques points de ressemblance avec la loi mosaïque. On ajoute que « les deux religions concevaient un Dieu pur esprit, éternel, existant par lui-même, en dehors du monde et de la matière. » De sorte qu'une « grande conformité morale existait entre les Perses et les Juifs, » et que « Cyrus put être attiré vers ces derniers par cette analogie de croyances, et leur témoigner plus d'intérêt qu'aux autres populations de l'empire chaldéen. »

Les persanomanes disent donc que la religion juive se développa sous l'influence de la religion de Zoroastre; ils s'extasient comme à l'envi sur les doctrines spiritualistes du zoroastrisme, sur la grandeur de son système eschatologique. On assure, par exemple, que le parsisme avait répudié le culte impie et licencieux des divinités féminines adorées chez les Babyloniens, les Ninivites, les Syriens, les Phéniciens, les Phrygiens, sous le nom de Mylitta, *Aštaroṭ* ou Astarté, Dercéto, Rhéa, Cybèle, etc. Il est du reste bien entendu que, pendant leur séjour à Babylone, les Juifs élargirent leurs idées et développèrent leurs connaissances religieuses. Les critiques reportent donc à une date récente les écrits des prophètes et la Ge-

nèse elle-même, parce que les auteurs de ces livres se sont nourris d'éléments du parsisme. Il est de foi rationaliste que cette religion exerça une grande influence sur celle d'Israël. C'est Zoroastre qui, en particulier, apprit aux Juifs à entourer le trône de Jéhovah d'anges et d'archanges, et qui les porta à adopter la doctrine des mauvais anges avec leur prince Satan, qui commença dès lors à jouer un grand rôle dans la théologie judaïque. L'imagination des incrédules s'échauffe; et ils croient voir que l'Ancien-Testament et le Nouveau ont de grandes obligations au mazdéisme.

On n'a oublié que deux choses qui semblent cependant devoir précéder les considérations auxquelles le zoroastrisme a donné lieu. En effet, avant de prétendre que les Juifs ont fait des emprunts au zoroastrisme, il faudrait avoir prouvé que l'on est en droit d'attribuer une haute antiquité aux livres dits zoroastriens, et avoir montré que les ressemblances ou les analogies qui se trouvent entre quelques doctrines mazdéennes et des doctrines juives ne peuvent provenir que d'un emprunt que les enfants d'Israël auraient fait aux Perses. Mais uniquement préoccupés de l'illusion qu'ils feront au public, les rationalistes ont négligé de se poser ces questions pourtant bien simples, bien élémentaires, et qui doivent naturellement être la préface obligée de toute la rhétorique ou de la dialectique des adversaires de nos saints Livres. L'existence du zoroastrisme au temps de la Captivité, le spiritualisme de cette religion et spécialement l'influence prétendue qu'elle exerça sur celle d'Israël, sont des points qu'ils donnent comme définitivement acquis. Ils admettent donc, sans la vérifier, la légende d'après laquelle le livre de Daniel présente des traces irrécusables d'une influence des idées mazdéennes sur les idées juives. C'est là un article de foi à l'usage de ceux qui ne connaissent ni la Bible ni le mazdéisme. Les rationalistes ont discouru dans cette affaire comme s'ils tenaient à se duper eux-mêmes. Il est cependant plus honnête et plus sûr de regarder les faits en face, pour en tirer ensuite telles conséqnences qu'il appartient.

Il est du reste facile de montrer que si une des deux doctrines biblique et mazdéenne a fait des emprunts à l'autre, c'est le mazdéisme qui a mis à profit des enseignements bibliques. Les preuves de cette thèse se tirent du caractère des deux religions et de l'époque à laquelle se rattachent les livres dans lesquels ces doctrines sont contenues. Jetons donc un coup d'œil sur la religion dite zoroastrienne et montrons les hallucinations du criticisme au sujet de l'histoire religieuse des Parsis.

I. Vrai tableau du zoroastrime. — Le dieu qui paraît avoir été pendant quelque temps le dieu suprême de cette religion était Ahura-Mazda ou Ormuzd. Il peut se faire que ce nom signifie « esprit sage » (Max Müller, *Science of language*, p. 208), « vraiment sage » (Spiegel, *Avesta*, III, p. 11) ou « sage vivant » (Haug). C'est le Souverain qui sait beaucoup (de *ahura*, souverain ; *maz*, mot qui exprime l'idée de grandeur ; et *da*, savoir). Mais il est facile de voir que Mazda n'est pas le Dieu vivant de nos saints Livres. Il est quelquefois identique avec le dieu-Ciel, avec la lumière, regardée comme un rayonnement divin et un principe éternel. Quelquefois, il s'en distingue. Ainsi dans le *Vendidâd*, Ahura-Mazda prescrit à Zoroastre d'invoquer « la voûte céleste qui est par elle-même ou qui est sa loi à elle-même (*qadhâta*) ». Dans quelques passages, il est question du corps d'Ahura-Mazda, ainsi que Spiegel l'a très bien remarqué : « Toi qui a le meilleur corps (*Yaçna*, 1, 2, etc.), une âme et un *fravachi*. » (*Favard.* Yast, 81 ; *Yaçna*, 26, 3 ; *Vend.*; XIX, 46, 7.)

Femmes et fille d'Ahura-mazda. — Ce Dieu a des femmes, et il est fait mention de « *Çpenta armaiti* et de tes autres femmes » (*Vispered*, III, 21) ; de « tes femmes » (*Yaçna*, 38, 2) et de *Ashis-Vaguhi*, fille de la première de ces femmes et de Ahura-Mazda. (*Ashi-Yast*, n. 16 ; *Avesta*, III, 164).

Deux principes co-éternels. — D'ailleurs, ce dieu n'est pas doué de l'immensité et son pouvoir trouve des bornes dans celui du mauvais esprit.

Ahriman. — *Aghrô-Mainyu* ou le mauvais esprit était aussi un dieu tout puissant qui a lancé tous les maux sur la terre. Le mazdéisme admit, en effet, un principe mauvais par nature, un être essentiellement pervers, le Mal, qui détruit ou souille à son gré les créatures d'Ahura-Mazda. Il résulte évidemment de ce système une conséquence destructive de la véritable notion que nous devons nous faire de la divinité. Le principe dualiste vicie en effet radicalement la théologie zoroastrienne. On voit aussi facilement que cette conception est le contraire du judaïsme, qui nous présente Satan comme un ennemi de Dieu, mais jamais comme un égal, comme un être co-éternel à Jéhovah.

Polythéisme zoroastrien. — D'ailleurs, tout en admettant que Mazda était le dieu suprême, cette religion ne professait pas pour cela le monothéisme. L'Avesta regarde la lumière comme incréée (*qadhâta*, *anaghra*). Il en est de même des ténèbres, de l'espace et du temps. Tout le reste est créé. Aussi voyons-nous que, dans certains passages, la lumière est supposée antérieure

à Oromasdes (Plutarque, *De Is. et Osir*, c. 46). Dans d'autres passages, un parsisme plus moderne et plus raffiné lui donne pour origine le Temps éternel, qui devient ainsi le principe suprême dont émanent Ahura-mazda et Ahriman.

Le Temps-sans-bornes. — Plus tard, en effet, à une époque plus rapprochée de nous, les organisateurs du mazdéisme sentirent le besoin d'une unité plus haute, et ils placèrent au-dessus d'Ormazd et d'Ahriman le Temps-sans-bornes (*Zarvâna akarana*). Ce système propre à la secte des Zervaniens qui se produisit en Perse au cinquième siècle de notre ère, avait pour but de ramener les deux principes au Temps (*Zervan*) comme à leur principe commun. Le Temps ainsi considéré devint leur principe suprême. Mais il n'est pas possible de démontrer que les anciens mazdéens aient regardé cet être divin comme supérieur aux deux principes, celui du bien et celui du mal. Le *Zarvâna akarana* n'est pas d'ailleurs doué d'intelligence. Ce n'est que l'idée vague d'un principe incréé duquel seraient sortis Ormuzd et Ahriman.

Le dieu Mithra. — D'Ormuzd est né Mithra et d'Ahriman le dieu Mithra-Draoujd, l'ennemi personnel de Mithra. Ormuzd est le roi du firmament et Mithra est le roi du ciel mobile. C'est en ce sens que ce dernier est le médiateur entre Ormuzd et la terre ou entre Ormuzd et Ahriman, d'après Plutarque, qui nous apprend que les Perses, l'appelaient intermédiaire, médiateur (μεσίτην). Comme il était chargé de combattre Ahriman, d'être l'intermédiaire entre la lumière et les ténèbres, il a été facile de lui donner, dans les parties modernes de l'Avesta, le rôle d'intermédiaire entre Ormuzd et les hommes et d'en faire un médiateur, un gardien, un juge, un sauveur et rédempteur des hommes. On en a fait un médiateur moral.

Au fond, Mithra était le dieu-lumière, l'être supérieur à tous les êtres; « le plus intelligent des dieux (Mihr, V, 141), le dieu bienfaisant qui, tous les matins, quitte la montagne divine et s'avance dans le ciel, suivi de l'aurore, du soleil, de la lune et des étoiles, et répandant partout la clarté, la fertilité et la richesse. Quelquefois Mithra (l'ami) est le soleil androgyne, le dieu qui féconde la nature. Dieu et déesse à la fois, il préside à l'amour, au plaisir, à la volupté. On comprend aisément que les Perses l'aient confondu avec la Vénus assyrienne (Venus-Luna). Nous savons, en effet, par le témoignage d'Hérodote, que ce dieu était identique avec la divinité primitivement hermaphrodite, dont les Assyriens avaient fait leur Mylitta. On sait, d'un

autre côté, que les Perses avaient admis dans leur religion le culte babylonien d'Anâhitâ qui s'amalgama avec celui de Mithra. A proprement parler, Anâhitâ-Mithra était en quelque sorte le dieu suprême des Perses. Elle a des temples à Babylone, à Suse, à Ecbatane, à Sardes, à Hiérocésarée, à Damas ; elle est adorée dans l'Elymaïde, dans la Bactriane, en Médie. Mithra étant du reste un dieu védique, on comprend aisément qu'il ait été un des dieux de la Perse ancienne et qu'il ait été maintenu dans le zoroastrisme. D'après Xénophon, Cyrus jure par Mithra ; et on a trouvé sur les murs de Persépolis une inscription du temps d'Artaxerxès, dans laquelle, après le nom d'Ormuzd, on lit les mots « Mithra dieu » (*Mithra baga*). Ce nom apparaît aussi dans l'onomastique des Achéménides. Hérodote mentionne un Mithradates (donné par Mithra). Les noms d'Hormisdas, d'Hormisdates (donné par Ormuzd) ne se présentent qu'à l'époque de la transformation du zoroastrisme sous les Sassanides.

Mithra, le dieu-lumière ou le dieu-soleil, est du reste quelquefois regardé comme supérieur à Ahura-mazda. Celui-ci, en effet, sacrifie à Mithra (*Mirh Yast.* n. 123 ; *Avesta*, III, 99), qui semble occuper ainsi un rang supérieur, et à Ardvî-çura ou Anahita qui jouait un rôle infâme dans la mythologie syrienne (*Aban Yast*, n. 17, 18 ; *Avesta*, III, 45, 6). Ahuramazda est d'ailleurs souvent représenté comme ayant besoin du secours des autres dieux ; il est en prière devant eux et il en est exaucé.

Les astres, le feu, le Hôma, Honover. — Les astres occupent une large place dans le culte zoroastrien. Dans l'Avesta, ils sont souvent invoqués ; ils sont considérés comme sources de biens et comme exerçant une influence puissante et très étendue. Le culte du feu qui se trouve dans la religion fétichiste des vieux Aryas a été conservé. Le Yaçna surtout est rempli de formules de dévotion à cet élément qui est appelé « fils d'Ahura-mazda » (I, 6-38) ; et il est ordonné aussi de lui offrir des sacrifices. Le culte du vent est aussi prescrit dans l'Avesta (trad. de Spiegel, liv. VII, § 194),

Le *Sóma* indien (suc de l'*asclepias acida*, employé dans les sacrifices par les Aryas, et dont les chantres védiques ont fait une divinité importante) est, sous le nom de *Hóma*, l'objet d'un même culte chez les zoroastriens. Cette liqueur sacrée, ce breuvage des dieux est invoqué dans des termes analogues à ceux des Védas. Les écrits avestiques ont aussi personnifié une prière (*Honover*) qu'ils regardent comme très efficace. On a voulu voir dans ce mot un Verbe créateur et l'on s'expliquerait très bien que les

rédacteurs des écrits zoroastriens eussent attaché une grande importance à la Parole de Dieu, lorsqu'ils eurent appris des enfants d'Israël dispersés dans la Médie, que le Créateur avait fait toutes choses par son Verbe Mais, au fond, *Honover* n'est qu'une prière censée divine et que l'on adore comme une divinité.

Les prétendus anges et archanges du zoroastrisme. — Tous les peuples ont admis l'existence de génies bons ou mauvais. Mais on a voulu croire que les génies du mazdéisme s'identifient avec les bons et les mauvais anges de la Bible, de sorte que les Juifs devraient leur angélologie aux influences de la doctrine persane.

Les amschaspands. — Cependant, les *amecha-çpentas* (saints immortels), nom qui ne se trouve pas dans les parties anciennes de l'Avesta (les Gâthâs ; — voy. Haug, *Essays*, p. 220) ne sont qu'une classification de quelques forces de la nature. Ces six êtres qui, dans les livres récents, sont placés auprès d'Ormuzd, sont six divinités qui règnent chacune sur une partie de la création. Vo-humano ou Bahman (bon esprit) règne sur les troupeaux ; Ardi-behecht (la pureté excellente) sur le feu ; Chahryver sur les métaux ; Çpenta-Armaïti (génie femelle) sur la terre ; Haurvatat sur les eaux ; Ameretat sur les plantes. Platon en fait « six dieux. » Ahura-Mazda n'est quelquefois que l'un d'entre eux ; et alors on compte sept amchaspands. Ces grands dieux du mazdéisme sont des divinités sidérales ; ils sont liés aux sept planètes qui sont considérées comme le corps des Amchaspands. D'un autre côté, ils sont tellement liés avec les choses dont ils sont les génies que, comme Spiegel le remarque très bien, « c'est un usage assez ordinaire dans le Zend-Avesta, de prendre le nom d'un *amecha-çpenta* pour désigner la chose qui est l'objet de ses soins » (*Avesta*, III, p. VIII). Ainsi, Khchathravairya (Charyver) est employé pour le mot métal (*Ibid.*, p. X). Ces génies sont ainsi identifiés avec les objets qui sont sous leur dépendance.

Les livres modernes parlent de ces génies comme de créatures et de Mazda comme de leur père. Mais ailleurs ce dernier est mis au même niveau que les autres. « Tous les sept, est-il dit (Farv. Y, 83) sont semblables par l'esprit, par le langage, par l'action ; leur père et leur directeur est le même, » savoir Ahura-Mazda. Cependant, d'un autre côté, celui-ci est un des sept. Ils sont du reste associés dans les invocations du parsisme ; on y loue et on y prie à la fois Mazda et un ou plusieurs amchaspands. En réalité, ils ne sont pas très inférieurs à Ahura-Mazda, et ils

sont indépendants de lui en grande partie. Ce ne sont pas des messagers ou des serviteurs de ce dieu, mais des êtres divins que leur nature divine astreint au gouvernement de certaines parties de la création.

Ces génies sont donc, dans leurs fonctions, trop indépendants d'Ahura-Mazda pour avoir un rapport réel avec la doctrine biblique des anges. Il n'y a, en effet, rien de commun entre ces êtres, naturellement attelés à une catégorie de choses créées, et les anges ou archanges de nos saints Livres. Une indépendance de Dieu, quelle qu'elle soit, est en opposition avec la vraie nature de ce souverain Etre. Dieu est le Maître. Cette idée est conservée et toujours mise en relief dans tout l'Ancien-Testament. Les Séraphins sont en adoration auprès de son trône (*Is.*, VI, 2, 3); et tous les esprits célestes n'agissent que d'après les ordres de Dieu.

C'est donc d'après une méconnaissance complète des textes avestiques que l'on a donné aux amecha-çpentas le nom d' « archanges (1). » On n'a assimilé ces êtres, si différents, que dans le but de donner au zoroastrisme une couleur chrétienne. Mais il n'en est pas moins vrai que la nature des génies du mazdéisme est aussi inférieure à celle des anges que celle de Mazda est inférieure à celle du Dieu de la Bible. D'un autre côté, les archanges (ce mot appartient au Nouv.-Test.), quelque élevés qu'ils soient, ne sont que des « ministres » de Dieu pour exécuter ses ordres (Ps. CII, 20, 21).

Les Yzeds. — Au-dessous des génies supérieurs du zoroastrisme viennent se ranger les *Yasatas* ou *Yzeds* des Perses. Le mot *yazata* signifie « digne d'adoration, digne du sacrifice, » et on le prend souvent, dans l'Avesta, avec cette signification. Sous ce rapport, il n'y a pas une ligne de démarcation bien tranchée entre les amchaspands et les Yzeds. D'un côté, ceux-ci sembleraient avoir un pouvoir moins étendu ; mais, en réalité, ils sont souvent regardés comme ayant plus de puissance. Leur fonction est également spécialisée et restreinte à certains objets. Aban est le génie de l'eau ; Achtad, celui de la richesse ; Anahid

(1) Fr. Lenormant a aussi le tort de supposer une assimilation semblable. Après avoir parlé des quatre classes des « génies protecteurs, » de la mythologie chaldéenne, il ajoute : « Au-dessus étaient les archanges ou esprits supérieurs... archanges célestes... veillant sur les grands corps planétaires... les archanges terrestres, qui résident à l'intérieur de la terre. » (*Les dieux de Bab. et de l'Assyrie*, p. 19.

est la planète Vénus ; Aniran, la lumière primitive, Ardviçour l'eau primordiale ; Asman, le ciel, etc.

Les Fravachis ou Ferouers. — On s'est beaucoup tourmenté pour connaître leur nature, et l'on admet que ce sont les formes, les types des choses, les εἴδη de la philosophie grecque. Le zoroastrisme les aurait réalisés hors de Dieu. Ces types divins des choses, ces idées divines seraient devenus des génies dont tous les êtres sont doués. Ahura-Mazda lui-même et les amchaspands ont leur fravachi. Dans le Vendidad, Ahura-Mazda dit : « Loue mon Fravachi, le mien, celui d'Ahura-Mazda (19, 46), le plus grand, le meilleur, le plus beau (47), celui dont l'âme est la sainte parole » (48). Les fravachis sont d'ailleurs élevés quelquefois au-dessus de leur auteur ; et il n'en est pas seulement ainsi du fravachi du dieu mazdéen, mais de tous ces génies, quels que soient les objets auxquels ils appartiennent. Ahura-Mazda proclame leur gloire, « afin qu'ils lui donnent aide et secours » (Yesht, XIII, 1). Ici, les fravachis sont produits par Mazda, et, ailleurs, ce dieu ne peut rien créer sans eux.

Remarquons, d'un autre côté, que d'après une fausse traduction du mot *fravachi* et une fausse application du mot ange, le dieu suprême du zoroastrisme et ses archanges auraient leurs anges gardiens. On a eu le tort, en effet, de prendre à la Bible la notion des Anges et de l'introduire dans l'Avesta par un procédé très commode, mais fort étrange : il a suffi de traduire le mot *fravachi* par « ange gardien. » Mais il n'en est pas moins vrai que les génies du parsisme ne sont pas des anges. Il n'y a dans ces divinités inférieures rien de plus spécial que ce que nous offrent les objets de l'adoration védique de la nature. C'est le culte des génies, tel qu'il se trouve chez tous les peuples polythéistes. Il y a les génies de la lumière, de la terre, du vent, etc. Ces génies ne sont pas plus des anges que les dryades, les hamadryades, les nymphes, les océanides, les naïades, les elfes (blancs ou noirs), ou les manitous des tribus sauvages de l'Amérique.

Les mauvais génies. — Ahriman avait aussi des *darvands* opposés aux *amecha-çpentas*; des *devas* opposés aux *yzeds*, et les *drujes* (génies femelles), qui étaient des puissances redoutables et qui faisaient la guerre aux génies bienfaisants. Cette classification ne nous apprend que ce que nous savons par les diverses mythologies. Les Chaldéo-Babyloniens admettaient aussi des génies de ce genre, de mauvais esprits.

Les bons et les mauvais génies chez les Chaldéens. — La

croyance aux génies était commune aux populations primitives de la Chaldée. Les Accadiens, les Touraniens, les Sémites admettaient l'existence de certains esprits bons et malfaisants. C'est ainsi que les Assyro-Babyloniens croyaient à des êtres surnaturels distribués par classes et hiérarchisés. Ils avaient quatre classes de génies protecteurs et des génies que Lenormant décrit ainsi : « Au-dessus étaient les anges ou esprits, divisés en deux groupes : les Igili ou esprits célestes et les Anounnaki ou esprits terrestres. Une tablette de la bibliothèque de Ninive compte sept dieux magnifiques et suprêmes, cinquante grands dieux du ciel et de la terre, trois cents esprits des cieux et six cents esprits de la terre. L'admission de ces chœurs d'anges (?) et de génies au-dessous des dieux permit de faire une place à la démonologie des vieux livres d'Accad » (*La magie chez les Chaldéens*, pp. 111, 112).

Ailleurs, le savant assyriologue remarque que la mythologie accadienne, acceptée par les Babyloniens, admettait des esprits répandus dans tout l'univers : l'esprit du ciel, l'esprit de la terre, etc., dont on invoquait le secours, et le *zi* des principaux dieux. De sorte que ces êtres ne sont rien de distinct des fravachis que les livres mazdéens admettent pour les amechaçpentas et les yazatas, voire même pour Ahura-Mazda (*La magie chez les Chaldéens*, p. 139). Toute l'antiquité babylonienne est pleine de cette croyance aux esprits, et les formules incantatoires s'adressent aux esprits de la terre, du ciel, de Bel, etc. En un mot, toute la doctrine des fravachis avestiques se trouve dans les textes accadiens.

La résurrection des morts dans le parsisme. — Dès qu'on eut quelque connaissance superficielle des écrits parses, on éleva à la hauteur d'un axiome, chez les rationalistes, que la croyance à la résurrection des morts provenait du zoroastrisme. Rhode disait : « La résurrection des morts, le réveil des morts à la fin du monde sont mentionnés souvent dans les livres zends » (*Heil Sage*, etc , p. 465). Et encore : « L'expression se présente dans ce sens une infinité de fois, par exemple dans le *Vendidad*, Farg. VIII, p. 342. » (*Ibid.*) Anquetil traduisait, en effet, par « jusqu'à la résurrection » une expression qui ne signifie pas autre chose que « pour toujours. » Haug s'exprime ainsi à ce sujet : « Après les recherches de Burnouf, la phrase *yavahecha yavatâtascha* qui a été traduite par Anquetil, « jusqu'à la résurrection, » mais qui ne signifie que « pour toujours, » l'existence de cette doctrine dans l'Avesta a été récemment mise en doute » (*Essays on*

the Parsees, p. 266). Spiégel a prouvé que la résurrection, à l'époque où le Vendidâd fut écrit, n'était pas connue des Parsis (Av., I, p. 248, 249). Ce dogme ne se trouve pas non plus dans les autres écrits zends d'une date ancienne. La doctrine d'une vie future après la mort fait partie de la croyance de l'humanité. Cette conviction persiste au milieu des dégradations païennes dans la conscience humaine. Mais la notion d'une résurrection des morts, qui se trouve du reste dans les vieux textes assyro-babyloniens, ne se trouve pas dans les livres avestiques : la thèse d'après laquelle la doctrine de la résurrection était contenue dans ces écrits ne repose que sur des traductions défectueuses (1). Mais il n'en fallait pas davantage aux critiques rationalistes. Basés sur ces fausses traductions et persuadés, sans aucune preuve, que les livres zends avaient été écrits longtemps avant notre ère, ces savants ont adopté comme une vérité in-

(1) Il n'est pas possible de s'appuyer à ce sujet sur l'Avesta qui est cependant regardé comme le centre de gravité de toute cette étude (*der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung*). Ce livre contient des fragments de différents âges et, d'un autre côté, ce n'est qu'en se fondant sur des traductions inexactes que l'on a pu supposer que l'auteur croyait à une résurrection des morts. On a beaucoup compté sur deux passages du Vendidâd dans lesquels il n'est cependant pas du tout question d'une résurrection. Le premier (Yast XIX, 143) signifierait, d'après Anquetil : « Si tu n'embrasses pas la loi mazdéenne, les os, l'âme... ne recroîtront pas (à la résurrection). » De Harlez, de son côté, traduit ainsi ce même passage : « Hélas, il est né le juste Zoroastre ! Comment obtiendrons-nous sa mort? » A son tour Spiégel nous en donne la traduction suivante : « Il est né, hélas! le pur Zoroastre dans l'habitation de Pourushaçpa. » Un autre passage important (Yast XIX, 89) est ainsi rendu par de Harlez, qui admet du reste que les Yast ont été modifiés à une époque récente : « Afin que les morts ressuscitent. » Spiégel nous donne de ce passage une traducion toute différente : « Où viennent ensemble ces jugements, (lesquels) l'homme du monde doué de corps prononce pour son âme (*Wo kommen die Gerichte* (*welche*) *der mit Körper begabten Welt für seine Seele ablegt*). » En note, ce savant éraniste constate qu'à l'époque où le Vendidâd fut écrit, la doctrine de la résurrection était inconnue des Parses (*dass die Auferstehung zur Zeit, als der Vendidad geschrieben wurde, noch nicht bei den Parsen bekannt war*). Aucun autre texte ne peut être invoqué sérieusement pour prouver que l'Avesta enseigne la résurrection des morts.

C'est également en vain qu'on a cherché cette croyance dans les inscriptions cunéiformes et dans les témoignages des auteurs grecs relatifs aux anciennes croyances des Perses. Spiégel déclare très

contestable, comme un dogme, qu'Isaïe et Daniel, ou les écrivains qui, disent-ils, ont écrit sous leur nom, ont emprunté la doctrine de la résurrection aux Perses. C'est ce que disait Gesenius s'appuyant sur Rhode (sur Isaïe, XXIX, 21, p. 772, 773). C'est de la même façon qu'Herzfeld dérivait du zoroastrisme la doctrine de la résurrection, dans Ezéchiel. Isaïe et Daniel, en se fondant surtout sur quelques expressions d'un écrit très récent, le *Bundehesch* (*Geschichte Israel*, II, 307). Ces critiques ne s'occupaient pas d'établir que cette imputation était vraie : ils décrétaient *à priori* que la doctrine juive avait dû être empruntée au parsisme.

Mais les éranistes admettent aujourd'hui que la doctrine de la résurrection est étrangère au zoroastrisme ancien. Il est vrai, d'un autre côté, que la liturgie mazdéenne comprend des prières pour les morts et que l'on trouve dans quelques livres un enseignement de la résurrection des morts à la fin des temps. Mais on doit voir là des interpolations assez récentes, car il n'est pas possible d'assigner une date ancienne aux passages qui ont trait à cette croyance.

Nous reconnaîtrons du reste volontiers que la croyance à la résurrection des morts existait déjà en Chaldée au temps de Cambyse. Mais il n'est pas prouvé que cette croyance fit partie de la religion des Perses à cette époque. Elle faisait partie des traditions babyloniennes. Cambyse reproduit tout simplement une doctrine chaldéenne lorsqu'il dit, dans son inscription, que Mardouk est « le vivificateur des morts. » Cette expression est fort ancienne, car, dans un hymne accadien, un autre dieu, dont Mardouk a pris la place, est appelé « miséricordieux qui relève les morts à la vie » (*West. As.*, I., IV, 29, 1). Il n'y a donc rien, dans l'inscription de Cambyse, qui autorise à conclure que le dogme de la résurrection a passé des Perses aux Juifs.

On ne peut alléguer non plus le passage d'Hérodote (III, 62), dans lequel il est parlé d'une résurrection, comme indiquant une croyance des Perses à ce sujet En apprenant qu'un Smerdis

catégoriquement et avec raison que ni les uns ni les autres ne nous autorisent à admettre que, « au temps de Darius et de Xerxès, les Iraniens ont cru à un Diable (Ahriman), à une résurrection et à une vie éternelle » : *Wir bleiben also durch die altpersischen Inschriften nicht minder als durch die Nachrichten der Griechen im Dunkeln darüber, ob die Erânier schon zur Zeit des Darius und Xerxes an einen Teufel sowie an eine Auferstehung und ein ewiges Leben geglaubt haben* (*Arische Studien*, p. 69, 1874).

(le faux) s'était fait proclamer roi, Cambyse qui avait donné l'ordre de faire périr son frère (le vrai Smerdis), se crut trahi, et il accusa Prexaspe de n'avoir pas exécuté les ordres qu'il lui avait donnés. Aussitôt Prexaspe répond que rien de tout cela n'est vrai, qu'il a tué Smerdis de sa propre main, et qu'il lui a donné la sépulture. Puis il ajoute : « *Si aujourd'hui les morts ressuscitent*, il n'y aurait pas de raison pour que le Mède Astyage ne ressuscitât aussi; mais si les lois de la nature subsistent comme par le passé, vous n'avez à craindre de ce côté aucun nouveau malheur. » Cette réponse n'implique évidemment, en aucune façon, une croyance à la résurrection des morts.

Croyances messianiques du parsisme. — Les *mobeds* ou prêtres du parsisme confessent qu'ils sont dans la nuit du tombeau, et ils attendent un Messie qui dissipera cette longue nuit et brillera comme le soleil royal. Voici ce qu'ils nous apprennent sur ce Messie (*Bundehech*, chap. XXX) : Zoroastre eut trois femmes. La troisième fut Houo, qu'il vit trois fois. Cette femme s'étant lavée, les germes restèrent dans l'eau. Les yzeds Nérioceng et Anahid furent chargés de les garder jusqu'au jour où trois filles, se lavant dans la même eau, recevront ces germes et mettront au monde trois fils de Zoroastre. Le premier sera nommé Ochedar-Bâmi, paraîtra au dernier mille du monde, arrêtera le soleil dix jours et dix nuits, et la deuxième partie du genre humain embrassera la Loi, dont il apportera le vingt-deuxième nosk (un des trois derniers livres de l'Avesta) ; le deuxième, Ochedar-Mah, viendra quatre cents ans après ; il arrêtera le soleil vingt jours et vingt nuits, et la troisième partie du genre humain embrassera la Loi, dont il apportera le vingt-troisième nosk. Enfin le troisième fils, Sosioch ou Çaochyanç (celui qui doit dilater le monde), viendra à la fin des siècles ; toute la terre embrassera la Loi; il apportera le vingt-quatrième nosk. La résurrection se fera ensuite. Les Parses croient donc, d'après cette prédiction, que le troisième fils posthume de Zoroastre, qui apparaîtra après 9999 ans à partir de la mort d'Izdegerd, dernier roi légitime, ressuscitera les morts et règnera sur un monde pur et lumineux. Il ne faut pas oublier toutefois que, de l'aveu de tous les critiques, le Bundehech a été composé à une époque où le christianisme était répandu dans tout l'empire des Sassanides.

II. Epoque de Zoroastre et date des écrits âvestiques. — Ces doctrines sont de beaucoup moins anciennes que le livre de Daniel, ainsi que nous allons le montrer. Les criticistes ont dé-

rangé la perspective relative à l'histoire des idées religieuses du mazdéisme et à la composition de l'Avesta. Il en est résulté une légende sur l'ancienneté des écrits attribués à Zoroastre, qui a servi à des divagations stupides. Nous allons voir que cette légende a des charnières et des ressorts complètement rouillés, brisés même entièrement.

La civilisation persane. — Avant la conquête de Cyrus, la langue et la religion des Perses n'avaient joué aucun rôle dans les affaires de l'Asie antérieure. Nul ne sait si avant le règne de ce roi la Perse avait une vie propre. Les rois assyriens laissent à peine soupçonner son nom (le pays de *Parsua*) dans la longue énumération des peuples qu'ils avaient conquis. En somme, le peuple perse se composait alors de tribus nomades, pas plus avancées dans la civilisation que les peuples connus plus tard sous les noms de Suèves, Goths, Saxons, Vandales. Ils étaient tributaires des Mèdes, et Volney se plaint avec raison que Xénophon ait donné à Cambyse, père de Cyrus, le titre de roi, « quand à cette époque les Perses, tributaires des Mèdes, n'avaient de *roi* que dans le sens de *satrape* » (*Chronol. des Babyl.*, p. 264). Mais de nombreux adversaires du christianisme n'ont pas pris la peine de rechercher s'il était vrai que les Perses, au temps de Cyrus, étaient un peuple civilisé et capable d'avoir eu une influence religieuse et morale sur les peuples qui les avoisinaient. Habitués à ne voir que la surface des choses, les rationalistes accueillirent avec empressement les assertions relatives à l'existence d'une antique civilisation persane. Ignorant que les Perses n'étaient que des barbares à l'époque des premières campagnes de Cyrus et ne supposant pas qu'il y avait eu déjà, sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, plusieurs civilisations très avancées, ils ne songèrent même pas à se demander ce que les nouveaux conquérants de l'Asie occidentale avaient emprunté à la civilisation assyro-babylonienne. On accepta les renseignements pompeux que les chroniques romanesques et modernes des Orientaux nous offrent sur l'empire des Perses, dès les temps les plus reculés. Les savants ne sont cependant pas embarrassés aujourd'hui pour en démontrer l'exagération et la fausseté. Ils savent que la Perse était alors peuplée d'hommes robustes et de guerriers, dont Cyrus, aidé d'officiers et de soldats mèdes, forma un corps capable de quelque grande expédition; ils n'ignorent pas, non plus, que, au fond, il n'y avait alors dans ce pays qu'une société incohérente, sans liens de pensée et de foi, sans nationalité réelle. On n'y trouvait que des agglomérations de

tribus qui n'avaient de commun que le non de Perse. Voilà ce qu'étaient, à l'époque de Cyrus, ces Perses si vantés.

Mais les Grecs du temps d'Alexandre connaissaient mieux les Perses que les Babyloniens ; et il advint de là que la civilisation de ces derniers fut comme étouffée par une couche persane. Une réaction s'est opérée de nos jours, et on commence à apprécier la grandeur et l'antiquité de la civilisation chaldéenne. Il a été ainsi facile de constater que les Grecs attribuaient aux Perses tout ce que ceux-ci tenaient des Assyro-Babyloniens. Les conquérants perses adoptèrent, en effet, bien vite les usages des vaincus. On sait qu'ils avaient emprunté leur habillement aux Mèdes, et Hérodote nous apprend qu'ils étaient très curieux des usages étrangers. Aussi ne saurait-on être étonné de voir qu'ils ont conservé la machine administrative des rois de Babylone et de Ninive, et qu'ils ont emprunté à ces rois tout le faste, le personnel de la cour et tout le rituel oriental. Les Perses et les Séleucides ont vécu d'après les usages babyloniens. Les rois actuels de la Perse, les sultans de Constantinople, les empereurs de la Chine et, en général, tous les despotes orientaux ont reproduit, dans leurs mœurs et dans les institutions publiques, les traditions de la monarchie babylonienne. C'est ce que Heeren avait déjà très bien exprimé dans ce passage : « Malgré les grandes révolutions, il y a, dans l'histoire de l'Asie, une uniformité qui la distingue de celle de l'Europe. Des empires s'élèvent et s'écroulent, mais les nouveaux adoptent *les formes anciennes* (tom. I, p. 67). »

L'art perse. — En adoptant tout ce qui était à leur convenance dans l'héritage des rois babyloniens, les Perses ne négligèrent pas de s'enrichir aussi par des emprunts faits à l'Egypte et à la Grèce. Mais c'est surtout aux Babyloniens qu'ils empruntèrent leurs arts plastiques, leur architecture, leur sculpture, leur peinture, leur glyptique. On a reconnu que l'art de Persépolis est un emprunt fait à la Babylonie et à l'Ionie. Le Cyrus de Macheed-Mourghab est assyrien, et les bas-reliefs de Darius sont grécisants. Les armées iraniennes, en effet, n'avaient aucun art national. Et c'est de ces barbares qu'on a voulu faire tout dériver? Il n'y a pas jusqu'au système graphique des Achéménides qui n'ait été emprunté aux Assyriens. Il est reconnu que l'alphabet perse des inscriptions achéménides est une adaptation de l'écriture cunéiforme à une langue indo-européenne. Oppert a découvert, en 1858, l'origine néo-babylonienne de cette écriture perse (*Journ. asiat.*, 1874, p. 238-247). Il paraît, comme l'observe

Sayce, que cette écriture date du règne de Darius, sous lequel aurait été rédigée l'inscription de Mourghab Juqu'alors les Perses avaient employé une autre écriture d'emprunt, le néo-susien. Rien ne prouve d'ailleurs qu'ils aient eu, sous Cyrus, des livres sacrés ou une littérature quelconque. Ils avaient emprunté les arts à des peuples civilisés avant eux, et le zoroastrisme se forma aussi par des emprunts faits de toutes mains

Emprunts religieux. — Ce n'est pas sans raison que G. Rawlinson trouve que les Perses ont adopté, avec une facilité extraordinaire, les usages étrangers, même en ce qui touche à la religion (*The readiness of the Persians to adopt forein customs, even in religion is very remarkable ; — History of Herodotus*, I, p. 215). Qu'il nous suffise d'en citer un exemple. Sur les monuments de Perse, on retrouve le cercle. la roue, dont le centre est occupé par la moitié supérieure d'une figure humaine, implantée sur le corps et sur les ailes d'une colombe. Les savants n'avaient pas manqué de regarder comme une invention des Perses, ce signe qui avait désigné le dieu suprême des Assurbanipal et de Nabuchodosor. Cet emblème est, en effet, bien certainement d'origine assyrienne, et on le retrouve dans les anciennes sculptures de l'Assyrie (Layard , *Niniveh*, I , 5). Les Perses l'ont adopté et ils l'ont fait sculpter à Persépolis, à Naksh-i-Rustan, à Behistun, etc.

Ancienne religion des Perses avant Cyrus et pendant le règne des Achéménides. — Quelles connaissances religieuses avaient les montagnards de la Perside lorsqu'ils pénétrèrent dans l'ancien monde civilisé ? Nous ne les connaissons que par des témoignages étrangers ou par de très rares débris nationaux. Les récits des Grecs et les inscriptions gravées sur le roc par les Achéménides nous en donnent un aperçu, duquel il résulte que, au moment de la conquête, la religion des Perses était un polythéisme analogue à celui des peuples aryens, tel à peu près qu'il se retrouve dans le *Rig-Véda*.

Hérodote nous renseigne du reste très bien sur la religion des Perses à cette époque. « Ils estiment, dit-il, qu'il ne faut pas élever des statues, des temples et des autels, et ils regardent ceux qui le font comme des insensés... Ils ont coutume d'offri des sacrifices à Zeus (Διί) en montant sur la cime la plus élevée des montagnes, appelant Zeus (Δία) le cercle entier du ciel (Τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλεῦντες). Ils sacrifient aussi au soleil, à la lune à la terre, au feu, à l'eau, aux vents. Anciennement ils n'avaient pas d'autres sacrifices ; mais, depuis, ils ont appris

des Assyriens et des Arabes à sacrifier à Uranie (la Vénus céleste), que les Assyriens nomment Mylitta, les Arabes Alitta et les Perses Mithra » (I, 131). Ainsi, les Perses avaient pour Dieu suprême le Ciel resplendissant, nommé en sanscrit *dyaus*, qu'ils désignaient peut-être par le mot *thwasha,* qui signifie, d'après Spiégel, « l'espace sans bornes du ciel. » Peu de temps avant l'époque où écrivait l'historien grec, Darius avait proclamé la souveraineté d'Ahura-Mazda. D'où il semblerait résulter que, sous ce roi, les Perses identifiaient encore ce dieu avec le ciel.

Le même historien signale aussi la vénération des Perses pour le feu : Πέρσαι γὰρ θεὸν νομίζουσι εἶναι τὸ πῦρ (III, 16). Ce culte n'est pas spécial au zoroastrisme et on ne saurait être surpris de le trouver chez les anciens Perses, lorsqu'on sait que les Aryas de l'Inde adoraient cet élément sous le nom d'Agni (cfr. Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII, 4; Hyde, *De Vet. rel. Persarum*).

La religion des Perses décrite par Hérodote n'offre, d'ailleurs, aucune trace de dualisme, et nous n'avons aucun document qui atteste que cette doctrine avait alors vu le jour. Aussi, ne saurions-nous accepter ce que G. Rawlinson dit à ce sujet dans le passage suivant où il expose l'état de la religion des Aryas à cette époque : « Il semblerait que les Aryas, lorsqu'ils vinrent à se rencontrer avec les Scythes de l'Ouest, fussent un peuple simple et illettré ne possédant ni organisation, ni instruction, ni livres sacrés, ni science, ni doctrine occulte, ni cérémonial religieux déterminé. La croyance à Ormazd et à Ahriman était la quintessence et la moelle de leur religion ; ils adoraient en même temps le soleil et la lune, sous les noms de Mithra et de Homa ; ils reconnaissaient encore l'existence d'un certain nombre de divinités inférieures, génies bons et mauvais, créatures respectives des deux grandes puissances de lumière et de ténèbres. Leur culte consistait surtout en chants religieux, analogues aux hymnes védiques de leurs frères indiens, par lesquels ils croyaient obtenir la faveur d'Ormazd et des esprits rangés sous sa puissance. Ils se trouvaient dans cet état lorsqu'ils tombèrent sous l'influence du magisme, doctrine antique et vénérable qui, munie de tout l'appareil dont la croyance des Aryas était dépourvue, s'attribuait encore la puissance mystérieuse des miracles, toujours pleine d'attraits pour un peuple simple et crédule » (*Herodotus*, tom. I, p. 418).

Nous ne pouvons nous empêcher de trouver que ce tableau nous offre quelques traits de pure fantaisie. Il n'est pas prouvé que, avant la conquête de la Médie et de l'Asie occidentale, la

doctrine dualiste fut connue des Perses et que le culte d'Ormazd et d'Ahriman fît partie de leur religion nationale. D'un autre côté, le magisme, qui était alors ancien et pas du tout vénérable, n'était pas encore le magisme zoroastrien.

Religion polythéiste de Cyrus. — Ce conquérant fut subjugué par l'influence des civilisations et des doctrines des peuples qu'il avait soumis. Comme les Perses et les Mèdes de son temps, il professait la religion éranienne décrite par Hérodote et conservée, au fond, en grande partie dans le système avestique. Il ne professait pas le zoroastrisme. Après la conquête de la Chaldée, il pratiqua le culte de Bel et des autres dieux nationaux des Babyloniens. Il adora les dieux Nébo et Mardouk, qu'il nomme, suivant l'usage chaldéen, seigneur grand, vivificateur des morts. Il se vante d'avoir traité avec honneur les dieux de tous les pays, et il professe en particulier un grand respect pour les dieux de Babylone (*Cuneif. Inscript. of western Asia*, t. V, pl. XXXV). Ce monarque dit, dans l'inscription du cylindre découvert par Rassam à Senkéreh : « Les dieux qui demeuraient au milieu d'eux (ses peuples que Cyrus vient d'énumérer), je les ai réinstallés à leurs places et je leur ai élevé des demeures vastes et permanentes. J'ai aussi réuni tous leurs peuples et je les ai fait retourner dans leurs contrées. Et les dieux des pays de Soumir et d'Akkad que Nabonid, en dépit du seigneur des Dieux, avait fait entrer dans Suanna, d'après la parole de Mardouk, seigneur grand, en paix, je les ai restitués à leurs places (en leur procurant) une demeure agréable. Que tous les dieux que je rétablis interviennent journellement pour moi devant Bel et Nebo, afin d'obtenir pour moi une longue vie, etc. » Dans une autre inscription découverte aussi à Senkéreh par Loftus, en 1850, Cyrus se désigne comme « reconstructeur du E-Sakil et du E-Zida. » Nabuchodonosor et d'autres rois de la Chaldée avaient déjà réédifié et embelli ces temples, ainsi que l'attestent diverses inscriptions.

Partout Cyrus se montre comme un polythéiste, et c'est sans fondement qu'on l'a représenté comme un grand destructeur d'idoles et de faux dieux ou comme un propagateur de la religion des Perses (de la religion de Zoroastre) parmi les races sémitiques. Aussi Babelon, voyant que le polythéisme de Cyrus est très nettement accusé dans les textes cunéiformes, a-t-il très justement fait remarquer combien sont absurdes les divagations des rationalistes qui ont voulu dériver de la religion de Cyrus le monothéisme des Juifs. « Il est nécessaire, dit-il, d'insister sur

ce fait, pour montrer combien est grande l'erreur des critiques qui prétendent que le monothéisme juif n'est pas antérieur à Cyrus, et qu'il a été emprunté au Mazdéisme importé par les Perses. Cyrus, d'après l'exégèse rationaliste, serait le point de départ d'un monothéisme qui, du fond de la Perse, se serait répandu jusqu'aux extrémités de l'empire achéménide. L'observation des faits suffit pour amener à conclure, qu'à aucune autre époque de l'antiquité, peut-être, le polythéisme ne s'est affirmé avec plus d'éclat qu'à l'époque de Cyrus et de ses successeurs. La lecture des deux inscriptions du Musée britannique vient donc directement porter un coup à la thèse qui prétend qu'Esdras, s'inspirant des doctrines du Mazdéisme, a rédigé le Pentateuque et l'a imposé aux Juifs revenus de la captivité. Cette théorie a déjà, d'ailleurs, été renversée par les derniers travaux sur l'Avesta, qui établissent que la rédaction des livres attribués à Zoroastre ne remonte pas au-delà de l'époque de Darius. » (*Annal. de philos. chrét.*, janv., 1881, p. 372.)

Cyrus qui relevait les temples des dieux babyloniens et des autres dieux de son empire ne put du reste que se montrer favorable au Dieu de Daniel qu'il regarda peut-être, à certains moments, comme le plus grand des dieux, et il fut tout disposé à permettre aux Juifs de relever le temple de Jéhovah. Mais ce prince n'est nulle part représenté comme un monothéiste. Il avait, d'ailleurs, adopté le dogme de sa propre apothéose : suivant l'exemple des rois de son temps, il se donna pour un dieu (voy. p. 384). Ses successeurs firent comme lui ; les rois de Perse étaient des dieux. Alexandre et les rois séleucides et lagides qui héritèrent de la plus grande partie de son empire furent aussi des dieux.

Les Achéménides. — Rien n'indique que Cambyse et ses successeurs aient suivi les doctrines de l'Avesta. Dans les inscriptions persépolitaines, Ahura-mazda est appelé le plus grand des dieux (*mathista bag*). Dans l'inscription de Behistun, quoique ce dieu soit seul nommé à plusieurs reprises, comme le dieu par le secours du quel Darius a été vainqueur, on trouve, par deux fois, cette addition « et les autres dieux qui existent » (col. 4, p. 12; L, p. 13, 2). Ces dieux sont ceux qui étaient regardés comme les dieux-patrons des Achéménides (les θεοὶ πατρῷοι de Xénophon).

Darius l'Hystaspide. — Ce roi se glorifie d'avoir relevé les demeures des dieux que Gaumata (le faux Smerdis) avait renversés. C'est en ces termes qu'il parle des dieux assyro-babylo-

niens dont il avait adopté le culte. Il est vrai qu'il donne à son dieu suprême le nom d'Ahura-Mazda. Mais il ne s'ensuit pas plus qu'il fut zoroastrien, que le mot *deus* employé par des écrivains païens ne prouverait qu'ils étaient chrétiens. On pourrait seulement en conclure que, dans ce temps, le dieu-ciel qui, d'après Hérodote, était le dieu des Perses, portait alors le nom d'Ahura-Mazda. On sait, en effet, qu'Ahura-Mazda est un ancien dieu-ciel. On n'a aucun texte qui établisse que l'Ahura de Darius était celui des écrits avestiques. Il est reconnu que les Achéménides n'ont pas professé le zoroastrisme. Les rois arsacides ne l'avaient pas non plus adopté : ils faisaient profession du paganisme hellénique.

Cependant, il paraît que vers le temps du règne de Darius d'Hystaspe (521-486) parut une doctrine attribuée à Zoroastre. On a cru du moins trouver, dans l'inscription de Behistun, un indice de la publication de l'Avesta par Darius Ier. Oppert a pensé, en effet, que le mot *abâstâ* qui se trouve dans ce texte avait trait à l'*Avesta* ou livre sacré zoroastrien. Il est vrai que le mot *abâstâ*, équivalent vieux persan du mot zend *avesta*, signifie « loi, justice. » Mais rien ne prouve que, dans l'inscription funéraire de Darius, ce mot désigne le livre religieux connu de nos jours sous le nom d'*Avesta*. Dans ce passage Darius peut avoir dit qu'il a fait une collection de textes, de lois et de prières qui n'existaient pas encore. Mais cela ne prouverait pas que l'Avesta existât. Spiégel fait remarquer qu'on n'a pas démontré l'identité de cet *Abâshtâ* avec l'Avesta d'aujourd'hui (*Ztschr. d. D. Morgld. Ges.*, vol. XXXV, p. 629-645). De Harlez partage aussi l'opinion de Spiégel (*Journ. asiat.*, 1876, p. 487). Oppert a cru aussi avoir trouvé, dans cette même inscription, le dualisme qui forme le caractère spécifique du zoroastrisme. Il y est, en effet, parlé du dieu Ormazd, et la fausse religion que Darius repousse serait représentée comme provenant du « dieu des mensonges. » Il pourrait se faire que cette expression indiquât une croyance au mauvais principe, à Ahriman. Ce fait, s'il était prouvé, s'accorderait très bien avec la tradition qui place l'avènement du magisme zoroastrien à l'époque du fils d'Hystaspe. Quoiqu'il en soit, on n'a pas encore trouvé de traces certaines du dualisme dans les inscriptions de l'ancienne Perse.

Il paraît toutefois probable que, sous Darius, une religion distincte de l'ancienne religion des Perses se produisit dans l'Asie centrale. Ce mouvement religieux a pu être favorisé par Darius dans un but politique facile à comprendre. On sait qu'un

mage, Gaumáta (le faux Smerdis), essaya de supplanter les Achéménides et de rétablir la suprématie médique. On n'ignore pas non plus que le massacre des mages qui soutenaient Gaumáta amena l'institution d'une fête que les Grecs nommèrent *Magophonie*.

La proscription générale des mages qui suivit ce massacre peut fort bien avoir amené à Babylone une réforme qui venait de se faire dans la Médie et qui dut amener une scission parmi les mages. Cette réforme aurait été appuyée par Darius, quoique la doctrine qu'elle proposait n'ait pas régné exclusivement à la cour de ce roi et de ses successeurs, et qu'elle n'ait pas eu de leur temps force de loi. On a cru jusqu'ici que le faux Smerdis était un zoroastrien et l'on s'est guidé d'après ce raisonnement que reproduit le savant de Harlez : « Gomatès, mage et par conséquent zoroastrien, voulut profiter de son règne pour faire triompher sa religion et, par conséquent, ils'attaqua aux temples des adorateurs des devas [*daèvayaçna*] » (*Muséon*, p. 566). Mais ce docte éraniste n'est pas plus fondé à en faire un zoroastrien que de Gobineau à le transformer en un mage chaldéen (1). Pour le rattacher au zoroastrisme, on s'est fondé sur ce qu'il renversa quelques-uns des temples babyloniens, que Darius se vante d'avoir rebâtis. Mais il n'y a pas là une raison suffisante pour en

(1) De Gobineau a très bien compris que le faux Smerdis n'était pas un sectateur de Zoroastre ; mais il s'est égaré en supposant que dès lors il ne pouvait être qu'un mage de l'ancien culte babylonien. Après avoir dit que « les prétendus mages qui voulurent succéder à Cambyse ont pu avoir des noms iraniens et cependant ne pas appartenir à cette nationalité, » il ajoute : « Les obscurités d'Hérodote s'éclaircissent sensiblement par cette seule remarque. Des prêtres mazdéens ne sont pas possibles à l'époque de Cambyse, mais des prêtres quelconques non iraniens le sont parfaitement, et du moment que des gens de cette dernière espèce ont pu porter des noms perses sans être perses eux-mêmes, et, bien plus, ont dû le faire, du moment qu'ils étaient au service du roi, il n'y a plus de difficulté : ceux dont il s'agit ici, ce sont des Chaldéens ; nous pouvons en être sûrs. Hérodote, Ctésias, toute l'antiquité grecque et la plus grande partie des historiens modernes ont absolument confondu deux sacerdoces qui ont de la ressemblance, sans doute, mais qui diffèrent par ce qu'il y a de plus essentiel » (*Hist. des Perses*, p. 576, 577). Il ne devait pas, il est vrai, y avoir à Babylone des prêtres mazdéens ou zoroastriens à une époque où le zoroastrisme venait à peine de naître en Médie. Mais il a pu fort bien se trouver, dans cette ville, des mages mèdes non zoroastriens, qui ont voulu faire passer à leur nation l'empire dont les Achéménides s'étaient emparés.

faire un propagateur du mazdéisme; il en résulte seulement qu'il voulut conserver la religion des anciens perses qui proscrivaient les temples. Il les détruisit suivant les principes de l'ancien magisme des Aryas, commun aux Perses et aux Mèdes (voy. Hérodote, p. 588). Le faux Smerdis voulait qu'on se contentât d'adorer le ciel le soleil et les autres objets du culte naturaliste D'un autre côté, il est bon de remarquer que le titre de « mages » donné par les nations occidentales aux prêtres zoroastriens ne leur est pas expliqué dans l'Avesta. Le prêtre zoroastrien y est nommé *atharvân* (gardien du feu), mot que les Grecs ont rendu par πυραίθος. Ainsi on peut très bien admettre que Darius soutint et propagea, parmi les mages, une révolution dite zoroastrienne, qui se produisit alors dans quelques-unes de ses grandes lignes. A partir de cette époque, en effet, le mazdéisme commença à pénétrer dans la Babylonie et à se répandre dans l'empire perse. Spiegel a eu raison d'admettre (*Avesta*, trad. t. I, p. 15, 16, 32) qu'il y eut des transformations religieuses sous Artaxerxès, fils d'Ochus. Mais à cette époque le zoroastrisme ne fut guère que la religion d'une secte. Il ne fut la religion de l'Etat que sous les Sassanides. Les Achéménides n'adhérèrent qu'imparfaitement à la nouvelle réforme et la nation continua à pratiquer l'ancien culte. On s'explique ainsi le silence d'Hérodote à l'égard de Zoroastre, dont le nom n'apparaît que chez les écrivains d'une date postérieure au temps de l'historien grec : les institutions de l'Avesta n'existaient pas et l'ancienne religion de l'Iran durait toujours.

Vains efforts pour connaître la religion des anciens Perses par l'Avesta. — Les savants ont longtemps confondu l'antique religion des Perses avec le zoroastrisme : ils croyaient que, pour se faire une idée de la première, il suffisait de connaître la seconde au moyen des livres avestiques. Or, on s'accorde aujourd'hui pour reconnaître que l'élaboration de ces écrits qui constituent la Bible du parsisme, est relativement moderne.

Epoque de Zoroastre d'après le témoignage des Orientaux, des Grecs et des érudits modernes. — On n'a aucun renseignement sérieux sur la personne du fondateur du mazdéisme ; on ne connaît aucun de ses disciples immédiats ; il n'existe aucun témoignage de ses contemporains. Sur l'existence de Zoroastre et sur l'antiquité de son œuvre, nous n'avons que des témoignages contradictoires. Cependant, il résulte des textes que l'on ne saurait démontrer la haute antiquité du zoroastrisme et de l'Avesta ; qu'il faut admettre l'origine récente de ces doctrines

et que le mouvement mazdéen, qui aboutit au parsisme, commença seulement quelques années avant le règne de Darius l'Hystaspide.

Les mages du mazdéisme font, en effet, de Zoroastre un contemporain de Gustasp ou Hystaspe, père de Darius Ier. Les Parsis font vivre ce réformateur sous Vistaçpa et ils fixent son apparition à l'année 550. Le *Chah-Nameh* nous apprend que Zerdust vint sur la terre pour propager une nouvelle loi religieuse à laquelle adhéra Gustasp. L'Avesta place également l'apparition de Zoroastre sous le règne de Vistaçpa. Nous avons vu que Darius, fils d'Hystaspe, paraît avoir été le premier qui ait proclamé le dieu Ahura-Mazda comme le plus grand des dieux et comme son protecteur. Les livres persans et arabes s'accordent à placer le réformateur vers le règne de ce Darius. Hyde adopta ce sentiment, lequel fut vainement combattu par Anquetil, qui, du reste, admit que Zoroastre avait vécu « environ 550 avant notre ère » (*Zend-Avesta*, II, p. 6). Darius monta sur le trône en 520, et son père Hystaspe a pu très bien, trente ans auparavant, c'est-à-dire en 550, faire bon accueil au réformateur du magisme médo-perse. Aucun document ne prouve, du reste, que le Viçtaspa sous lequel s'opéra la réforme fut un roi légendaire. Seulement, afin de reculer la légende de la révélation zoroastrienne, et pour la rendre plus vénérable, les mages zoroastriens s'efforcèrent de la rattacher à un Zoroastre qui aurait vécu dans le temps où régnait un Viçtaspa mythique, roi des Mèdes et des Bactriens.

Les témoignages grecs ne font pas remonter l'apparition de quelques doctrines zoroastriennes au-delà du quatrième siècle avant notre ère. D'après Diogène de Laërte (18), Aristote avait parlé de Zoroastre dans un livre perdu, et il connaissait la théorie des deux principes, l'un Jupiter et Oromasdes, l'autre Hadès (Pluton) et Ahriman. Décrivant l'éducation des enfants de la noblesse perse, Platon dit qu'on leur enseigne « la magie (μαγείαν) de Zoroastre, fils d'Oromaze, c'est-à-dire le culte des dieux » (θεῶν θεραπεία, expression mal traduite par « la religion. » — 1er *Alcibiade*). Platon savait que l'on faisait connaître à ces jeunes gens la religion que l'on désignait alors sous le nom de magie, et il nous apprend qu'il s'agit de la magie de Zoroastre. Seulement, il a eu tort de prendre la religion d'une secte de mages perses de son temps, pour la religion des anciens mages et pour la religion des rois de Perse. Plutarque parle également de Zoroastre et il sait que sa doctrine religieuse admettait deux dieux rivaux, Oromas-

dès et Areimanios. Quinte Curce (IV, 13) mentionne le culte de Mithra et Strabon (XI, VIII, 4) celui d'Anâhitâ. Pline qui décrit le culte du *Hôma*, se demande s'il n'y a eu qu'un seul Zoroastre ou s'il en a existé un second, et il trouve que cela n'est pas clair. Après avoir cité le sentiment d'Eudoxe et d'Hermippe qui le font vivre, le premier 6000 ans avant la mort de Platon (6348 avant l'ère chrétienne), et le second 5000 ans avant la guerre de Troie, l'historien romain fait la remarque judicieuse qui suit : « Il est étonnant que le souvenir de l'inventeur et l'art ait été conservé si longtemps, sans moyens intermédiaires et sans succession claire et continue d'enseignement (*Mirum hoc in primis, durasse memoriam artemque tam longo ævo, commentariis non intercidentibus præterea nec claris, nec continuis successionibus custoditam*) (*Hist. nat.*, lib. XXXII, 1). » Il s'étonne du silence d'Homère sur cette magie et il ajoute : « Je trouve que le premier qui a écrit sur cet art (la magie zoroastrienne) fut Ostanès qui accompagna le roi Xerxès dans sa guerre contre les Grecs et qui répandit les semences de cet art prodigieux (*semina artis portentosæ*) dans toutes les parties du monde qu'il traversa. Ceux qui ont fait des recherches plus profondes placent avant lui un autre Zoroastre, de Proconnèse » (*Ibid.*). Ostanès, du reste, « en répandit en Grèce non seulement le goût, mais la rage. » En réalité, Pline a très bien compris que c'est vers le temps du fils de Darius que le zoroastrisme fit son apparition. Les cinq ou six mille ans d'existence que l'on donnait à cette doctrine avaient été imaginés dans le but de la rendre plus respectable. Apulée n'était donc pas trop mal renseigné lorsqu'il fait vivre Zoroastre du temps de Cambyse; il l'est peut-être moins lorsqu'il lui donne Pythagore pour élève. De son côté, Ammien Marcellin ne remonte guère au-delà de cette époque lorsqu'il fait de Zoroastre un contemporain d'Hystaspe, père de Darius. « Cette science (la magie), dit-il, doit son nom à Zoroastre de Bactriane, qui s'était initié profondément au mystère des Chaldéens ; et elle reçut un nouveau perfectionnement du très sage roi Hystaspe, père de Darius » (XXIII, 26).

Les savants de notre siècle ne sont pas parvenus à donner au zoroastrisme une plus haute antiquité. Nous pouvons, en effet, invoquer à ce sujet le témoignage de quelques écrivains qu'on ne saurait soupçonner d'avoir voulu lui assigner une origine trop rapprochée de l'ère chrétienne. Volney s'exprime ainsi : « Il est bien reconnu que les livres apportés de l'Inde par Anquetil, comme livres de Zoroastre, n'ont jamais été écrits par ce

législateur, et qu'ils sont simplement des Légendes et des Liturgies composées par des Mages, *Mobeds* et *Herbeds* (*évêques* et *curés* des *Parsis* ou *Guèbres*, qui sont dans l'Asie ce que les Juifs sont en Europe, les débris épars d'un peuple détruit), à des époques non déterminées, mais parallèles aux règnes des *Sassanides*, c'est-à-dire depuis l'an 226 de notre ère jusque vers l'an 1200 » (*Chronol. de Hérodote*, p. 214).

Dans un livre publié en 1880, un homme qui ne peut pas non plus être accusé d'avoir voulu être défavorable au mazdéisme, Hovelacque, a écrit la page suivante : « On a émis l'opinion que la rédaction actuelle de l'Avesta ne remontait certainement pas à l'ère chrétienne. Cet avis est très certainement excessif. L'Avesta ne peut pas ne pas être antérieur d'un assez grand nombre d'années au commencement de la dynastie des Sassanides (commencement du second quart du troisième siècle) : à cette époque la langue du texte saint était bien une langue morte. La comparaison du zend et du vieux perse des Achéménides (langue de la première colonne des inscriptions cunéiformes trilingues), doit donner une solution approximative à la question qui nous occupe. Les monuments du vieux perse vont du temps de Cyrus à celui d'Artaxerxès Ochus, soit du sixième au milieu du quatrième siècle avant l'ère chrétienne. Il est difficile de ne pas admettre, sous le rapport linguistique, que les deux idiomes n'aient pas été contemporains l'un de l'autre, au moins à une époque quelconque de leur existence. On peut donc placer vers l'âge des Achéménides la rédaction baktrienne de l'Avesta. Peut-être serait-il téméraire de la faire remonter à une époque antérieure, mais peut-être, par contre, pourrait-on lui donner une antiquité un peu moins haute et admettre qu'une partie du texte que nous possédons a été rédigée aux environs de l'ère chrétienne. En tout cas, aucune objection historique ne s'oppose à cette appréciation » (*L'Avesta, Zoroastre et le mazdeisme*, p. 132, 133).

Il est, en effet, très probable que les textes les plus anciens de l'Avesta qui sont parvenus jusqu'à nous datent de l'époque des Achéménides. On a reconnu aujourd'hui, il est vrai, que la langue de l'Avesta, le zend, diffère de la langue des Achéménides ou de l'ancien perse. Mais on est allé trop loin lorsqu'on a conclu de cette différence que ce livre ne remontait pas, du moins en partie, à l'époque des inscriptions de Behistun et de Persépolis. On peut très bien admettre, avec Hovelacque, que « le fond des croyances était le même pour ceux qui se servaient de la langue

perse et ceux qui se servaient du zend » (*Ibid.*, p. 3). Ce fond de croyances zoroastriennes est, en effet, suffisamment indiqué par les écrivains occidentaux qui ont écrit après la conquête d'Alexandre. Il est évident que nous pouvons, sans crainte d'erreur, considérer comme reflétant suffisamment les doctrines et les préceptes de l'Avesta, les passages que nous ont laissés les auteurs anciens sur la religion et les coutumes des Perses » (*Ibid.*). Rien ne s'oppose, en effet, à ce que nous admettions que des passages de l'Avesta reproduisent des invocations, des prières et des croyances qui avaient cours du temps des Achéménides. Mais il n'est pas nécessaire de faire remonter le texte zend au règne de ces rois. Quoi qu'il en soit, on n'est pas autorisé à faire de l'Avesta, à cette époque, le code d'un grand empire. Le zoroastrisme n'était alors que la doctrine d'une secte peu nombreuse.

En réalité, la rédaction définitive de l'Avesta n'a guère eu lieu que dans la première moitié du quatrième siècle de notre ère. Aussi, James Darmesteter remarque-t-il très justement que ce fut le roi sassanide Sapor II, qui « promulga l'édition officielle du Zend-Avesta ; » et il ajoute : « C'est précisément l'époque où, en Occident, le christianisme monte sur le trône avec Constantin et élabore, à Nicée, son *credo* définitif » (*Rev. polit.*, etc., 1885, p. 517). Ce fut, en effet, sous les Sassanides, de l'an 226 à l'an 652 de l'ère chrétienne, que le mazdéisme devint une religion prépondérante. Ardechir fut un mage couronné; et l'on comprend très bien que Sapor II, un de ses successeurs, ait voulu restaurer et renouveler le zoroastrisme contre les envahissements du christianisme. Il est à croire également que les progrès du manichéisme, qui s'inspirait aussi des doctrines dualistes, portèrent ces rois à faire des efforts énergiques pour remettre en honneur les vieilles traditions, les vieilles croyances. La révolution sassanide fut, en effet, une révolution à la fois dynastique, nationale et religieuse. Ardechir et ses successeurs voulurent constituer la nouvelle nationalité iranienne au moyen du mazdéisme. Cette religion s'était infiltrée dans l'ancienne Perse et dans les contrées voisines, et elle devint une force morale qui devait servir au triomphe et au maintien du nouvel Empire. La conquête arabe fit sombrer tout à la fois, et le mazdéisme et l'empire.

Nous ne saurions donc adopter l'opinion que Darmesteter émet dans le passage suivant, passage dans lequel il semble contredire celui que nous venons de citer : « Le mazdéisme, tel

que nous le connaissons, était achevé au temps d'Aristote : voilà tout ce qu'il est permis d'affirmer ; que le dualisme ait été constitué bien avant cette époque, c'est une conclusion qui s'impose d'elle-même ; mais à quelle époque l'a-t-il été, c'est ce qu'il est impossible d'établir avec les documents présents » (*Ormazd et Ahriman*, p. 311). Il est évident que lorsqu'on prétend que le mazdéisme, « tel que nous le connnaissons, » était constitué du temps d'Aristote, on conclut d'une façon qui n'est guère autorisée par les règles de la logique. La conclusion n'est pas contenue dans les prémisses. Tout ce qu'on peut conclure du témoignage des Grecs, c'est que la doctrine dualiste et quelques pratiques mazdéennes étaient enseignées par les mages à partir du règne de Darius, fils d'Hystaspe. Mais il ne suit pas de là que cette religion enseignât alors toutce qui est contenu dans les livres avestiques. C'est ce que Max Müller, Spiégel et de Harlez ont très bien compris. Le premier s'exprime ainsi à ce sujet : « Il n'y a aucun fait qui prouve que le texte de l'Avesta, dans la forme qu'il a aujourd'hui dans les manuscrits des Parsis de Bombay et de Yezd, ait été écrit avant la dynastie des Sassanides qui commença en 226 après J.-C. » (sur le Véda et le Zend-Avesta, p. 24). Spiégel dit aussi, de son côté : « Evidemment, très peu de chose dans les écrits de l'Avesta, qui nous ont été conservés, vient de Zoroastre lui-même ; peut-être rien ; la plus grande partie vient d'auteurs différents et plus modernes » (*das meiste kommt von verschiedenen und späteren Verfassern*. — *Avesta*, I, p. 13). Le professeur de Harlez, qui a donné une traduction de l'Avesta (2e édition) et un *Manuel de la langue de l'Avesta* (2e édition, en 1882), et qui, dans diverses revues, a contribué aussi à ramener les savants à des idées plus exactes en leur montrant les erreurs de la critique rationaliste, a très bien montré que « la Perse des Achéménides n'était pas le moins du monde zoroastrienne ni avestienne, » et qu' « elle professait encore la religion éranienne naturaliste. » Le savant professeur de l'université de Louvain a également très bien vu que « le zoroastrisme n'a triomphé que sous les Sassanides. »

Conclusion : modernité de l'Avesta, nature du zoroastrisme, ses sources. — Il est reconnu que l'Avesta, le livre le plus ancien des Parses ou Guèbres répandus à Bombay, dans le Guzerate et dans quelques villages du Kirman, n'offre pas l'expression des croyances des Perses avant Cyrus et du temps de ses successeurs. La légende relative à l'ancienneté des écrits avestiques tombe sans réplique devant l'impossibilité de lui donner une

base. En suivant la piste des doctrines zoroastriennes, les critiques ne peuvent remonter au-delà de Darius, fils d'Hystaspe. Avant le règne de ce roi, on ne trouve aucun indice probant que l'on puisse alléguer en faveur de l'existence du mazdéisme. La formation de cette religion se place entre le règne de Cyrus et celui d'Alexandre. Elle a pu naître en Médie vers le temps de la prise de Babylone par le premier de ces deux conquérants. Il est du reste probable que le réformateur a attribué ses écrits à un Zoroastre plus ancien, à un mage fameux qui aurait vécu à une date qui se perdait dans les temps fabuleux de l'histoire, au temps de Sémiramis, de Djem-Schid ou de quelque Viçtaspa mythique. Quelques savants naïfs ou désireux de divaguer pourront continuer à faire vivre l'auteur de l'Avesta plus de 2,000 ans avant J.-C. Il n'en restera pas moins bien établi que le premier germe du zoroastrisme ne remonte pas au-delà du quatrième siècle avant notre ère; que l'on ne constate sérieusement l'existence de cette secte des mages que vers le milieu de la période des Achéménides et sous les Séleucides; et que le zoroastrisme ne s'est développé qu'au second ou au troisième siècle de l'ère chrétienne.

Aucun savant ne voudrait aujourd'hui donner l'Avesta comme le livre religieux de la Perse ancienne. Il n'est même plus possible d'affirmer que, avant Cyrus, il y eut chez les Perses un ensemble de croyances dont le fond commun se retrouve dans ce livre. Les textes zends que nous possédons ont été composés et publiés dans les premiers siècles de notre ère. Nul ne saurait prétendre qu'ils ne renferment rien que d'ancien et de primitif, et qu'ils sont l'expression exacte des dogmes antiques du zoroastrisme qui apparut au temps de Darius Ier.

Sans doute, de nombreux fragments de l'Avesta remontent à cette époque. Mais on ne saurait déterminer si certaines expressions faisaient partie du mazdéisme de ce temps-là. Les écrits avestiques renferment, en effet, des intercalations faites en des temps fort divers; et il n'est pas toujours possible de distinguer les parties de ces livres primitives et anciennes des créations subséquentes dont ils ont été affublés. Haug a supposé que le Zend Avesta, tel qu'il est aujourd'hui, est une collectien de fragments de livres religieux composés pendant un espace de plus de 2,000 ans. Il remarque que la littérature hébraïque s'est développée, depuis Moïse (1,309 ou 1,500 ans av. J.-C.) jusqu'à la clôture de la littérature talmudique (900 ans après J.-C.), pendant une période de 2400 ans. Puis, il en conclut, fort arbitrairement, que la littérature zoroastrienne a pris un égal espace

de temps, et qu'elle a commencé 2,800 ans avant notre ère. Ce savant suppose encore, en effet, que les écrits avestiques étaient achevés 400 ans avant l'ère chrétienne (*Essays on the sacred language*, etc., *of the Parsis*, p. 136). Mais il est facile de voir que ce calcul ne repose que sur des données chimériques. Il n'y a, au sujet de la durée de la composition de l'Avesta, qu'une chose certaine : c'est qu'il est composé de morceaux dus à divers rédacteurs et qu'on y a inséré des fragments anciens et des élucubrations modernes. C'est ainsi, par exemple, que, à propos des *yasts* (mot qui signifie chants de louanges ou de sacrifices) ou hymnes aux dieux et aux génies de l'Olympe des anciens Perses et du zoroastrisme, à Mazda, à Mithra, aux Amchaspands, etc., de Harlez, favorable autant que possible à la thèse de l'ancienneté des écrits avestiques, n'a pu s'empêcher de porter le jugement que voici : « Presque tous témoignent d'une origine antique et d'un remaniement nécessité par la réforme mazdéenne, par la déchéance des anciens dieux. Le fond de ces yashts appartient aux anciennes légendes, aux anciens hymnes ; mais pendant la période zoroastrienne, ils ont reçu de nombreuses transformations. Quelques passages n'y ont été insérés, semble-t-il, qu'après le régne d'Artaxerxès-Mnémon » (*Avesta*. tom. II, p. 190). Nous ne dirons rien du *Bundehech*. On sait très bien que cet ouvrage, qui offre une Genèse ou Cosmogonie perse, est un livre moderne, dans lequel, en résumant les temps écoulés, l'auteur cite *Iskander Roumi* (Alexandre le Romain), les Arsacides, les Sassanides et l'arrivée des Arabes (voy. Spiégel et Haug). Les fragments plus anciens que cette compilation pourrait contenir ne remontent pas au-delà de l'ère chrétienne. En définitive, nous sommes tenus de regarder comme certain que les écrits avestiques ont été composés en divers temps et par divers mages. Toutefois, le noyau primitif des doctrines mazdéennes, tel qu'il apparaît dans les écrits des Grecs, nous permet de croire qu'il contenait, dès le principe, des doctrines de provenance diverse et superposées, en quelque sorte, les unes sur les autres.

Le zoroastrisme est, en effet, un produit hybride du syncrétisme de conceptions fétichistes et de quelques croyances juives. Il offre un mélange de naturalisme et de judaïsme mal compris, mal digéré ou systématiquement sophistiqué. La religion de Zoroastre offre une doctrine dans laquelle on a enté sur le culte éranien une révélation qui aurait été faite à ce législateur et qui a pour dogmes caractéristiques le dualisme et la soumission à la loi avestique. En connaissant l'époque où le zoroas-

trisme s'est formé et le fond de la doctrine qu'il présente, on comprend très bien comment il s'est constitué

Cherchant à faire voir comment le mazdéisme s'est formé, J. Darmesteter prétend que la question relative à l'époque est inutile au point de vue du *comment*. « La question, dit-il, intéresse l'histoire *extérieure* du mazdéisme, non son histoire *intérieure*, qui seule importe à la mythologie comparée : l'important pour elle est de connaître *comment* il s'est formé, et non *quand* il s'est formé ; elle cherche la date relative des idées, leur ordre de succession ; chercher leur date chronologique est l'affaire de l'histoire proprement dite » (*Ormazd et Ahriman*, p 311) Mais il se trompe évidemment, car il n'est pas du tout indifférent de savoir *quand* une doctrine s'est formée. La date approximative de l'apparition d'une nouvelle religion peut éclairer ses origines d'une vive lumière. En sachant que le zoroastrisme a paru au plus tôt dans le sixième siècle avant notre ère, nous connaissons le milieu dans lequel il est né, et nous pouvons découvrir les religions qui ont aidé à son développement.

Emprunts faits au mozaïsme — Nous sommes ainsi amenés, en effet, à reconnaître que Zoroastre ou le personnage qui rédigea sous son nom les plus anciens documents de l'Avesta, s'efforça de combiner le culte ancien des Mèdes avec les enseignements mosaïques. Le mage réformateur combina le vieux fonds naturaliste des religions indo-iranienne avec les doctrines de la religion juive. Il s'y prit, comme Mahomet, à une époque plus récente : il mêla le polythéisme médo-persan, accadien, chaldéen, à des dogmes empruntés au système religieux des enfants d'Israël. Cette combinaison paraissait ainsi comme pouvant offrir une accumulation de force morale et des théories propres à amener une fusion entre les opinions des Perses et des Juifs, dont les doctrines avaient alors été produites avec éclat dans l'Asie centrale.

D'un côté, le zoroastrisme renferme des doctrines qui se trouvent dans toutes les religions indo-européenne, védique, grecque, latine, celtique, tudesque, slave; on y trouve même les invocations des génies et les usages des peuplades touraniennes ou accadiennes et chaldéennes. Mais d'autre part, à côté de ces croyances du paganisme, se placent des éléments nouveaux, des enseignements qui ne font pas partie des doctrines aryennes ou iraniennes et qui se présentent évidemment comme des emprunts faits aux livres mosaïques.

S'il était prouvé que le zoroastrisme est ancien, on pourrait

croire que, sur quelques points, il a emprunté directement aux traditions primitives de l'humanité. Mais son apparition récente et son développement doctrinal, apparenté sous quelques rapports aux révélations bibliques, exige un auxiliaire nouveau. Le zoroastrisme n'est pas né d'une inspiration spontanée. En combinant de la façon la plus artificielle des éléments aussi disparates, des doctrines qui ne s'harmonient pas avec le milieu, avec le cadre dans lequel elles sont insérées, les auteurs de l'Avesta ont suffisamment laissé voir qu'ils ont subi une influence étrangère. Or, sous le rapport des doctrines nouvelles introduites dans l'ancienne religion de l'Iran, aucun secours ne se montre plus puissant que la diffusion du judaïsme à cette époque dans tout l'Orient. Le système zoroastrien offre, en effet, des doctrines communes ou, du moins, des analogies, des croyances plus ou moins altérées et déguisées, qui impliquent une connaissance des idées bibliques. Il y a dans l'Avesta et dans la Bible des croyances religieuses qui impliquent une certaine communauté de traditions entre les Perses et les Juifs. Or, ces analogies des croyances juives et mazdéennes ne s'expliquent que par une influence du judaïsme sur le mazdéisme.

Les rationalistes ont bien essayé sans doute de démontrer que les croyances bibliques provenaient en partie des livres avestiques. On a parlé d'emprunts faits par les auteurs bibliques aux croyances de l'ancienne Perse. On a fait des efforts inouïs pour contester l'authenticité et l'ancienneté du Pentateuque; on a imaginé des documents élohistes et des documents jéhovistes; on a inventé des systèmes d'interpolation et de fragments; on a beaucoup bavardé depuis cent ans sur toutes les calembredaines écloses dans le cerveau des prétendus libres penseurs. Ces parangons de la critique négative n'ont abouti qu'à se réfuter les uns les autres. La critique positive et sérieuse a fait justice de toutes ces inepties; les attaques contre l'œuvre mosaïque ont été victorieusement repoussées : cet antique document est bien l'œuvre du grand législateur des Hébreux. Nous pouvons donc opposer au mensonge de la légende du rationalisme la vérité de l'histoire : la légende du rationalisme est une menteuse. D'un côté, Zoroastre est moderne, et, de l'autre, la Bible est ancienne. La priorité appartient bien certainement au Pentateuque; la plus grande partie des écrits du judaïsme existait avant la naissance du zoroastrisme. Hyde (*Veterum Persarum et Parthorum et Medorum historia*) et Brücker (*Hist. crit. philosophiæ*) ont eu raison de soutenir que la religion mazdéenne a eu sa source dans celle

d'Israël. Cette réforme religieuse ne remonte certainement pas au-delà de la Captivité, et tout concourt à prouver que le zoroastrisme a emprunté quelques-unes de ses doctrines aux Juifs.

D'abord le nom de l'*Avesta*, qui signifie « Loi, » n'est qu'une traduction du mot *Thorah*, qui est le nom même que Moïse donne au Pentateuque (« Cette Loi, ce Livre de la Loi; — Deutéron. XXXI, 9-13, 24-26; XXVIII, 61; XXIX, 21-29), et les Juifs, d'après ces textes, donnent aux cinq livres de ce législateur le nom de « Loi » ou de « Loi de l'Eternel. » Le nom de Vendidâd, le livre le plus important du mazdéisme, signifie, dans sa forme première, « loi pour écarter les devas. » Zoroastre a aussi emprunté à la Bible l'idée de faire révéler une doctrine par Dieu aux hommes d'une manière extérieure. Moïse avait eu des révélations de Jéhovah; Zoroastre devint un législateur qui recevait des inspirations d'Ahura-Mazda. On lit dans le Pentateuque : « Le Seigneur dit à Moïse; » et le Vendidâd débute ainsi : Ahura-Mazda dit à Zoroastre. » On ne peut s'empêcher de reconnaître que les doctrines du mazdéisme sur la création terminée en six jours, sur la chute d'Ahriman sont dues à des relations que les réformateurs ont eues avec les Juifs. Il serait difficile, par exemple, de ne pas voir dans le passage suivant du *Bundehech*, un mélange d'idées bizarres et de doctrines bibliques : Ormuzd pressentant les approches du règne d'Ahriman, avait mis tous les germes dans le taureau Aboubad ; le dieu des ténèbres l'attaqua, en effet, avec deux génies déguisés en serpents; le taureau périt, mais l'hermaphrodite Kaïomorts sortit de sa jambe droite. Vient ensuite le récit d'une cosmogonie bizarre semblable à celle de l'Inde. Puis, Ahriman tue Kaïomorts, dont la semence répandue sur la terre donne naissance au premier homme Mechia, et à la première femme Méchiane. Ils vivaient dans l'innocence; mais le jaloux Ahriman, sous la figure d'un serpent, leur présenta des fruits; ils en mangèrent et perdirent la félicité.

D'autres textes des écrits du parsisme révèlent également des adaptations de la Bible à des récits de la mythologie des tribus iraniennes. Spéigel, Geldner, Kohut, de Harlez regardent la légende du déluge zoroastrien comme un emprunt fait à la Genèse. Le récit du buisson ardent de Zoroastre n'est qu'une reproduction de celui de Moïse. Nous ne parlerons pas des doctrines messianiques dont le mazdéisme a fait le pastiche que nous avons exposé plus haut (p. 586). On reconnaît d'ailleurs l'influence des idées chrétiennes sur le développement du mythe

de Mithra ; et il est suffisamment prouvé que le *Bundehech* n'est qu'un remaniement tardif des livres zoroastriens, dans lequel l'influence des croyances chrétiennes est évidente. Nous nous contenterons d'indiquer ici l'origine de la doctrine dualiste.

Origine du dualisme. — Les savants reconnaissent que les peuples aryens ignoraient le dualisme, dogme qui est devenu le trait capital du zoroastrisme. La croyance aux deux principes est étrangère aux religions des Mèdes et des Perses. Tous ces peuples savaient d'une façon générale qu'il y avait des influences malfaisantes. Mais ils n'admettaient pas un principe du mal qui eût une puissance égale à celle de leur dieu suprême.

Pour introduire ce principe dans son système, Zoroastre n'eut pas à se livrer à des méditations bien profondes. Il n'eut qu'à entendre de travers l'exposé de la doctrine de la Bible au sujet de l'entrée du mal dans ce monde. Après avoir appris des Juifs que la chute de l'homme avait été amenée par une intelligence supérieure dont l'existence est liée à la nôtre, il n'eut qu'à enfler le rôle du Satan biblique, et il fut amené à admettre deux principes égaux et opposés. Nous voyons, en effet, dans l'Ecriture le récit d'une chute de l'homme qui nous fait assister à l'origine du mal dans l'humanité. Ce récit introduit un autre acteur que l'homme, Satan, l'instigateur du péché, esprit pervers et corrompu. Aucun Israélite n'ignorait que cet être mauvais avait une puissance mortifère qu'il exerçait puissamment jusqu'à ce que le Messie fut venu et l'eût brisée. La Bible met ainsi en relief la doctrine d'une profonde inimitié entre Dieu et un esprit déchu et malfaisant. Mais ce dualisme n'est pas en opposition avec le monothéisme. Le polythéisme mazdéen ne se préoccupa pas de cette différence doctrinale qui est toutefois si importante.

Nous n'ignorons pas cependant que tout en admettant que le dualisme est une conception étrangère aux religions aryennes, J. Darmesteter a voulu faire d'Ahriman une création purement iranienne. Il suppose que le rédacteur de l'Avesta arriva au dualisme en développant et en poussant à l'extrême les éléments dualistes contenus dans les vieux mythes dans lesquels on mettait en lutte les dieux et les démons. « Comme les dieux, dit-il, étaient groupés autour d'un dieu suprême, Ahura, l'esprit très bienfaisant, il se dégagea peu à peu du sein des ténèbres et du mal un Angra Mainyu, un Esprit du Mal, dont l'on reconnut, la présence dans toutes les forces funestes du monde et de l'homme » (*Ormazd et Ahriman*, p. 308). C'est là une assertion que rien n'établit et qui n'explique pas comment « les écoles des

mages » ont développé le rôle d'un des mauvais esprits et en ont fait un rival du dieu suprême, aussi puissant que lui et indépendant. Ce qui prouve, d'ailleurs, que le dualisme n'est pas le résultat d'une réduction en système d'une façon plus accusée du dualisme latent de la vieille religion, c'est que cette théorie est amalgamée avec les dogmes de la chute tels qu'ils sont exposés dans la Genèse. Le premier couple humain est représenté dans le parsisme comme vivant dans l'innocence et entraîné au mal par le serpent Zohak, incarnation d'Ahriman, qui présenta à Mechia et à Mechiane des fruits qui occasionnèrent la perte de leur bonheur. Ce rapprochement suffit pour montrer que le dualisme zoroastrien n'est pas né de spéculations et de combinaisons indépendantes du récit génésiaque. On voit, d'un autre côté, qu'il n'a pas été difficile de faire du Satan biblique un Ahriman, chef des mauvais génies et principe du mal. Les Hindous avaient bien sans doute conservé quelque souvenir d'un serpent ennemi de Dieu, le vieux serpent de l'orage. Mais il n'en est pas moins vrai que ce qui a déterminé la figure d'Ahriman, ce qui lui a donné de nouveaux attributs et en a fait l'incarnation d'un principe, d'un rival égal à Ahura-Mazda, c'est la mésinterprétation de la Bible. Zoroastre ne comprit pas ou ne voulut pas comprendre l'abîme qui sépare le serpent démoniaque, cette puissance créée, finie et bornée, de la puissance infinie du Dieu des Hébreux. Le docteur mazdéen donna ainsi à son dualisme un caractère qui l'écartait du monothéisme.

Le zoroastrisme implique donc des emprunts faits aux enfants d'Israel, aux exilés des Dix Tribus dispersés dans la Médie. La dispersion de cette partie du peuple élu explique seule l'activité de la fermentation religieuse qui eut lieu à cette époque. Nous pouvons, en effet, établir historiquement des relations qui ont existé entre les Israélites et les Iraniens à partir du septième siècle avant notre ère. On sait que Salmanasar, roi d'Assyrie, emmena de l'autre côté du Tigre les Israélites vaincus et qu'il les établit dans les villes de la Médie (739-720 av. J.-C.). Il n'est pas possible que des mages de ce pays ne se soient pas trouvés en contact avec ces étrangers qui séjournaient au milieu d'eux. Nous savons, d'ailleurs, d'après l'Avesta, que le centre de la religion de Zoroastre était à Ragha (ou comme dit le texte, *Raji*, forme assez moderne de ce nom). C'est là que le pontife mazdéen exerçait son autorité (*Yaçna*, XIX). Le *Vendidad* donne Ragæ et Tchakhra comme les localités qui ont vu naître les doc-

trines avestiques. On a dit, il est vrai, que la patrie de l'Avesta était la Bactriane. Mais il est probable que l'on a voulu dérouter ainsi ceux qui auraient voulu remonter aux origines d'une doctrine que l'on tenait à présenter comme très ancienne. D'ailleurs, un Zoroastre bactrien a pu très bien être l'auteur de quelques chants ou de quelques fragments de l'Avesta. Il n'en est pas moins vrai que le berceau du zoroastrisme est la Médie, et qu'un de ses principaux foyers fut Ragha ou Ragès (Voy. le livre de Tobie), c'est-à-dire une contrée où les enfants d'Israël étaient établis un siècle au moins avant l'élaboration des doctrines mazdéennes. Tout concourt donc à prouver que le réformateur zoroastrien avait eu des relations avec des Israélites établis en Médie ; qu'il eut connaissance des documents hébraïques ou du moins de leur contenu ; qu'il comprit la supériorité de la religion mosaïque ; et que sentant le besoin d'une fusion, il mêla au polythéisme iranien un judaïsme mal compris et défiguré.

Les Israélites en Orient : la Bonne-Nouvelle annoncée aux peuples païens. — Il ne sera pas inutile de soulever ici un coin du voile qui couvre les origines des religions de l'Asie. Dans ce but, il est nécessaire de nous pénétrer des desseins de Dieu au moment où il fit transporter en Médie et en Perse les tribus du royaume d'Israël. En exilant ces tribus, il ne voulut pas seulement punir leurs prévarications et leur faire expier l'abus des grâces qu'elles avaient reçues. Le Très-Haut veillait en même temps à l'accomplissement des miséricordes qu'il avait promises ; et ce sera par ces malheurs même qu'on croyait incompatibles avec ces promesses, qu'il conduira la religion et son peuple lui-même à un triomphe infiniment supérieur à tout ce qu'il osait espérer. De plus, en dispersant ainsi ces nombreux enfants d'Israël parmi lesquels il s'en trouvait qui, comme Tobie, n'avaient pas abandonné « la voie de la vérité » (ch. I, 2), Dieu eut le double but d'inculquer la foi monothéiste et les espérances messianiques à des âmes tout imprégnées de la contagion des pratiques idolâtriques.

Dieu avait fait du peuple choisi l'apôtre de la vraie religion parmi les familles humaines : Israël devait être le guide de l'humanité. Pour lui faire atteindre ce but, le Très-Haut permit que ce peuple, auquel il promettait une domination universelle et par lequel la vérité révélée devait se répandre sur toute la terre, fut déporté en masse dans l'Asie centrale. Salmanasar, roi d'Assyrie, transporta les captifs du royaume d'Israël « dans les villes des Mèdes » ou dans les montagnes de la Médie. La trans-

migration des Dix Tribus commença en 739 et fut terminée en 721 avant notre ère. Sargon déclare que, après la prise de Samarie, il transporta 27,280 personnes (Oppert, *Inscript. du palais de Khorsabad*). De là, les enfants d'Israël se répandirent dans tout l'Orient, dans la Perse, la Bactriane, le Tibet, dans l'Inde et dans la Chine.

On connaît l'esprit mercantile et émigrant des Juifs. Ils n'ont été agriculteurs en Palestine que par nécessité, et une partie d'entre eux resta toujours nomade, préférant la vie de pâtre à celle d'agriculteur. Dispersés ils se sont toujours livrés avec ardeur au commerce et ils ont fondé d'innombrables colonies. C'est ainsi que, à Rome, en peu d'années, ils avaient organisé des communautés distinctes et influentes. Par leur nombre et par leur union, ils troublaient quelquefois les assemblées du peuple, et Cicéron voit en eux des meneurs redoutables (*Pro Flacco*). Et ce n'était pas seulement à Rome que leur influence se faisait sentir. Strabon n'hésite pas à dire qu'ils étaient « répandus partout. » Il cite notamment Cyrène, Alexandrie, où ils occupaient une grande partie de la ville, et il ajoute qu'il serait difficile de trouver « un lieu dans toute la terre, » qui ne les eut reçus et où ils ne fussent « puissamment établis » (dans Josèphe. *Antiq.*, liv. XIV, ch. XII) Il est à remarquer, d'ailleurs, qu'ils faisaient autour d'eux une propagande de nature à satisfaire tout à la fois leurs intérêts religieux et leurs intérêts politiques. En Orient et pendant la période de leur déportation, ils ont poursuivi le dessein prodigieux de convertir les païens à la foi mosaïque. Ils avaient conscience du rôle providentiel destiné au peuple élu.

Par sa déportation, ce peuple était donc devenu un peuple missionnaire, chargé de faire connaître le Médiateur qui devait relever l'humanité et renouer entre le Ciel et la terre le lien religieux duquel dépend tout l'avenir de notre race. Aussi ne devons-nous pas être surpris d'apprendre par l'Evangile que les Pharisiens « couraient la terre et les mers pour y recruter des prosélytes » (Matth. XXIII, 15). Ce mouvement de propagande s'était surtout développé au temps de l'exil. Les enfants d'Israël connaissaient la promesse faite aux Patriarches; et ils savaient que « dans leur postérité, toutes les nations seraient bénies. » Les prophètes avaient annoncé la propagation au milieu des peuples idolâtres de la croyance au seul vrai Dieu (Isaïe II, 2-4; Michée, IV, 1-3; VII, 16, 17; Amos, IX, 12). Ces hommes inspirés de Dieu avaient porté souvent leurs regards au-delà du

cercle national ; ils avaient parlé des destinées futures des Gentils (Ps. CXLIV, 6, 7 ; Michée, V, 8, 9, 15; Joël, III, 19 ; Is., XI, 14, etc.); ils exprimaient l'espérance que le culte du vrai Dieu ferait des progrès parmi eux (Ps. XXII, 28 ; CII, 23). De nombreux déportés eurent donc conscience de la mission confiée à Israël à ce sujet dans le monde. A leurs yeux, la dispersion n'était considérée que comme un moyen providentiel de répandre partout la connaissance du Dieu d'Israël. Cette pensée est exprimée dans le livre de Tobie qui fut composé à cette époque : *Confitemini domino, filii Israël, et in conspectu gentium laudate eum : Quoniam ideo dispersit vos inter gentes quæ ignorant eum, ut vos narretis mirabilia ejus, et faciatis scire eos, quia non est alius Deus omnipotens præter eum* (*Tobie*, XIII, 3-4).

A l'époque de leur transmigration en Assyrie et en Chaldée, les enfants d'Israël avaient donc dans leur foi monothéiste et messianique, un ferment religieux d'une très grande importance. Beaucoup d'orientaux furent sans doute attirés par cette religion mystérieuse et sublime, qui prêchait, avec l'unité de Dieu et la foi au Rédempteur promis, de hautes vertus morales et sociales. Mais il faut reconnaître que la mission divine d'Israël, comme tant d'autres grâces accordées par le Seigneur au genre humain, a été méconnue. Au lieu de se préparer aux immortelles destinées qui sont contenues dans la Bible, les peuples s'égarèrent à la suite de faux prophètes et de faux Messies. La dispersion des Juifs devint un ferment actif de nouvelles créations religieuses dans l'Asie orientale. Ce fut alors que chez les Médo-Perses, chez les Indiens, chez les Chinois, s'élevèrent des réformateurs qui empruntèrent quelques dogmes, quelques préceptes à la Bible et qui fondèrent, avec leurs cultes nationaux, des conceptions propres à la religion libératrice. Le judaïsme fut confisqué au profit du zoroastrisme, du bouddhisme et du taoïsme. C'est ainsi que se produisirent, à cette époque, des doctrines frelatées dont Tertullien constatait et décrivait très bien la composition en ces termes : *Omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt* (*Apolog*. XLV).

Ainsi, Dieu qui avait envoyé Jonas à Ninive afin d'exhorter ses habitants à glorifier Jéhovah et à réformer leurs mœurs, avait dispersé son peuple afin de répandre les idées messianiques, et préparer la conquête spirituelle du monde entier. C'est dans ce but que Daniel travailla à la conversion de Nabuchodonosor et de Darius le Mède. Il se trouva aussi parmi les Dix Tribus des enfants d'Israël qui firent connaître dans les diverses con-

trées de l'Asie les prophéties qui promettaient un Messie à toute la terre. Ces vrais enfants d'Abraham selon la foi portaient et propageaient, dans tout l'Orient, l'Evangile prophétique, l'Evangile selon Isaïe, selon Jérémie, selon tous les prophètes de l'Ancien-Testament, dont les écrits étaient parvenus jusqu'à eux. Ils trouvèrent dans ces écrits sacrés et ils firent entendre, dans toute l'Asie centrale et orientale, cet admirable concert de prophéties, de types, d'emblèmes et de symboles, qui tous, comme autant de rayons lumineux, venaient directement aboutir à la personne glorieuse du Rédempteur.

Conclusion : écroulement de la légende rationaliste relative à l'influence du zoroastrisme sur le judaïsme. — Il est, en effet, remarquable que le mouvement de propagande juive qui se fit à l'époque de la dispersion des Israélites en Médie, précéda la fondation du zoroastrisme. On ne peut donc trouver étrange que leurs doctrines aient laissé des traces chez le peuple au milieu duquel ils vivaient, il n'est pas étonnant que l'on trouve dans le zoroastrisme quelques enseignements en harmonie avec l'esprit général des révélations de l'Ancien-Testament. D'après le contenu de la doctrine et d'après les rapports de ses organisateurs avec les enfants d'Israël, nous sommes en effet autorisés à admettre une influence du judaïsme sur quelques croyances mazdéennes. D'un autre côté, nous devons reconnaître aussi qu'on ne peut en aucune façon supposer une influence du mazdéisme sur les croyances juives.

Les Juifs n'ont emprunté aucun dogme au mazdéisme à l'époque de la Captivité. — Il n'est pas une croyance, un dogme que les Hébreux aient emprunté aux religions médo-persanes. Les doctrines du parsisme ne purent s'introduire, pendant l'exil, dans la théologie d'Israël. Le parsisme ne pouvait, en effet, exercer aucune influence avant de naître. Or, nous avons vu que cette secte religieuse ne se produisit qu'après le retour des Juifs en Palestine (p. 593 et ss.). Donc, il n'y a rien de plus faux que l'hypothèse du rationalisme : elle repose sur une impossibilité. Les Juifs n'ont pu, pendant la Captivité, s'imprégner de doctrines mazdéennes qui n'existaient pas encore ou qui venaient à peine de se constituer par des emprunts faits à la Bible. On a beau parler des influences que les Juifs subirent à Babylone, de l'action du milieu dans lequel ils ont vécu. Il est facile de voir que ce milieu était chaldéen et que, même après la conquête de Cyrus, Daniel n'aurait pu être influencé par les doctrines de la religion des Perses qui, précisément à cette époque, n'avait pas

encore été pénétrée par les enseignements de la nouvelle réforme. En tout cas, cette influence n'aurait pu produire en ce peu de temps les modifications que les rationalistes lui attribuent.

Ce n'est pas, du reste, ce saint prophète qui aurait pu être influencé par une doctrine étangère. Quel est celui qui fut plus strictement attaché aux doctrines de Moïse et des prophètes (voy. ch. I, 8; ch. IX, 5-19)? Si des Juifs qui devaient être ramenés au culte national par les épreuves de la Captivité, avaient profité de ce moment pour introduire dans leur croyance des dogmes étrangers au judaïsme, croit-on qu'Esdras, Néhémie et d'autres hommes, ennemis déclarés de toute innovation, tels qu'Ezéchiel, Aggée, Zacharie, Malachie, n'auraient pas protesté? Peut-on supposer qu'il ne se serait pas produit des disputes dont la mémoire se serait propagée dans la tradition juive? Est-il permis de croire, sans preuves à l'appui, que le peuple de Dieu, conduit en Captivité, disséminé parmi les nations étrangères, sans pourtant s'oublier et s'absorber parmi ces nations, précisément parce que la doctrine dont il était nourri tranchait avec celle de ces nations païennes ; peut-on croire, disons-nous, que ce peuple qui avait repoussé les théories égyptienne, phénicienne, syrienne, chaldéenne, aurait accepté si facilement et si subitement des dogmes du magisme des Perses ? On parle d'une transformation dogmatique qui se serait opérée dans la famille d'Israël pendant la Captivité ; mais les rationalistes ont vainement essayé de démontrer leur hypothèse. Ce n'est pas à une époque où les Juifs pieux ne soupiraient qu'après la reconstitution du temple de Jérusalem et après le rétablissement du culte de Jéhovah, que ces hommes se seraient laissé entraîner à l'imitation des mœurs et des religions étrangères.

Ce ne sont pas non plus des influences chaldéennes qui auraient opéré ce revirement d'un peuple si fortement attaché à la Loi mosaïque. Les déportés de Juda ne pouvaient guère, au fond, et tout en se résignant à la volonté de Dieu, regarder leur vainqueur qu'avec les sentiments exprimés dans le psaume CXXXVI, 11 : *Filia Babylonis, misera, beatus qui retribuet tibi retributionem tuam quam retribuisti nobis* ; *Beatus qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram*. Aussi les colonies qui retournèrent à Jérusalem n'ont-elles apporté avec elles que les sentiments et les croyances qui ont, depuis Moïse, régné parmi les Juifs fidèles à leur Dieu. Il y eut alors, comme toujours, chez ce peuple, un groupe d'âmes pieuses qui se distingua par son opiniâtreté et

par sa résistance à toute dogmatique étrangère. Aussi ne sommes-nous pas étonné de voir que les Grecs et les Romains ont reproché aux Juifs ce qu'ils appelaient une superstition intraitable.

Il faut toutefois reconnaître qu'à l'époque de la Captivité il y eut comme un souffle de rénovation puissante au sujet de l'attente du Messie. Il ne se produisit pas une transformation des croyances messianiques, des dogmes et des coutumes juives ; Dieu ne révéla pas à Daniel une dogmatique nouvelle. Mais il est vrai que quelques points furent plus expressément indiqués. A l'époque où Israël subissait une épreuve si redoutable, il y eut une révélation et comme une lumière soudainement allumée dans un lieu obscur ; la révélation du secret relatif à l'avènement du Messie, qui survenait dans cette espèce de nuit intellectuelle, vint consoler et affermir les esprits troublés qu'effrayait l'état social sombre, et mystérieux dans lequel se trouvait alors la nation juive. Afin que les contradictions qu'elle voyait entre son abaissement actuel et les promesses qui lui avaient été faites ne parvinssent pas à l'égarer, Dieu leur donna la certitude de l'avenir messianique. Aux yeux de Daniel étincela l'image de l'avenir, et les enfants d'Israël, éclairés de ces lumières, comprirent que, quelle que fût l'obscurité du présent, Dieu accomplirait sa promesse. D'ailleurs, on voit parfaitement que les développements messianiques du livre de Daniel ne sont pas dus aux manifestations du parsisme, qui n'a jamais rien dit de semblable ou qui n'en a parlé d'une façon bizarre qu'à une époque tardive. Les prophéties de Daniel sont le fait d'une révélation divine dans laquelle on découvre un enchaînement ininterrompu et un progrès ascendant, qui se poursuit du commencement à la fin pour se résoudre dans le christianisme. Dans les communications faites à Daniel, l'action de l'Esprit saint reste toujours étroitement liée au dessein de la rédemption par le Messie et à la révélation de ce dessein par les Écritures qu'il a lui-même inspirées,

Nous n'avons donc pas besoin de recourir aux doctrines des mages pour y découvrir l'origine des révélations dogmatiques du livre de Daniel. D'un autre côté, pour repousser l'argument qu'on tire de cette prétendue influence contre l'authenticité de ce livre, il nous suffira de résumer notre pensée à ce sujet dans le dilemme suivant : ou le parsisme est ancien ou non. S'il est antérieur au siècle de Nabuchodonosor, Daniel aurait pu, au temps de la Captivité, faire les emprunts que les rationalistes

lui attribuent; et, dans ce cas, les doctrines qu'on donne comme provenant d'une influence persane, ne prouveraient pas l'inauthenticité de son livre. Si le zoroastrisme est postérieur à la Captivité, Daniel dont le livre a été, comme nous ne cessons de le démontrer, bien certainement écrit à cette époque, n'a pu subir l'influence d'une doctrine qui n'existait pas de son temps. De plus, tout l'échafaudage des prétendus libres penseurs sur l'antiquité de cette religion tombant à terre, ils ne peuvent plus parler d'emprunts faits par les Juifs aux doctrines mazdéennes pendant cette période de leur histoire.

Au temps des Machabées, la dogmatique juive n'a pas été influencée et modifiée par le mazdéisme. — Comprenant que, à l'époque de la Captivité, il ne se fit pas de changement dans la religion juive, et que les influences zoroastriennes n'ont pu se produire en un temps où elles n'existaient pas et où, du moins, elles n'auraient pu avoir une action suffisante, les rationalistes ont changé leur fusil d'épaule. Ils sentaient qu'une réaction, favorable au livre de Daniel, était devenue indispensable, et ils ont voulu l'enrayer. La nouvellee tactique consiste donc à dire que ce livre contient des dogmes empruntés au parsisme et que, dès lors, il ne peut dater que du temps des Machabées. Comme nous ne voulons tenir dans l'ombre aucune nuance de la conception rationaliste, nous allons laisser la parole à un écrivain qui s'est appliqué à en répandre et à en vulgariser les prétendues découvertes, à Michel Nicolas, qui passe encore aujourd'hui pour un des interprètes les plus distingués de la critique dite libérale. Le professeur de la Faculté de théologie protestante de Montauban accepte d'abord, comme « un fait incontestable, » que le livre de Daniel présente des traces d'une action des idées mazdéennes sur le judaïsme » (*Des doctrines religieuses des Juifs*, etc., p. 62). Il commence ainsi par regarder comme prouvé précisément ce qui est en question. En admettant qu'il y eût des croyances communes au livre de Daniel et à l'Avesta, il eut été bon de montrer qu'il y a eu un emprunt fait par le prophète hébreu aux écrits mazdéens. Mais il est plus simple d'accepter sans les discuter les oracles de la critique négative. Ainsi, après avoir supposé tout à fait gratuitement que le livre de Daniel a subi l'influence du zoroastrisme, Nicolas ajoute que « tout le porte à croire que cette influence se fit sentir principalement dans les temps qui précédèrent l'affranchissement d'Israël par les Maccabées » (*Ibid.*). C'est précisément l'époque où les Juifs fidèles à leur Dieu auraient été moins disposés que jamais à ac-

cepter des idées nouvelles et des croyances étrangères. Au temps des Machabées, un pseudo-Daniel n'aurait eu, pour faire repousser son livre, qu'à y introduire des doctrines que les anciens n'auraient pas connues. Mais pour nous faire accepter leur légende, les rationalistes s'abandonnent à des rêveries qui ne pourront qu'amener un sourire sur les lèvres de nos lecteurs. Donc, après avoir dit que les Juifs babyloniens vécurent toujours dans de très bons rapports avec les Perses et après avoir déclaré que « l'influence des doctrines persanes ne put se faire sentir directement que parmi les Juifs de la Babylonie, » Michel Nicolas affirme que « c'est par leur intermédiaire qu elle arriva dans la Palestine (p. 65) Il semble qu'avant d'expliquer par quel intermédiaire cette doctrine serait arrivée dans ce pays, il aurait fallu prouver qu'elle y arriva. Mais l'écrivain protestant ne se préoccupe pas d'un point qui est néanmoins si essentiel. Il se contente d'imaginer un rapprochement qui, dans sa pensée, dut avoir lieu. « On ne peut s'étonner, dit-il, que, dans les rapports continuels qui s'établirent entre les deux peuples, les enfants d'Israël comparant la religion des Perses au culte grossier des Chaldéens (1), n'aient appris à l'estimer et n'aient fini par se pénétrer de celles de leurs doctrines qui offraient des analogies avec leurs propres croyances ou qui pouvaient s'unir avec elles (2). Les Perses, de leur côté, ne paraissent pas avoir eu moins d'estime pour la religion mosaïque. Il est certain que plusieurs de leurs croyances religieuses se teignirent d'un reflet bien marqué de celui des Juifs (*Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, trad. par Fr. Spiegel, t. I, p. 269-276). Cette pénétration réciproque des conceptions religieuse des Juifs et de celle des Perses s'accomplit avec d'autant plus de facilité que la religion des uns et celle des autres sont, de toutes les religions de l'antiquité,

(1) En écrivant ces lignes (en 1867), le savant professeur ne connaissait évidemment ni la religion des Perses ni celle des Chaldéens. Il suppose aux premiers une religion qu'ils n'ont pas connue, et il a ignoré les développements que les inscriptions cunéiformes donnent à la mythologie et aux croyances religieuses des populations assyro-babyloniennes. Du moins, il a le tort de ne pas tenir compte des découvertes de l'assyriologie.

(2) C'est toujours le même paralogisme : il y a des doctrines communes à des écrits parses d'époques récentes et à la Bible ; donc, c'est la Bible qui a fait des emprunts à ces écrits. Cette conclusion n'en est pas moins toujours en l'air.

celles qui offrent entre elles la plus grande ressemblance (1). Comme les Juifs, les Mazdéens admettaient l'unité de Dieu (*Vendidâd*, fargard 1 et suiv.) (2). Comme eux aussi, ils avaient en horreur toute représentation sensible de la Divinité (*Des doctrines religieuses des Juifs*, etc., p. 65-66) (3). » Michel Nicolas ajoute que d'autres analogies dans les lois des Perses et des Juifs étaient bien propres « à resserrer les liens qui unissaient les deux peuples, « et expliquent la facilité avec laquelle leurs doctrines se pénétrèrent mutuellement » (*Ibid.*, p. 68).

(1) Le critique suppose « une pénétration réciproque » des croyances des Juifs et des Perses. Mais il se garde bien de prouver ce qui, précisément, est en question, savoir que le parsisme a pénétré d'une façon quelconque dans la religion mosaïque. Quant aux ressemblances qu'offriraient les deux religions, il en est qui proviennent d'emprunts faits à la Bible par le zoroastrisme (p. 600-611) ; et il en est aussi qui se trouvent surtout dans l'imagination complaisante de quelques écrivains qui prennent au sérieux le petit jeu de société auquel se sont livrés les persanomanes.

(2) Il n'est pas vrai du tout que le dogme de l'unité de Dieu soit proclamé dans le Vendidâd. Dans les fargards cités, Mazda raconte à Zoroastre ses productions ou créations, et il n'affirme jamais qu'il soit un dieu seul et unique. Cette attestation eût été difficile, puisque la religion parsiste admet plusieurs dieux (p. 577).

(3) Cette horreur de toute représentation sensible de la divinité fut inspirée aux Juifs, afin de les empêcher de tomber dans l'idolâtrie Moïse exclut toute image ou statue de Jéhovah, parce qu'il ne veut pas donner lieu aux pratiques superstitieuses des Egyptiens et des peuples du pays de Chanaan ; il veut surtout qu'on sache que le Dieu d'Israël n'est pas corporel. Mais chez les Perses, la défense de faire des statues des dieux n'avait pas pour but de détacher ce peuple du culte des créatures, de l'adoration des choses sensibles. Adorant le ciel, le soleil, le feu, l'eau, ils n'avaient pas besoin d'une représentation de ces divinités : ils les voyaient de leurs yeux. Ils n'en étaient donc pas pour cela plus spiritualistes que les autres polythéistes. C'est pour le même motif qu'ils n'avaient pas besoin non plus d'avoir des temples et qu'ils les proscrivaient. Cependant, contrairement à l'ancienne religion des Perses décrite par Hérodote, le zoroastrisme, qui conserva le culte du feu et ordonna de sacrifier à cet élément, a admis des Pyrées. Zoroastre fit construire des *atech-gâh* (temples du feu), et recommanda d'en élever partout de semblables. Au centre de ces temples du feu, est un autel où les mages entretiennent un feu perpétuel. Ces temples comprennent aussi un lieu du sacrifice et un vestibule où se réunissent les fidèles pendant les cérémonies. Ce culte n'en est pas moins idolâtrique, quoiqu'il ne s'adresse pas à une idole. Le feu était du reste conservé comme un objet symbolique dans le temple de Jérusalem, mais les Juifs ne l'adoraient pas.

Qu'y a-t-il de vrai dans ce tableau ? Il n'y a qu'une confusion de la religion des Perses avec celle des Parsis, et la supposition que, avant d'avoir été pénétrées par les enseignements du judaïsme, les doctrines des Perses offraient des ressemblances avec celles des Juifs.

Erreurs au sujet de l'angélologie. — Cette supposition imaginaire ne cessera pas de se glisser dans tout ce que va nous dire le critique rationaliste. Ainsi, à propos des anges, il pose en thèse que « la comparaison de l'angélologie des Juifs palestiniens avec la théorie des esprits purs du mazdéisme suffirait pour nous révéler l'action que celle-ci a exercée sur la formation de celle-là » (p. 251). Pour le prouver, on nous apprend que, dans l'Avesta, il est fait mention de sept amchaspands, de vingt-huit izeds et de nombreux ferwers, « esprits célestes, genres, types idéaux des mazdéens. » Or, d'après Michel Nicolas, « il est impossible de ne pas voir une copie des sept amschaspands dans les sept princes des anges des Juifs » (p. 254). Il avoue cependant que « l'analogie parfaite voudrait que Jéhovah fut le premier des sept archanges, comme Ormuzd est le premier des amschaspands ; » et il trouve que les Juifs se sont écartés sur ce point de la doctrine mazdéenne, parce que pour eux « Jéhovah est au-dessous de tout. » Evidemment, il y a un abîme entre l'angélologie zoroastrienne et le judaïsme. Il en résulte qu'il n'y a pas parité de nombre entre les six amschaspands et les « sept anges » mentionnés dans le livre de Tobie (ch. XII, 15), comme étant « présents devant le Seigneur. » Nous savons, d'un autre côté, que les génies du zoroastrisme n'ont ni la nature ni les fonctions des anges bibliques (voy. p. 560), et nous cherchons vainement dans la doctrine relative à ces sept anges « une copie des sept (six) amschaspands. » Nicolas reconnaît d'ailleurs qu'il est « difficile d'établir un parallélisme entre les vingt-huit izeds et quelque classe spéciale d'anges dans la doctrine juive ; » mais il prétend que les anges gardiens représentent assez bien les ferwers » (p. 259). Il ne nous dira pas en quoi consiste cette représentation et nous le dispensons de le chercher : il ne le trouverait pas. Aussi ne l'a-t-il pas fait et, après avoir dit qu'il faut se contenter de chercher, entre les croyances juives et les doctrines persanes, « plutôt des analogies générales qu'une identité parfaite, » il termine cette prétendue démonstration de sa thèse en disant que « les Juifs à l'imitation de ce qu'ils virent dans la religion de Zoroastre, déterminèrent leur angélologie un peu mieux

qu'auparavant. » Il nous est impossible de savoir en quoi consiste ce développement de l'angélologie juive. Au temps des Machabées, l'auteur du livre de Tobie — que les rationalistes font vivre à cette époque — aurait emprunté au mazdéisme l'idée de sept archanges ! Mais a-t-on mieux établi que cet auteur est d'une date aussi récente? A-t-on prouvé que, si les Juifs avaient voulu développer leur angélologie pendant la Captivité, ils n'auraient pas trouvé dans les croyances chaldéennes, des éléments tout aussi suffisants que ceux du mazdéisme? Il aurait été bon aussi de faire voir quel intérêt auraient eu les Juifs à faire ce travail au temps des Machabées. Mais dominé par son préjugé, Michel Nicolas a imaginé qu'il voyait la conclusion que voici : « La croyance juive aux mauvais esprits se forma sous l'influence du mazdéisme. Mais cette influence, arrêtée par la résistance que lui opposait l'esprit sémitique, ne produisit que des effets peu sensibles. Le dualisme de la religion des Perses ne put vaincre ni même altérer le monothéisme hébraïque. Il ne réussit tout au plus qu'à donner un peu plus de consistance aux antiques imaginations populaires sur les mauvais esprits » (*ibid.* p. 268). En somme, on a vu que ce ne sont là que des assertions gratuites : le critique rationaliste ne nous offre aucun argument établissant que la doctrine des anges de la Bible provient des croyances mazdéennes aux génies ; et il ne fait que supposer qu'il y aurait eu à ce sujet un emprunt fait par les Hébreux. Il ne pouvait pas faire autre chose. La critique négative n'est, en effet, que l'art d'imaginer des hypothèses fantaisistes qu'elle ne prouve jamais.

Fantaisies à propos du messianisme. — On ne sera pas étonné de voir que Michel Nicolas n'est pas plus heureux au sujet des doctrines messianiques. Voici sa thèse : « Les croyances messianiques ne se transformèrent pas en croyances apocalyptiques pendant la durée de la Captivité » (p. 321). Et voici pourquoi cette transformation n'eût pas lieu à cette époque chez les Juifs : « Qu'auraient-ils emprunté aux Chaldéens? Quelque peu connue que soit encore cette nation, on peut admettre avec quelque vraisemblance que sa religion, qui était un culte des astres, ne contenait rien d'analogue à l'attente d'un libérateur et à l'espérance d'une époque finale de bonheur et de vertu. Les Chaldéens n'avaient rien à donner aux Juifs pour le développement de leurs croyances messianiques » (*ibid.*). Nous ne ferons pas même remarquer que cet écrivain s'aventure à parler de la religion des Chaldéens sans la

connaître ; et qu'il ne soupçonne même les développements mythologiques et romanesques qu'elle offrait aux imaginations des lettrés et des peuples assyro-babyloniens. Mais, en somme, il a raison de penser que les Juifs exilés sur les bords de l'Euphrate n'ont rien emprunté à cette religion, que d'ailleurs leurs pères avaient bien connu et qu'Abraham avait repoussée. Il est vrai que Nicolas est conduit à agir de la sorte par le dessein qu'il a d'attribuer les développements messianiques du livre de Daniel à une influence persane. Il fallait que les Chaldéens ne fussent pas en état de fournir à ce prophète des sujets propres à lui suggérer sa dogmatique, afin que son livre ne datât pas de la Captivité. Aussi le critique rationaliste se hâte-t-il de poursuivre ainsi : « Il en fut tout autrement des Perses. Il est impossible de ne pas reconnaître une influence de leurs doctrines sur la formation et surtout sur le développement des croyances apocalyptiques des Juifs. Mais cette action ne s'est exercée que longtemps après la restauration du culte juif à Jérusalem » (*ibid.*). Nicolas comprend très-bien que la doctrine persane n'a pas pu agir du temps de la Captivité.

C'est donc au temps des Machabées, sous le règne des Grecs, que les Juifs songèrent à se persaniser; à une époque où le rigorisme doctrinal était à son apogée. Ce serait assez extraordinaire. Mais enfin suivons la démonstration du grave professeur de Montauban. Voici d'abord le tableau qu'il trace des doctrines messianiques des Perses : « Comme les enfants d'Israël, les adorateurs d'Ormuzd attendaient un Sauveur qui, d'après le *Vendidâd*, un des livres mazdéens dont l'antiquité est la moins contestable, devait naître à la fin des temps, combattre et vaincre les ennemis d'Ormuzd et établir sur la terre un bonheur sans mélange. Ce libérateur est désigné sous le nom de Çaoshyanç, c'est-à-dire l'utile. Le *Vendidâd* ne contient rien de plus sur cette croyance, mais elle se retrouve avec des développements plus ou moins considérables dans la plupart des autres écrits religieux des mazdéens » (*ibid.*). Nous avons déjà fait connaître (p. 583) la pensée mazdéenne relative à ce fils de Zoroastre ; nous avons vu qu'elle ne remonte pas à une époque fort éloignée ; il n'est pas certain d'ailleurs qu'elle se trouvât anciennement dans le Vendidâd (1). Nicolas admet d'ailleurs que « le *Boun-*

(1) Le critique rationaliste motive cet exposé en citant les versets 18 et 19, du fargard XIX du Vendidâd. Or, on n'y lit que la prophétie que voici : « Zarathustra déclara à Anro-Maynius : Créateur des êtres mauvais ! Je tuerai les créatures des devas pour que



dehesch contient l'exposition la plus détaillée de l'eschatologie mazdéenne ; » mais il reconnaît que « ce livre est d'une époque comparativement moderne, » sa rédaction définitive étant postérieure à l'ère chrétienne ; il ajoute même « qu'il contient une foule d'éléments étrangers à l'ancien mazdéisme et empruntés au judaïsme et quelques-uns même au christianisme » (*ibid.*, p. 325). Après ces aveux, nous ne voyons aucune utilité à reproduire ici les fragments du *Boundehech* relatifs à Çaoshyanç. On n'y trouve qu'une imitation et parfois une charge de la doctrine juive et chrétienne du Messie (voy. ci-dessus, p. 586).

Toutefois, s'imaginant que quelques fragments du *Boundehech* remontent à des temps réculés et trouvant que la ressemblance entre les doctrines mazdéenne et juive « s'étend jusqu'aux moindres traits de détail » (p, 328), Nicolas ajoute : « Si maintenant on considère qu'à la fin de la captivité de Babylone, c'est-à-dire avant que les enfants d'Israël eussent eu des rela-

Çaoshyant, le vainqueur (des devas), naisse de l'eau Kançoya » [trad. de Harlez]. Spiégel traduit ainsi ce passage « Je frapperai les Pari, que l'on adore, jusqu'à ce que Çaoshyanç [l'Utile], le Vainqueur, naisse de l'eau Kançaoya » Nous avons vu plus haut la légende relative à ce fils de Zoroastre (p. 586), qui devait avoir, dans un avenir, lointain, le pouvoir de mettre un terme à la puissance des devas (génies du mal), de rétablir le monde dans son état primitif et de procurer aux hommes le bonheur futur. Le passage du Vendidâd, s'il est ancien, prouverait que le réformateur zoroastrien avait entendu parler des croyances messianiques des juifs ; et nous ne saurions en être surpris, puisque la composition des doctrines avestiques n'eut lieu qu'après la dispersion des Israélites en Asie. Ceux-ci, nous l'avons suffisamment indiqué, avaient, par zèle pour leur religion et même dans leur propre intérêt, fait connaître les prophéties relatives au Messie, qui allait venir les relever de la chûte primordiale et avec eux, le genre humain tout entier. Mais d'un autre côté, l'antiquité de ce fargard, n'est pas aussi certaine que Nicolas le suppose. Spiégel trouve que « ce chapitre n'est en connexion avec le but principal du Vendidâd que d'une façon incohérente ; » qu'il ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit « et que même, il forme une partie de ce livre, aussi extraordinaire qu'importante. » *Auch dieses Capitel ist mit dem Hauptzwecke des Vendidad nur lose zusammenhängend, es schliesst sich weder an das vorgehende noch an das nachfolgende an und bildete einen in sich abgeschlossenen eben so eigenthümlichen als wichtigen Theil unseres Buches* (*Eimleit*, p. 240). Nous n'avons pas besoin d'ailleurs d'insister, pour montrer combien peu, les quelque mots du Vendidâd, auraient pu influer sur le développement des doctrines messianiques de Daniel.

tions suivies avec les Perses, ils n'admettaient rien encore au-delà des espérances messianiques, et que ce fut après un long commerce avec le peuple chez lequel ces croyances eschatologiques étaient répandues, que des croyances apocalyptiques analogues se montrèrent pour la première fois parmi eux, il faudra bien reconnaître qu'il y a eu ici une action des croyances mazdéennes sur celles des Juifs » (*ib.*, p. 329).

Pour que nous fussions tenus de le reconnaître, il faudrait prouver : que le livre de Daniel ne date que de l'époque des Machabées; que le mythe relatif à Çaoshyanç s'était formé avant la fin de la captivité des Juifs à Babylone, et qu'il n'a pas été introduit dans le mazdéisme sous l'influence des prophéties messianiques des enfants d'Israël, dispersés en Médie, ou même par suite d'une connaissance des révélations reçues par Daniel. Or, sans se préoccuper de démontrer la modernité du livre du grand prophète juif, Nicolas se contente de faire des efforts pour établir l'ancienneté de la doctrine mazdéenne. Mais il ne peut faire remonter bien haut la légende relative au Sauveur attendu par les Parsis. Voici tout ce qu'il peut nous dire à ce sujet (p. 323) : « En outre de l'autorité du *Vendidâd*, qui, à la rigueur, suffirait (nous avons déjà vu qu'elle ne suffit pas du tout), le témoignage de Théopompe, qui vivait vers le milieu du quatrième siècle avant l'ère chrétienne, nous prouve que cette doctrine était répandue de son temps chez les Perses et qu'elle est, par conséquent [?], d'une époque beaucoup plus reculée. Elle n'est pas sans doute exposée d'une manière très exacte par cet écrivain; mais il suffit qu'on en puisse retrouver dans ses paroles le fond et l'idée générale, et, sous ce rapport, Théopompe ne laisse rien à désirer. Voici ce passage que nous a conservé Plutarque : « D'après les mages, l'un des deux dieux doit être vainqueur pendant trois mille ans, et pendant trois autres mille ans, ils combattront l'un contre l'autre, chacun des deux détruisant ce que l'autre aura fait, jusqu'à ce qu'enfin Pluton sera abandonné et périra. Alors les hommes seront heureux ; ils n'auront plus besoin de nourriture ; ils n'auront plus d'ombre, et le Dieu qui aura produit tout cela se reposera pendant un certain temps, ainsi que le ferait un homme qui dormirait (1). »

(1) Amyot traduit ainsi ce dernier membre de phrase : « Non trop long pour un dieu, mais comme médiocre à un homme qui dormirait. » D'après les meilleurs textes, il faudrait traduire ainsi : « (Ormuzd) se reposera un temps, qui serait très long pour un homme, mais qui n'est que médiocrement long pour un dieu. »

(Plutarch., *De Iside et Osiride*, § 23). Le critique rationaliste commente ainsi ce passage (qui est en réalité au § 47) : « L'attente d'une époque de bonheur précédée d'une lutte d'Ormuzd et d'Ahriman faisait donc partie des croyances religieuses des Perses dans le quatrième siècle avant l'ère chrétienne, et si l'on tient compte de la lenteur du mouvement de la pensée chez les peuples d'Orient, on sera sans aucun doute en droit de lui accorder une bien plus haute antiquité (1). Le témoignage de Théopompe nous suffit, dans tous les cas, pour regarder comme un fait démontré (2) que cette eschatologie est antérieure aux croyances apocalyptiques juives, dont la première apparition se trouve dans le livre qui porte le nom du prophète Daniel et qui est généralement reconnu (3) comme composé à l'époque d'Antiochus Epiphane » (*Ibid.*, p. 324). Cette conclusion ne repose cependant pas sur une base bien solide.

Il résulte seulement, en effet, du récit de Théopompe que, de son temps, les mages persans croyaient à une future victoire d'Ormuzd sur Ahriman, victoire qui serait de courte durée, et qui serait cependant suivie d'une ère de bonheur. Mais que prouve ce passage en faveur de la thèse de Nicolas relative à un Messie, à un Sauveur (Çaoshyanç) qui devait vaincre les ennemis d'Ormuzd, présider à la résurrection des morts et établir le bonheur sur la terre ? Théopompe ne fait aucune allusion à ce personnage capital du drame. Bien plus, Plutarque (*Ibid.*) complète la citation qu'il emprunte à cet historien, en disant qu'Ahriman périra sous les coups des douze dieux produits jadis par Ormuzd. Le témoignage de Théopompe ne suffit donc pas

(1) Cent ans ? Trois cents ans ? Nous arriverions ainsi tout au plus à l'époque de la Captivité.

(2) *Démontré*, par la supposition arbitraire qu'une croyance constatée au quatrième siècle, doit « remonter à une bien plus haute antiquité, » à cause « de la lenteur du mouvement de la pensée chez les peuples d'Orient. » Cette démonstration paraît bien mal fondée !

(3) Admirons encore ici comment le point le plus sérieux, qui devrait tout spécialement préoccuper les rationalistes, est cavalièrement escamoté et supposé prouvé. Il n'est pas vrai d'ailleurs qu'il soit « généralement reconnu » que le livre de Daniel ne remonte pas au-delà du second siècle. Ce n'est là qu'un préjugé admis par quelques rationalistes ; et on ne se défait pas aussi facilement de toute l'école positive et traditionnelle. D'un autre côté, ce n'est pas à des critiques qui se disent indépendants, qu'il conviendrait de regarder aussi prestement comme prouvé tout ce qui s'offrirait à eux comme « généralement reconnu. »

pour prouver que, de son temps, les adorateurs d'Ormuzd attendaient un Sauveur, et qu'il y avait dès lors à ce sujet des analogies entre les croyances des Perses et celles des Juifs. Ce témoignage ne peut donc en aucune façon servir à démontrer que l'eschatologie du parsisme actuel est antérieure aux croyances apocalyptiques juives. Il en résulte seulement que les croyances des mages perses à une lutte d'Ormuzd et d'Ahriman, que devaient suivre une victoire du premier sur le second et une période de bonheur pour les hommes, existaient du temps d'Alexandre. Nous avons vu, en effet, que le mazdéisme apparut sous le règne des Achéménides (p. 593 et ss.). D'où il suit que l'eschatologie de cette réforme religieuse ne saurait être regardée comme remontant au-delà du temps où Daniel publiait ses prophéties messianiques.

Il est facile d'ailleurs de constater que cette eschatologie mazdéenne, cette lutte d'Ormuzd et d'Ahriman qui se termine par la victoire du premier sur le second, n'est pas un développement spontané, une doctrine originale et propre d'abord au zoroastrisme. Avec la doctrine du Dualisme, elle remonte au troisième chapitre de la Genèse ; on la retrouve aussi dans la promesse faite à Abraham, dans les prophéties de Jacob et de Moïse, et dans d'innombrables textes de l'Ancien-Testament. Bien plus, il est facile de voir que ces perpectives millénaires dont parle Théopompe sont un emprunt fait aux Juifs, qui avaient imaginé de donner au monde une durée de 6,000 ans correspondant aux six jours de la création, et un règne messianique de mille ans, qui représentait le septième jour ou « le repos du Seigneur. » Ces docteurs avaient, en effet, admis que, d'après le psaume XC, 4, un jour du Seigneur équivaut à mille ans ; et ils avaient tiré de là l'idée d'une durée, qu'ils désignaient sous le nom de « jour du Seigneur. » Rapprochant ensuite l'indication de ce psaume du récit mosaïque, pris comme un parallèle typique de l'histoire du monde, ils en avaient conclu que cette histoire se composerait de six mille ans de combats et d'épreuves, et se terminerait par un septième millier d'années, par un sabbat millenaire, où Dieu aurait parachevé son œuvre et où les justes jouiraient d'un glorieux repos sur notre planète transformée.

On voit aisément, de la sorte, qu'il ne fut pas bien difficile aux mages zoroastriens d'extraire de cette théorie leur légende sur la durée de six mille ans que devait avoir la lutte d'Ormuzd et d'Ahriman. Par sa victoire, le premier de ces dieux put ainsi

être tranquille et chômer ou se reposer (ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι), c'est-à-dire faire son sabbat, pendant un temps qui ne devait pas être bien long. Il s'agit évidemment du millénaire que les docteurs Juifs plaçaient au bout de leurs six mille ans. Ce ne sont donc pas les Juifs qui, au temps des Machabées, auraient pu être « séduits par l'eschatologie mazdéenne, » et être ainsi portés à introduire des éléments zoroastriens dans leurs espérances messianiques.

L'idée de la succession des quatre empires messianiques empruntée aux Parsis. — Les rationalistes ont donc eu le tort de mettre la charrue avant les bœufs. S'ils avaient voulu faire un travail sérieux et agir en vrais critiques, ils auraient commencé par se renseigner sur l'origine et sur la date de ces conceptions persanes. Mais pas du tout! Ils ont *à priori* déclaré que les radotages des Parsis étaient très anciens Les parangons de la critique ont même prétendu que c'est sous l'influence du zoroastrisme que Daniel a décrit les successions des quatre empires. Ainsi, Kuenen croit à un emprunt fait à ce sujet par Daniel aux Perses. « La division, dit-il, de l'histoire du monde en quatre périodes semble bien une conception persane » (*Hist. crit.*, II, p. 566). Pour le pouvoir, il se contente de renvoyer à Nicolas (*Des doctrines relig. des Juifs*, p. 216 svv.; 266 svv.). Or, le professeur de la Faculté protestante de Montauban ne dit rien ni aux endroits cités, ni ailleurs, qui se rattache de près ou de loin à ces périodes et à l'emprunt qu'en aurait fait le prophète hébreu. Le seul passage qui pourrait être visé par le professeur de Leyde est celui où est exposé (p. 3 3) le fragment de Théopompe que nous venons de discuter (p. 622) et dans lequel il n'est fait aucune mention que de deux périodes de trois mille ans ou de six mille ans, attribués à la lutte d'Ormuzd et d'Ahriman. Nous cherchons en vain dans ce rapprochement ce qui prouverait un emprunt de Daniel aux conceptions persanes. Kuenen renvoie aussi, pour la preuve de sa proposition, à la *Revue de théologie* (XI : 193 svv.). Mais nous ne trouvons là qu'un article de Nicolas, publié en 1855, et qui est devenu un chapitre de son livre. Il n'y a pas autre chose que les préjugés et les hypothèses imaginaires dont nous avons fait justice. D'ailleurs, il ne s'agit pas dans le livre de Daniel de « l'histoire du monde, » mais d'une prophétie de quatre empires qui se succéderont, depuis le règne chaldéen de Nabuchodonosor jusqu'à l'avènement du Messie. Puis, pour renverser l'assertion de Kuenen, il suffit de remarquer qu'il ne se trouve, dans l'Avesta, aucune mention des âges

du monde : il n'en est parlé que dans des écrits qui se sont produits du cinquième au douzième siècle de notre ère. Enfin, les périodes de trois mille ans dont il s'agit ne ressemblent en rien aux successions d'empires exposées dans le livre de Daniel. C'est donc encore un four que fait à ce sujet la « critique moderne. »

Vains efforts pour prouver qu'un emprunt aurait été fait au parsisme au sujet de la doctrine de la résurrection des morts. — Notre attention doit se porter maintenant sur l'application de la même légende rationaliste à la doctrine de la résurrection des morts contenue dans le livre de Daniel. Supposant que cette doctrine se présente dans ce livre pour la première fois et admettant sans sourciller — la prétendue libre pensée le voulant ainsi — que ce livre n'a été composé qu'au second siècle, en Judéé, Michel Nicolas commence par déclarer que « la doctrine de la résurrection des corps ne peut pas être regardée comme le produit de la pure spéculation dans les écoles juives de la Palestine (*Ibid.*, p. 356). Il en conclut qu'il faut la regarder comme « une importation étrangère dans la théologie juive, » comme un emprunt fait aux Egyptiens ou aux Perses. Mais il se hâte d'exclure les Egyptiens, parce qu'alors on pourrait supposer que la doctrine de la résurrection des morts était connue bien avant le temps de la Captivité. L'ancienneté de cette croyance chez les Egyptiens embarrasse donc le critique, et il s'exprime ainsi à ce sujet : « Les égyptologues modernes admettent, il est vrai, qu'elle faisait partie de la théologie égyptienne et qu'elle présidait, depuis les temps les plus reculés, à tous les rites qui accompagnaient l'embaumement et la sépulture, ainsi qu'à tous les emblèmes qui couvrent les cercueils et les sculptures des tombeaux » (*Egypte ancienne*, par Champoll. — Figeac, p. 123-134; *Notice sommaire des monuments égyptiens... du Musée du Louvre*, par le vic. Emm. de Rougé, Paris, 1855, p. 81). » Nous possédons, en effet, des témoignages plus que suffisants pour établir la croyance des Egyptiens à la résurrection des morts. Mais les faits les plus positifs ne sont rien aux yeux d'un rationaliste. Voici le moyen auquel, pour s'en débarrasser, s'arrête Michel Nicolas : « Si la doctrine de l'immortalité de l'âme et celle de la résurrection des corps... avaient régné, comme on l'affirme, depuis les âges les plus reculés, parmi les Egyptiens, il serait étrange que le législateur des Hébreux, qui avait été élevé dans la science égyptienne, n'en eût pas fait son profit, quand il adoptait, en les perfectionnant, tant d'institutions de ce peuple dans la législation qu'il donnait aux enfants d'Is-

raël (1). Il serait plus étrange encore que les prophètes, dans les nombreux passages où ils parlent de l'Egypte, n'eussent pas fait une seule allusion à l'une ou à l'autre de ces doctrines » (*Ibid.*, p. 361). Le docte professeur s'imagine donc que Moïse et les prophètes ne savaient que ce qu'ils ont mis dans leurs récits. C'est pousser un peu loin l'argument *a silentio*. Que de choses que l'on sait et que l'on n'écrit pas, précisément parce qu'elles sont assez connues ou parce qu'on a des raisons pour ne pas les écrire. En ce qui a trait à la résurrection des morts, nous verrons plus loin qu'un des motifs qui dut porter Moïse à s'abstenir de porter expressément l'attention de son peuple sur ce point fut surtout la connaissance qu'il avait des pratiques égyptiennes et des abus idolâtriques qu'elles entraînaient.

Mais ce n'est pas seulement le silence de Moïse qui étonne le critique rationaliste. Il trouve que les philosophes grecs et les Juifs d'Alexandrie « ne semblent pas se douter que le peuple au milieu duquel ils vivent croie que les corps embaumés avec tant de soin doivent un jour reprendre la vie. » C'est toujours le même paradoxe : dans les écrits que nous possédons, ces étrangers n'ont pas mentionné cette doctrine, donc ils l'ignoraient; donc, elle n'existait pas. Le professeur rationaliste n'y va pas, d'ailleurs, par quatre chemins. « Il y a plus, dit-il : les Egyptiens eux-mêmes n'en savent rien. » Plotin, né dans la haute Egypte, admirateur enthousiaste de la science consommée des sages de son pays (*Ennéad*, V, liv. VIII, p. 6), ne dit pas un seul mot de la résurrection des corps, et quand les néoplatoniciens, ses successeurs, imaginent d'exposer la science égyptienne dans les écrits qu'ils donnent à Hermès, son révélateur, ils ne mettent dans sa bouche aucune expression qui se rapporte de près ou de loin à cette doctrine » (*Ibid.*, p. 363).

Voilà évidemment une absence de témoignage qui peut paraître fort étrange. Mais elle ne l'est pas autant que l'imagine l'admirateur trop passionné de la pseudo-critique de ses maîtres de l'Allemagne. Il a écrit lui-même, dans une note, une ligne qui suffit à expliquer ce silence. « On ne trouve, dit-il, dans Plotin, sur l'âme, que la doctrine de Platon... La doctrine de la résurrection est incompatible avec de telles idées. » Voilà, en

(1) Ce critique aurait pu remarquer que rien n'est plus frappant dans la loi de Moïse, que le soin constant qu'il prend de contredire les cérémonies païennes, et de séparer le peuple hébreu par des rites particuliers.

effet, pourquoi Plotin et ses successeurs sont muets sur les véritables doctrines de l'Egypte à ce sujet. Dans le *Pœmandre* luimême, Hermès ou du moins le néoplatonicien, dont le livre ne date guère que du quatrième siècle après J.-C , Hermès, disons-nous, hellénise plutôt qu'il n'égyptianise. Toutefois, Michel Nicolas insiste, et, voulant que la doctrine de la résurrection des corps n'ait pas régné en Egypte, il cherche encore à repousser le témoignage des documents égyptiens par le raisonnement suivant : « Elle est écrite, dit-on, sur les bandelettes des momies, sur leurs bières, sur leurs sépulcres, dans le livre des morts qui les accompagnent. Soit ; nous ne sommes pas en mesure de contrôler cette affirmation, et nous sommes tout disposé, d'ailleurs, à avoir pleine confiance dans la science des successeurs de Champollion. Mais a-t-on bien déterminé l'âge de ces documents ? Et, si on l'a fait, comment explique-t-on le silence de Moïse, des prophètes hébreux et des écrivains grecs ? » (*Ibid.*, p. 364.)

Remarquons d'abord que l'ancienneté de la croyance à la résurrection des morts chez les Egyptiens ne saurait être contestée. Des rituels funéraires ou livres des morts, qui remontent à une haute antiquité, et des textes, qui ne sont que la reproduction de textes plus anciens, ne laissent aucun doute à ce sujet .En supposant, d'ailleurs, qu'on ne put pas expliquer le silence de Moïse et des écrivains grecs, s'ensuivrait-il que les Egyptiens n'admettaient pas la doctrine de la résurrection des corps ? Evidemment non. Mais il ne nous sera pas difficile d'indiquer, en traitant plus loin ce sujet, les motifs qu'a pu avoir le législateur des Hébreux de ne pas traiter *ex professo* de la vie future et des récompenses et des peines qui sont réservés, dans l'autre monde, aux enfants d'Adam. Quant au silence des Grecs, nous l'expliquerions d'une autre façon. Il peut se faire que les prêtres égyptiens consultés par Hérodote n'aient pas voulu faire connaître ce dogme à un profane. Les Egyptiens pouvaient avoir des raisons de se méfier de l'esprit gouailleur de ce peuple qui devait leur paraître bien futile, bien insouciant, et qui se montrait à eux comme ne se préoccupant pas assez de la vie d'outre-tombe. On connaît l'accueil que les membres du tribunal de l'aréopage firent à saint Paul, qui leur prêchait le jugement dernier et la résurrection des morts : « Lorsqu'ils entendirent parler de la résurrection des morts, quelques-uns s'en moquèrent, et quelques autres dirent : Nous t'entendrons une autre fois sur ce point » (Actes, XVII, 32). Voilà des raisons qui suffiraient pour nous faire comprendre que les Grecs dont nous

connaissons les écrits n'aient pas parlé de la croyance des Egyptiens à la résurrection des morts. Ils ont pu d'ailleurs ne s'occuper que d'une façon générale de la croyance de ce peuple à une vie future.

Quoi qu'il en soit, le silence des Juifs et des Grecs à ce sujet ne prouve rien contre le fait attesté par les documents égyptiens eux-mêmes. Mais Nicolas ne s'en imagine pas moins que ce silence est un argument irrésistible, et il conclut cette discussion de la façon suivante : « Accordons, cependant, que la doctrine de la résurrection des corps fit partie des croyances égyptiennes. Il n'en restera pas moins certain qu'elle fut inconnue aux Hébreux et qu'elle resta étrangère aux Juifs alexandrins. Comment aurait-elle pénétré dans les synagogues de la Judée au deuxième siècle avant l'ère chrétienne? Il n'est pas une seule donnée historique qui puisse en rendre raison » (*Ibid.*, p. 364). Cette conclusion nous paraît bien étrange. Nous attendons toujours qu'il soit prouvé que la doctrine de la résurrection était inconnue des Hébreux pendant la Captivité. Mais c'est précisément ce qu'on s'obstine à ne pas même essayer de prouver. Il nous importe peu de savoir qu'aucune preuve historique ne saurait nous montrer que le dogme de la résurrection pénétra en Palestine au second siècle avant notre ère. Nous savons très bien que ce dogme s'y trouvait déjà depuis longtemps. Aussi, ne sommes-nous pas étonné de le voir attesté dans le second livre des Machabées à propos du martyre de cette mère et de ses sept fils, illustres, eux aussi, sous le nom de Machabées (ch. VII, 9-12), et, de plus, dans deux autres passages bien connus de ce même livre (XII, 44, 45 ; et XIV, 46).

Après avoir supposé que la doctrine de la résurrection était inconnue des Juifs au second siècle avant notre ère, et ne voulant pas admettre qu'elle était venue, depuis longtemps, en Judée par la voie de l'Egypte, les rationalistes ont donc eu recours à la Perse. Nicolas qui ne cherchait que des prétextes pour se tourner également de ce côté, exprime ainsi cette hypothèse : « Aussi n'est-ce pas en Egypte que les théologiens ont cherché d'ordinaire l'origine de la croyance pharisienne sur la résurrection des corps .. C'est dans la Babylonie que la plupart des théologiens (? rationalistes) placent l'origine de cette doctrine, qu'ils regardent comme une importation du mazdéisme dans le judaïsme » (*ib.*, p. 365). Mais il est évident que pour prouver cette importation il faut d'abord vider la question relative à l'ancienneté ou à la modernité de cette doctrine chez les Perses.

C'est ce qu'à très bien compris Nicolas. « Avant de discuter cette opinion il est, dit-il, un fait préliminaire à examiner. L'idée de la résurrection des morts faisait-elle partie des croyances des Perses ? On a prétendu que primitivement elle leur était inconnue, et qu'elle ne pénétra chez eux que longtemps après avoir été généralement reçue parmi les Juifs; et l'on a tiré de là cette conclusion qu'elle était passée, non des Mazdéens aux Juifs, mais des Juifs aux Mazdéens (Hævernick a soutenu cette thèse dans son Commentaire sur Daniel). »

Pour réfuter cette conclusion, Michel Nicolas ajoute aussitôt les réflexions suivantes : « Il est impossible de ne pas reconnaître que le silence du Vendidâd sur cette doctrine prouve qu'elle était étrangère aux Mazdéens à l'époque où ce livre fut rédigé. Les autres anciens écrits attribués à Zoroastre ne contiennent rien de plus sur ce sujet. Le *Boundehesch* seul parle souvent et longuement de cette croyance; mais on ne peut tenir compte des déclarations de ce livre, postérieur, et de beaucoup, à l'ère chrétienne. On prétend, il est vrai, qu'il contient un grand nombre de fragments antiques, dans lesquels on trouve des indications valables sur les croyances mazdéennes primitives. Mais tant que ce livre, mélange évident d'opinions empruntées à différentes religions et de dates fort diverses, n'aura pas été soumis à une critique sévère, peut être impossible, il serait téméraire d'invoquer son témoignage quand il s'agit de déterminer l'âge de l'ancienne théologie des sectateurs de Zoroastre. Son emploi légitime doit se borner à constater et à décrire le mouvement religieux qui s'accomplit parmi les Perses au troisième et au sixième siècle de l'ère chrétienne » (*ib.* pp. 366, 367).

Ces observations sont très justes. Elles sont conformes à la thèse que nous avons soutenue (p. 583-586). Le mazdéisme n'apparaît plus ou moins organisé que vers le temps d'Alexandre. Mais voulant coûte que coûte regarder la doctrine de la résurrection des morts comme une importation du zoroastrisme dans la religion juive, les rationalistes se sont fondés sur leur légende de la composition du livre de Daniel à l'époque des Machabées. « Si, dit Michel Nicolas, la doctrine de la résurrection des morts n'a pas chez les mazdéens, la haute antiquité qu'on lui a longtemps supposée, elle est cependant antérieure à l'époque qui nous en montre des traces bien marquées dans le livre du prophète Daniel » (*ibid.* p. 367). Cette conclusion serait juste s'il était vrai que ce livre n'a été composé qu'à l'époque des Machabées. Mais c'est ce que la critique n'a jamais démontré, et c'est en vain

qu'elle s'est efforcée de substituer à l'histoire, à cet égard, une espèce de roman incohérent (voy. p. 216-282). Ainsi, en constatant que la doctrine de la résurrection des morts régnait chez les Perses avant le règne d'Antiochus Epiphane, le critique rationaliste n'a rien prouvé contre l'authenticité du livre de Daniel, et il n'établit en aucune façon que la doctrine de la résurrection des morts n'a pas passé du judaïsme dans le mazdéisme. « Elle régnait, dit-il, dans la Perse au moment qu'Alexandre de Macédoine s'en rendit maître. Nous en avons pour garant Théopompe, qui, dans trois passages cités par différents auteurs parle d'une manière fort claire de cette croyance comme particulière aux Perses. Dans un de ces fragments, conservé par Plutarque (*De Iside et Osir.*, § 47), il rapporte que, d'après eux, à la fin du temps que doit durer l'ordre actuel des choses, l'Adès sera vidé ou cessera d'exister (1), et que les hommes vivront

(1) La traduction de ce passage capital offre un contre-sens. Le texte ne dit pas que « l'Hadès sera vidé ou cessera d'exister. » Nicolas remarque qu'on lit dans le grec ἀπολείπεσθαι ou ἀπολεῖσθαι et que « la première leçon est celle qui est reçue dans la plupart des éditions de Plutarque. » Cela n'est pas aussi certain qu'il le pense, puisque si l'édition Didot de 1839 porte ἀπολείπεσθαι (*tandem Plutonem deficere*), celle de 1868, revue par Dübner maintient le verbe ἀπολεῖσθαι (*tandem Plutonem periturum*). Mais ce qu'il importe de faire observer c'est qu'il ne s'agit pas ici de l'enfer, mais de Pluton ou du dieu des enfers que les grecs avaient identifié à Ahriman. Ce n'est que par extension que ᾅδης signifie l'enfer, le tombeau, la mort. Les traducteurs ont bien compris qu'il s'agissait là de Pluton (Amyot : « Pluton sera délaissé et périra du tout »). Le contexte indique très bien, en effet, que c'est de lui qu'il s'agit : les deux dieux luttent pendant six mille ans, « jusqu'à ce qu'enfin Pluton (Ahriman) périra. » Au reste, Nicolas cite lui-même (p. 324) un passage de Plutarque qui fait très bien comprendre la pensée des Perses. « Plutarque, dit-il, fait précéder la citation de Théopompe de cette exposition de la *même* docrine : « Il viendra un temps fatal et pré- » déterminé auquel cet Ahriman, après avoir amené sur le monde » la famine et la peste, sera détruit et entièrement exterminé » par eux (les douze dieux faits par Ormuzd) ; alors la terre sera » tout unie et égale ; il n'y aura plus qu'une vie et qu'une sorte de » gouvernement pour les hommes, qui n'auront plus qu'une seule » langue et qui vivront heureux » (*De Iside et Osiride*, § 47). Ce texte qui ne contient, au fond, que la pensée exprimée par Théopompe, ne fait évidemment aucune mention de l'évidement de l'enfer et d'une résurrection des morts. La légende des mages, rapportée par Plutarque et par Théopompe, ne dit rien à ce sujet. Il faudrait, tout simplement, en conclure que, à partir du moment où Or-

heureux, n'ayant plus besoin de nourriture et ne projetant plus d'ombre (1). Dans un autre passage, cité par Diogène de Laërte, il dit que selon les mages, les hommes rappelés à la vie seront immortels (*Prœm.*). Enfin, dans le troisième rapporté par Enée de Gaza, (*Dialogus de animi immortalitate*), il raconte que Zoroastre a prédit qu'il arriverait un moment où aurait lieu la résurrection des corps » (*ib.*, pp. 367, 368).

Quoique le texte de Théopompe cité par Plutarque ne soit pas probant, ainsi que nous l'avons indiqué en note, et que les passages cités par Diogène de Laërte, écrivain du troisième siècle de notre ère, et par Enée de Gaza, philosophe chrétien du cinquième siècle, puissent se rattacher à une fausse interprétation de ce texte, comme nous l'avons montré (dans la note ci- dessous), il ne nous répugne en aucune façon d'admettre que la doctrine de la résurrection des morts était admise par les mages zoroastriens du temps d'Alexandre le Grand. Cette thèse n'a pour nous, relativement au but que nous nous proposons, qu'une valeur secondaire. Du temps de ce conquérant, le livre de

muzd aura vaincu Pluton (Ahriman), les hommes ne mourront pas.

Il est à croire cependant que des écrivains postérieurs, ne saisissant pas la suite des idées exposées dans le récit de Théopompe et croyant que, par le mot ᾅδης, il fallait entendre l'enfer, ont essayé de corriger le texte, en remplaçant ἀπολεῖσθαι par ἀπολείπεισθαι. Ce changement leur permettait d'imaginer que l'enfer serait « abandonné. » Nicolas traduit par « serait vidé, » et il trouve ainsi dans le texte de Théopompe la notion d'une résurrection des morts. Il avait mieux traduit ce passage à la page 324 (que nous avons citée p. 630). Théopompe dit seulement, en effet, qu'après une lutte qui aurait duré six mille ans entre Ormuzd et Ahriman, celui-ci serait détruit. Il n'est donc pas question dans ce passage d'une résurrection des morts. Nous y apprenons seulement que, pendant cette trêve entre les deux dieux zoroastriens, les hommes vivront heureux. Mais il n'y a pas un mot qui nous apprenne que les morts reviendront sur la terre pour prendre part à ce bonheur.

(1) Nicolas ajoute ici la note suivante : « Cette expression indique évidemment que le corps ressuscité ne sera pas absolument semblable au corps terrestre (Comparez, 1 *Corinth.*, XV, 42-44). » Il y a cependant une chose qui s'oppose à cette comparaison : c'est que, dans le passage de Théopompe, il n'est aucunement question de « corps ressuscité. » Seulement, après la défaite d'Ahriman, les hommes seront heureux, n'ayant plus besoin de nourriture, et ne faisant plus d'ombre. Théopompe ne dit pas que les morts reviendront sur la terre pour participer à ce bonheur : il semble résulter du texte qu'il ne s'agit que des hommes qui vivront a l'époque du triomphe d'Ormuzd.

Daniel avait déjà deux cents ans d'existence. Ainsi nous pouvons très bien admettre que la doctrine de la résurrection « avait cours en Babylonie cent ans avant le temps des Machabées. » Mais il ne résultera jamais de là que Nicolas soit autorisé à dire que cette doctrine régnait chez les Perses « plus d'un siècle avant le moment où fut écrit le livre de Daniel » (p. 368). Il n'arrive à conclure ainsi que parce qu'il adopte aveuglément la pseudo-légende rationaliste relative à la composition tardive de ce livre. Cette légende ne reposant absolument sur rien et étant complètement fausse, il s'ensuit que l'hypothèse de l'influence du mazdéisme sur le judaïsme, à l'époque des Machabées tombe en poussière et que Nicolas en est pour ses frais.

Aussi, voyons-nous aisément le cas que nous devons faire de la conclusion que ce critique tire du rapprochement erroné qu'il vient de faire. « On ne peut pas, par conséquent, dit-il, repousser, au nom d'une impossibilité historique, l'hypothèse qui place dans les croyances mazdéennes l'origine de la doctrine juive de la résurrection des corps » (p. 369). Cette conclusion serait vraie si la mineure du raisonnement était prouvée. Nous admettons qu'au troisième siècle avant notre ère la doctrine de la résurrection était admise chez les Perses ou du moins chez des mages de cette nation (c'est la majeure de l'argument). Mais nous soutenons et nous prouvons que le livre de Daniel existait à cette époque depuis plus de deux cents ans et que, dès lors, il n'est pas vrai que ce livre ait été composé du temps d'Antiochus (c'est la mineure que nous repoussons et que les rationalistes ne peuvent faire tenir debout). Nous pouvons donc « repousser, au nom d'une impossibilité historique, l'hypothèse qui place dans les croyances mazdéennes l'origine de la doctrine juive de la résurrection des corps. »

Voulant prouver non plus que l'emprunt de cette doctrine faite aux Perses par les Juifs a été possible, mais qu'il a eu lieu, le critique rationaliste s'appuie sur les considérations suivantes : « La doctrine de la résurrection des corps ne se produit, au milieu des Juifs de la Palestine, que depuis qu'ils ont pu la connaître chez les Perses, parmi lesquels elle était généralement reçue et avec lesquels ils avaient des relations suivies (1). Elle

(1) C'est là — nous ne cesserons pas de le répéter — une assertion fausse de tous points. La doctrine de la résurrection des corps se trouve dans le livre de Daniel, composé au cinquième siècle avant notre ère. Mais Nicolas raisonne toujours d'après l'hypothèse ratio-

reste étrangère aux Juifs alexandrins qui n'ont aucun commerce avec les mazdéens (1). Ces deux faits constituent une forte présomption en faveur de l'hypothèse que nous examinons (2). Il faut en ajouter une troisième qui vient les corroborer : c'est que cette croyance est exposée pour la première fois dans un écrit dont l'auteur ne connaît, en dehors de son propre pays, que la Babylonie et l'Assyrie, et qui se donne lui-même pour un disciple des sages de la Chaldée » (*Ibid.*, p. 369).

Daniel dit, il est vrai, qu'il a vécu à l'école des sages de Babylone (I, 4). Mais il dit aussi qu'il s'y trouvait du temps de Nabuchodonosor et, dès lors, on ne peut rien conclure de là relativement à un emprunt, qu'il aurait fait à des mages médo-perses, appartenant à une réforme religieuse qui n'existait pas encore à cette époque. Il ne résulte donc, en aucune façon, que l'on puisse conclure des rapports de Daniel avec les sages de la Chaldée, que sa doctrine sur la résurrection des corps soit un emprunt fait à la religion des Perses.

Comprenant que le zoroastrisme ne pouvait avoir eu une influence sur la religion juive à l'époque de la Captivité, les rationalistes avaient senti la nécessité de modifier leur stratégie contre le livre de Daniel. Mais en prétendant que ce livre avait été composé du temps des Machabées, ils se sont jetés dans une autre impasse. Ils savent très bien, en effet, que les Pharisiens admettaient la doctrine de la résurrection des morts ; ils n'igno-

naliste qui n'a jamais été démontrée, et dont nous avons ruiné les bases de fond en comble. Il n'est pas, du reste, suffisamment établi que la croyance à la résurrection des morts fut alors généralement admise par les Perses. Il suffit de reconnaître qu'elle était peut-être reçue chez une secte de mages.

(1) Les Juifs d'Egypte peuvent fort bien avoir eu une répugnance pour cette doctrine, précisément à cause des abus qu'elle avait introduits dans ce pays. Mais, d'un autre côté, de ce qu'ils n'en parlent pas dans leurs écrits, on ne peut pas conclure qu'ils l'ignoraient. On sait que les Juifs d'Alexandrie ont exagéré la doctrine relative à l'influence du corps qui, depuis le péché originel, aggrave l'âme et pèse sur ses facultés intellectuelles et morales. Philon va même jusqu'à dire que le sage doit se proposer de dénouer les liens qui rattachent le principe spirituel à l'enveloppe qui le retient captif. Avec des spéculations de ce genre, les Juifs d'Egypte ne devaient pas trop se préoccuper de la résurrection des corps et ils devaient pencher du côté des Saducéens.

(2) De ces deux faits, l'un est faux et l'autre ne prouve rien. Dès lors, l'hypothèse rationaliste n'en reste pas moins toujours en l'air.

rent pas non plus que ces rigides observateurs de la loi de Moïse n'auraient pas adopté un dogme qui avait une origine étrangère, un dogme dont ils n'auraient pas trouvé la démonstration dans les saintes Ecritures. C'est une vérité que Nicolas reconnaît lui-même. En repoussant les allégations de ceux qui prétendent que « les systèmes philosophiques des Grecs pénétrèrent dans la Judée trois siècles environ avant l'ère chrétienne, et donnèrent un nouvel élan à la science juive, » le professeur de la Faculté protestante de Montauban a, du même coup, réfuté tout ce qu'il a écrit dans son livre au sujet de l'influence que le mazdéisme aurait eu à cette époque sur cette science. « Rien, dit-il, ne paraît plus contraire à ce que l'on sait de plus certain sur cette période de l'histoire des Juifs de Palestine. Il est impossible de voir la moindre marque d'un nouveau mouvement, ni la trace la plus légère de la philosophie grecque dans les écoles palestiniennes en ce moment..... Les deux courants n'auraient pu se rencontrer sans produire, du moins au premier moment, une agitation extraordinaire dans les esprits. Le troisième siècle avant l'ère chrétienne n'offre aucun spectacle de ce genre. Il n'est question à cette époque que de ce qui occupa toujours les docteurs d'Israël, c'est-à-dire de l'interprétation de la Loi et du soin d'en adapter les antiques prescriptions aux conditions de la vie nouvelle. On ne travaille alors, pour nous servir de l'expression consacrée, qu'à élever une haie autour de la Loi, et on ne poursuit ce travail que par les procédés arbitraires d'une interprétation dénuée de critique et d'esprit philosophique » (*Ibid.*, p. 69, 70). Cette observation est très juste, et elle suffit pour montrer que Nicolas étrangle ainsi de ses propres mains son système relatif à l'influence du mazdéisme sur la religion juive au troisième siècle, avant J.-C., pourrait-on croire qu'il fut possible d'introduire à cette époque des éléments nouveaux, des doctrines persanes dans la religion juive? Tous les gens de raison trouveront que l'affirmation des persanomanes à ce sujet ne tient pas plus debout que celle des grécomanes. Ce n'est pas à l'époque où les Juifs travaillaient à repousser les influences de la religion des Grecs qu'ils auraient accepté celles de la religion persane. Du temps des Machabées, les doctrines perses étaient d'ailleurs submergées sous les flots de l'hellénisme; et ce n'est pas alors que les docteurs juifs auraient adopté des croyances d'une provenance étrangère quelle qu'elle fût.

C'est sans aucune preuve, en effet, que l'on a prétendu que des changements dogmatiques avaient eu lieu dans le judaïsme

vers le temps des Machabées ; c'est sans fondement qu'on a supposé que, à cette époque, la Judée fit des emprunts à la religion des Perses. A cette époque, les Juifs combattaient pour le maintien de leur foi religieuse ; ils veulent la conserver dans toute sa pureté, dans toute son intégrité. Et on vient nous dire qu'ils auraient alors accepté des doctrines persanes ! Cette assertion est contraire à tout ce qu'on connaît de l'histoire des Juifs au temps des Machabées. Un changement dans les doctrines bibliques traditionnellement interprétées eût été alors impossible. Les docteurs juifs qui travaillaient à maintenir « une haie autour de la Loi, » s'appliquaient aussi à tracer une barrière infranchissable entre les enseignements des écrits bibliques et les doctrines étrangères. Pour ces Juifs qui luttaient pour leur attachement aux saintes Ecritures, tout enseignement étranger se présentait en ennemi. Toute doctrine religieuse qui n'était pas contenue dans le Recueil sacré était repoussée par le sentiment général comme une impiété, comme un outrage à la religion révélée et établie par Dieu lui-même. A cette époque, les pharisiens et les saducéens étaient en présence, et il n'est pas possible d'admettre que des doctrines persanes eussent pu alors pénétrer dans la théologie juive. On connaît la tenacité de ces deux écoles juives, et aucune d'elle n'aurait eu même la pensée d'introduire dans le Canon un livre comme celui de Daniel. Aucune d'elles n'aurait pu venir à bout d'une pareille entreprise.

Les mêmes raisons s'opposent à ce que nous admettions le système d'après lequel la croyance à la résurrection naquit spontanément dans les esprits après les luttes contre Antiochus. D'après ce système, *on* (?) voulut que le Messie put faire entrer les Machabéens morts, qui avaient versé leur sang pour la cause nationale, dans le nouveau royaume. C'est ainsi que la croyance propre à encourager, à consoler les combattants, « devint un fruit naturel des espérances messianiques » (Reuss, *Histoire de la théolog*, 1er vol., ch. IV). Mais nous avons vu que, à cette époque, nul ne se préoccupe des espérances messianiques (p. 265). Les Juifs de ce temps-là connaissaient, en effet, par le livre de Daniel, l'époque précise de l'accomplissement des prophéties relatives au Messie. Ce ne fut que cent ans plus tard que les espérances messianiques se ravivèrent sérieusement, parce que les enfants d'Israël avaient compris que le moment prédit approchait. En tout cas, il est certain que la doctrine de la résurrection faisait partie, au second siècle avant notre ère, de l'enseignement des Pharisiens. Josèphe ne laisse aucun doute à ce

sujet. Or, il faut conclure de là que cette doctrine remonte plus haut. Tout le monde sait que les Pharisiens étaient trop jaloux de la tradition religieuse pour y rien changer. C'est ce que Reuss a très bien compris lui-même lorsqu'il repousse l'introduction du dogme de la résurrection dans le judaïsme sous l'influence d'une religion étrangère. « On sait, dit-il, que ces docteurs ont toujours proclamé cette doctrine pour ce qu'elle était réellement, la conséquence naturelle et nécessaire des enseignements traditionnels remontant d'âge en âge jusqu'à Moïse » (*Ibid.*). Ainsi, de quelque côté que les rationalistes se tournent et retournent, ils sont forcés d'admettre que les croyances persanes n'ont pu, ni pendant ni après la Captivité, exercer une action quelconque sur les conceptions religieuses d'Israël.

Réfutation des objections du rationalisme contre l'authenticité du livre de Daniel tirées de la dogmatique de ce livre. — Ne voulant négliger aucune opinion, aucune critique contre ce saint Livre, nous allons exposer et réfuter ici les objections de la pseudo-critique. D'après Lengerke, « les vues dogmatiques » (*die dogmatischen Vorstellungen*) de l'auteur diffèrent beaucoup de celles qui appartiennent à la Captivité, et elles s'accordent avec celles du temps des Machabées. Mais le critique rationaliste s'est bien gardé de prouver que les révélations de Daniel ne dataient pas de l'exil : il n'argumente jamais qu'en le supposant prouvé Les soi-disant libres penseurs n'ont jamais établi, en effet, que, dans la période historique qui va du retour de Néhémie, vers l'an 425, jusqu'à la destruction de la monarchie asmonéenne par les Romains, en l'an 63 avant J.-C., les croyances religieuses des Juifs aient été modifiées par des conceptions nouvelles. Au contraire, les révélations faites à Daniel pendant l'exil, expliquent très bien les croyances qui ont été maintenues pendant cette période chez le peuple de Dieu, et les développements que l'on trouve dans les Targums et dans les Apocryphes. Les objections ne se fondent d'ailleurs que sur des suppositions qui devraient d'abord être elles-mêmes sérieusement prouvées. Ce sont les arguments inférés de la christologie, de l'angélologie, du résurrectionisme et de quelques pratiques ascétiques, qui ne peuvent, dit-on, appartenir qu'à une époque postérieure à la date que Daniel donne à son livre. Nous allons voir que, au bout de tous leurs efforts, les rationalistes trouveront sur ces divers sujets, plus de déceptions que de profits.

La Christologie. — Bertholdt, De Wette et leurs adhérents disent qu'au temps de l'exil, la doctrine du Messie n'était pas

aussi développée, car on ne croyait pas alors qu'il apparaîtrait plein de gloire et qu'il fonderait un royaume tel qu'il est décrit au ch. VII, 13 et 14. Lengerke dit à son tour : « La christologie de Daniel est beaucoup plus perfectionnée que celle d'Ezéchiel ; au chapitre VII, le Messie apparaît comme un être surhumain ; la nature divine elle-même lui est attribuée, ce qui ne se rencontre aucune autre part ; cette doctrine n'apparaît que dans les Oracles sybillins écrits dans la période des Machabées ; en général, les vues messianiques trouvent de nombreuses vues parallèles dans les livres apocryphes, mais nulle part ailleurs. »

Nous reconnaîtrons volontiers que la dogmatique messianique de Daniel est plus développée et plus complète que celle d'Ezéchiel. Mais que peut-on conclure de là ? Ezéchiel s'est-il proposé de donner une encyclopédie de toutes les sciences connues de son temps et, en particulier, de la dogmatique juive, avec tous les développements, écrits ou traditionnels, qu'elle comportait à cette époque. Nous n'avons même aucun livre qui nous expose complètement les croyances messianiques d'Abraham, de David ou de Salomon. On trouve toutefois, dans les livres de l'Ancien Testament, des révélations très claires relatives au Messie. Il est vrai, d'ailleurs, que le livre de Daniel offre une extension admirable de l'enseignement des prophètes sur le Rédempteur promis à Adam et aux patriarches. Mais comment Lengerke prouvera-t-il que les vues de Daniel sur ce Libérateur sont « trop définies et trop spécifiées pour appartenir à une période ancienne. » Il ne cherche même pas à l'établir. Au fond, la seule raison que le rationalisme allègue pour retarder l'apparition du livre de Daniel, c'est qu'il faut donner au zoroastrisme le temps d'agir sur les croyances des Juifs, et que cette action n'aurait pu se faire sentir que deux ou trois cents ans après le retour de l'exil. Nous savons ce qu'il faut penser de cette hypothèse fantaisiste, et nous avons suffisamment montré que les doctrines messianiques du peuple élu ne doivent rien au mazdéisme (voy. p. 618 et ss.).

Est-il bien étrange, d'ailleurs, que le grand prophète, dont la mission a été de prédire quelques graves événements de l'histoire de la nation juive, après son retour de la Captivité, est-il étrange, disons-nous, que le prophète chargé d'annoncer la succession future des empires que devait couronner l'empire universel du Messie, ait été plus et mieux renseigné qu'Ezéchiel. Loin d'être étrange, ce fait se présente à nous comme étant en harmonie parfaite avec les desseins de Dieu sur son peuple. D'un

côté, les rationalistes sont hors d'état de prouver qu'il n'y a pas de *progrès* possible dans la révélation divine. Ils ne sauraient alléguer aucune raison qui obligeait le Très-Haut à s'en tenir à la manière de prophétiser en usage chez Isaïe ou, si l'on veut, chez Ezéchiel et chez les trois prophètes qui ont vécu après la Captivité. D'un autre côté, Dieu eut de graves motifs de transformer, à cette époque, les espérances messianiques de son peuple en croyances apocalyptiques (voy. p. 47 et ss.).

Au temps de l'exil, en effet, les Juifs s'attendaient à voir apparaître sous peu le Prophétisé, le Désiré des nations. Ils pensaient que, aussitôt après les soixante-dix ans d'épreuves prédits par Jérémie, viendrait Celui qui devait apporter à tous les peuples de la terre la bénédiction promise. L'idéal messianique, en un mot, luisait plus que jamais, au temps de la Captivité, sur la nation juive dispersée. Elle s'attendait à l'avènement prochain du Libérateur. C'est pour ce motif que Dieu voulut décrire plus expressément la nature de l'Ange de l'Alliance et fixer l'époque de son avènement. La prophétie changea ainsi de caractère. Dieu voulut qu'une évolution s'opérât dans la manière de voir de son peuple. Il n'est pas vrai que ce changement se soit opéré sous l'influence d'une action venue des religions étrangères (p. 47). La transformation qui eut lieu pendant la Captivité est entièrement due à l'action de l'Esprit qui a inspiré tous les prophètes et qui a donné à celui d'entre eux, dont le livre est éminemment messianique, des révélations plus précises et plus détaillées. C'est ainsi que Daniel a reçu des prophéties apocalyptiques que les autres prophètes n'avaient pas eues ; et c'est de lui surtout que dérivent les croyances plus développées des temps postérieurs à l'exil. Les doctrines rabbiniques et populaires qui avaient cours vers le temps de la venue de Jésus-Christ provenaient, en effet, en grande partie, du livre de Daniel.

L'idéal de l'Homme-Dieu avait été, il est vrai, révélé à Adam, et le proto-évangile, bien compris, dévoile suffisamment le plan divin relativement à l'incarnation d'une personne divine. Chaque prophète a ajouté quelque trait à la figure du Sauveur, au tableau de sa mission, de ses œuvres, de sa passion. Daniel dépasse les prophéties de ses prédécesseurs, en déterminant la date de quelques événements qui doivent préparer ou suivre la venue du Rédempteur, en donnant au Messie des contours plus précis, et en montrant réunies dans sa personne les natures d'homme et de Dieu, qui constituent cet Homme-Dieu, dont les apparitions

sont souvent mentionnées dans l'Ancien-Testament. Daniel fait simplement ressortir le caractère de ces deux natures.

Divinité du Messie. — C'est à tort, en effet, que Lengerke prétend qu'une nature divine n'est nulle part, dans les écrits des prophètes (*nirgend in den Propheten*), attribuée au Messie. Cette assertion est de celles qui appartiennent aux hommes « qui ont des yeux et qui ne voient pas. » Nous ne pourrions évidemment exposer ici le tableau christologique contenu dans les saintes Ecritures. Il nous suffira de rappeler quelques passages opposés à l'assertion de Lengerke. Le psaume II, 7, nous offre une page relative à l'histoire du Messie, et nous y voyons que le Seigneur lui dit : « Tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui » (vs. 7). La paraphrase chaldaïque et d'autres exégètes juifs admettent expressément qu'il s'agit là du Messie ; et, d'un autre côté, il est évident que l'expression de « fils de Dieu » ne peut pas se prendre ici dans le sens vague et métaphorique d'enfant de Dieu (cfr. *Epit. aux Héb.*, I, 5 ; V, 5). Dans le psaume XLIV, 8, 9, le Messie est appelé Dieu et le trône de Dieu lui est assigné (compar. *Epit. aux Héb.*, I, 8 et ss. ; Isaïe, IX, 5, 6). Le psaume CIX montre aussi pleinement la nature sublime, divine, du Messie (compar. le commentaire qu'en fait J.-C. dans Math., XXII, 42-45 ; voy. *Actes*, I, 34 ; I, *Cor.*, XV, 25 ; *Hébr.*, I, 13). Isaïe l'appelle le Dieu (אֵל) fort, le Père de l'éternité. Le même prophète (XI, 2-4) lui attribue le suprême pouvoir de châtier les méchants. A son tour, Jérémie décrivant le règne glorieux du second David ou du Messie dit qu'il s'appellera : « Jéhovah-Notre-Justice » (יְהוָה צִדְקֵנוּ). D'autres passages pourraient être cités pour établir cette thèse. Mais ceux qui précèdent montrent suffisamment, croyons-nous, que la divinité du Messie est enseignée dans les écrits des prophètes.

En supposant, d'ailleurs, qu'elle ne se trouvât pas indiquée dans ces écrits, s'ensuivrait-il qu'elle n'a pas été révélée à Daniel pendant la crise de la Captivité ? Cette notion de la nature divine du Rédempteur suffirait-elle pour prouver que le livre de notre prophète n'a été écrit qu'au temps des Machabées ? Ce serait bien plutôt le contraire qu'il faudrait soutenir. Il n'est pas en effet possible d'admettre que les Juifs fidèles eussent accepté, à cette époque, une doctrine dont ils n'auraient pas entendu parler jusqu'alors. Les Pharisiens et les Sadducéens auraient bien certainement repoussé le livre dans lequel cette nouveauté aurait été contenue.

La connaissance de la nature divine du Messie promis était,

d'ailleurs, tellement répandue chez les anciens peuples qu'elle avait occasionné l'apparition d'une multitude innombrable de faux Messies ou de faux dieux. C'est, en effet. en s'appuyant sur la promesse d'un Homme-Dieu faite à l'humanité, que les peuples en vinrent à adorer des conquérants, des hommes puissants. Osiris, Thammuz ou Dumuzi (le Dieu-Rejeton ou le Rejeton divin) et une multitude d'êtres, dont les pseudo-légendes remplissent les mythologies, n'ont été tenus pour des dieux que par suite d'une déviation et d'une fausse application de l'idée messianique. Aussi, Jésus-Christ a-t-il pu dire : « Tous ceux qui sont venus avant moi ont été des voleurs et des larrons » (*Jean*, X, 8). A l'époque de la Captivité, ces apothéoses superstitieuses et insensées semblent avoir repris une nouvelle vogue. Nabuchodonosor voulait passer pour un dieu (Dan., ch. III, IV). Dans une inscription, ce roi se dit « l'Elu de Mérodach » (*Records of the past*, t. I, p. 153 et ss. ; voy. ci-dessus p. 30, 31, 34, 384-386). Evilmérodach, Cyrus, Darius le Mède, Alexandre, les Séleucides et les Lagides voulurent passer pour des Messies, pour des dieux. On vit même le monstre Antiochus, le persécuteur des Juifs, se faire appeler Dieu-Epiphane. Tous ces rois et, plus tard, les empereurs romains aussi écoutèrent les suggestions du Tentateur, qui avait dit à nos premiers parents : « Vous serez comme des dieux » (Genèse, III, 5).

Aussi, à la vue de cette recrudescence du faux messianisme, pouvons-nous beaucoup mieux comprendre que le Très-Haut ait voulu développer le dogme du vrai messianisme et donner pendant les épreuves de la Captivité une plus grande extension aux enseignements des prophètes sur le Messie. Ce développement était devenu nécessaire à cause de la situation religieuse et politique des descendants d'Israël, et aussi à cause des vues idolâtriques des rois ou des conquérants qui allaient avoir barre sur eux jusqu'à la venue du vrai Messie.

Les Apocalypses apocryphes. — L'autre partie de l'objection, basée sur une comparaison entre le livre de Daniel et quelques écrits apocryphes, ne saurait se justifier en aucune façon. Il n'est pas vrai, en effet, que la christologie de Daniel, si avancée et si complète, trouve sa parallèle dans les livres qui n'en sont qu'une bien pâle parodie. D'abord, il n'est jamais parlé, dans ces écrits, d'un Messie spirituel, personnel, et d'un royaume spirituel et moral. Quelques passages se rapportent à une délivrance future ; mais il n'en est aucun qui se rapporte à un Libérateur spécifié : on n'y trouve qu'une croyance générale et

indistincte d'une prospérité future qui concerne Jérusalem et l'Etat juif, sous des rois de la race de David. C'est tout ce qu'on peut recueillir dans ces livres au sujet du messianisme. Il serait difficile d'y découvrir les vues avancées du règne du Messie avec lesquelles on dit que le livre de Daniel s'harmonise. On n'aperçoit, dans tous ces écrits, aucune trace de ce Messie personnel, divin et humain que Lengerke trouve décrit très clairement dans le livre de Daniel. Il est vrai que les Livres Sibyllins de la période des Machabées contiennent quelques vues analogues. Mais il est parfaitement reconnu que ces livres offrent des marques indubitables d'emprunts faits à Daniel. Ces écrits prouvent seulement l'autorité et le crédit dont jouissait alors le livre de notre prophète. Après que les Juifs eurent reconnu combien les prédictions de Daniel s'étaient accomplies jusqu'au règne d'Antiochus, ils s'appliquèrent à une étude plus approfondie des prophéties messianiques qu'il renferme. Ce livre devint ainsi le modèle d'autres ouvrages de ce genre. Il n'est donc pas possible de puiser dans ces rapprochements un argument qui ramène la composition du livre de Daniel à l'époque des Machabées; il n'est pas démontré que la christologie de Daniel ne date pas du temps de la Captivité.

L'angélologie. — D'après les rationalistes, le développement de l'angélologie chez Daniel prouverait que son livre n'est pas authentique. « L'angélologie du livre, dit Lengerke, nous conduit à une époque très tardive. Les anges y apparaissent complètement dans la forme dans laquelle ils sont venus du parsisme le plus tardif dans le judaïme (*die Engel erscheinen hier ganz in der Gestalt, in welcher sie aus dem späteren Parsismus ins Iudenthum herüberkamen*). C'est dans ce livre qu'on trouve pour la première fois une distinction entre les anges supérieurs et les anges inférieurs (ch. X, 6), ainsi que la doctrine des anges gardiens » (p. LXXI). Il approuve aussi De Wette, d'après lequel « les noms de Gabriel et de Michel, comme le nom de Raphaël du livre de Tobie, sont empruntés à une doctrine des anges plus tardive, formée sous une influence persane » (*Ibid.*). Dans toute l'école soi-disant libre penseuse, il est donc de foi que l'angélologie du livre de Daniel indique une époque récente et que la doctrine des anges (VIII, 16; IX, 21; X, 13) répugne à l'authenticité de ce livre. Mais il est toutefois facile de voir, d'un côté, que la doctrine angélologique, contenue dans le livre de Daniel, est dans un accord parfait avec celle que nous trouvons dans les autres livres de l'Ancien-Testament; et, de l'autre côté, que

cette doctrine n'a pas une origine persane, et que le mazdéisme n'a eu aucune part dans ce qu'on appelle le développement de cette doctrine dans le livre de Daniel.

De tout temps, les Hébreux ont cru, en effet, à l'existence de créatures surnaturelles ou d'anges qu'ils regardaient comme les messagers de l'Eternel et les exécuteurs de ses ordres. Leur fonction était celle de messagers, et c'est de là que venait leur nom hébreu *mal'akim* (messagers). Le mot *mal'ak* (envoyé, messager) a été très bien traduit dans la version des LXX, par 'ἄγγελος, mot qui a le même sens et qui a donné lieu à la transcription française du mot « ange. » Ce n'est pas seulement dans le livre de Daniel que nous voyons les anges apparaître comme acteurs auprès des hommes. L'existence de ces esprits célestes était connue du temps d'Abraham, et la croyance à ces messagers de l'Eternel s'est toujours maintenue chez les Hébreux.

L'angélologie hébraïque est, en effet, développée dans tout l'Ancien-Testament. Le livre de la Genèse nous apprend que trois anges se présentèrent à Abraham près du chêne d'Hébron (ch. XVIII, 2 et ss.), et que deux d'entre eux emmenèrent Loth de Sodome (ch. XIX). Il est difficile de ne pas voir qu'ils remplissent là l'office d'anges gardiens. Abraham croyait si bien aux anges protecteurs qu'il promit à son serviteur qu'un ange l'assisterait et le conduirait en Mésopotamie (XXIV, 7. 40). Jacob vit à Béthel les anges qui montaient et qui descendaient l'échelle mystérieuse (XXVIII, 12). Plus tard, il voit les anges qui viennent à sa rencontre, et il donne à ce lieu le nom de Mahanaïm (XXXII, 1). Dans le livre de Job (I, 6; II, 1), les anges se rassemblent devant le trône de Dieu comme pour rendre compte de leur mission respective. Dans les psaumes, les anges sont souvent mentionnés. Ainsi, nous lisons au psaume XC, 11 : « Dieu a ordonné à ces anges de te garder dans toutes tes voies; » au psaume CXXXVII : « Je vous louerai en présence des anges; » au psaume XCVI : « Anges du Seigneur, adorez-le, etc., etc. » Les anciens Juifs connaissaient parfaitement les anges messagers qui étaient chargés de transmettre aux hommes les ordres de Dieu (III, Rois, 1, 3 ; XIII, 18), de protéger les amis de Dieu et les préserver des dangers (III, Rois, XIX, 5; Ps. XXXIV, 8; XCI, 5) ou de répandre des fléaux parmi les peuples (IV, Rois, XIX, 35 ; II, Rois, XXIV, 15 et ss., I, Parab., XXI, 12; Ps. LXXVIII, 49). D'un autre côté, Isaïe contemple les séraphins qui entourent le trône de Dieu (ch. VI, 2). Les prophètes Ezéchiel (ch. XL-XLVII) et Zacharie (ch. I,

7 et ss.), contemporains de Daniel, introduisent, comme lui, dans leurs récits, des anges interprètes, et ce fait n'a cependant pas encore été présenté comme prouvant l'origine récente de leurs écrits.

Mais on dit que Daniel offre une angélologie plus développée. Quelques-uns de ces agents du Très-Haut ont des attributions déterminées, des fonctions particulières ; les anges y sont représentés comme formant une hiérarchie céleste. En effet, la notion de différents ordres d'anges est indiquée par ce mot de Daniel : « Michel, un des principaux princes. » Mais déjà, dans le livre de Josué (V, 13-16), il est parlé d'un ange qui se donne le titre de « prince » (*sar*) des armées de l'Eternel ou de la milice céleste. Ces expressions supposent évidemment que la croyance aux anges impliquait celle d'une hiérarchie et de certaines distinctions établies entre les anges. Quelques-uns étaient admis plus particulièrement en la présence ou dans l'intimité de Dieu. Ainsi, Isaïe mentionne des séraphins ou anges de la présence qui sont autour du trône de Jéhovah (VI, 2, 3). Gesenius reconnaît que ce sont des anges-chefs (*Comment. zu Is.*, au vs. 2). Ezéchiel mentionne six esprits supérieurs qui se tiennent aux ordres de Jéhovah (IX, 2). Dans le livre de Tobie, Raphaël est donné comme un des sept anges qui sont présents devant le Seigneur (XII, 15). Ce sont aussi, sans doute, ces anges que Zacharie représente symboliquement sous l'image de sept yeux veillants de Dieu (III, 7). Daniel les appelle les « premiers princes » (X, 13). En somme, cette gradation des êtres célestes, telle qu'elle est indiquée par ce prophète, est en harmonie avec les révélations antérieures de l'Ancien-Testament et avec celles des écrivains sacrés du temps de la Captivité.

Mais on trouve extraordinaire et vraiment nouveau ce que Daniel dit des anges qui veillent sur les destinées des nations. Jusqu'à cette époque, on savait que les anges interviennent dans les événements de l'histoire de l'humanité. Le fond de l'angélologie hébraïque qui se trouve dans les livres antérieurs à l'exil, montre que les arrêts de Jéhovah sont exécutés par le ministère des anges. Il est reconnu que, dans quelques-uns des passages que nous avons cités, il est question d'anges protecteurs et de leur concours pour la garde et pour la défense des saints. Mais se faisant le porte-voix des rationalistes, Cahen nous arrête et nous dit : « Mais l'attribution d'un ange à un pays spécial est une idée empruntée aux Perses. » Ce rabbin rationaliste aurait été bien habile s'il avait pu découvrir, à l'époque

de la Captivité ou même au temps des Machabées, une doctrine angélologique des Perses. On ne trouve d'ailleurs, dans les écrits avestiques, pas un mot qui ait trait à des anges gardiens nationaux. Cette pensée se trouve exprimée par les LXX qui ont traduit le verset 8 du chapitre XXXII du Deutéronome, où il est dit que « Dieu marqua les limites des peuples (qui devaient habiter le pays de Chanaan) selon le nombre des enfants d'Israël, » par ces mots : « Selon le nombre des anges de Dieu. »

Mais en supposant que Daniel ait enseigné que des anges sont les protecteurs et les défenseurs de certaines nations, trouverait-on dans cette indication une preuve de la composition récente de son livre? Daniel n'aurait-il pas pu être chargé de préciser la doctrine relative aux anges, considérés comme les instruments dont Dieu se sert pour diriger les peuples, et de nous faire connaître le rôle que les envoyés du Très-Haut jouent dans l'histoire des royaumes de la terre? D'un autre côté, il faut remarquer qu'il n'est pas prouvé que le livre de Daniel contienne la doctrine d'anges protecteurs des divers royaumes de la terre. Il faut, en effet, reconnaître que Daniel ne parle que d'un ange propre à la nation juive. Il ne mentionnne ni un ange des Perses ni un ange des Grecs. Le mot *sar* signifie « chef » (cfr. I, 7), et rien n'indique que, au chapitre X, 13, 20, il faille lui donner le sens d' « ange. » Ces passages n'offrent que l'idée de chefs d'Etats (le roi de Perse et le roi des Grecs). Daniel nous apprend seulement que Michel était le protecteur du peuple Juif. Il ne saurait paraître étonnant que, à l'époque de la Captivité, cet ange ait été spécialement chargé de protéger le peuple de Dieu.

Ces observations nous permettent donc de conclure que quand bien même la doctrine relative à des distinctions dans la hiérarchie des anges et à la détermination du ministère de quelques-uns d'entre eux, n'eût pas été comprise implicitement dans les livres bibliques antérieurs à la Captivité, les criticistes ne seraient pas autorisés à expliquer ce développement de l'angélologie par l'influence d'une religion étrangère qui l'aurait suggéré. Ce changement aurait pu parfaitement être produit par une révélation nouvelle faite à un prophète. D'ailleurs, c'est sans fondement qu'on a prétendu que les Juifs avaient admis, à l'instar des Perses, une hiérarchie des anges et donnée, au contact de la doctrine mazdéenne, des développements nouveaux à leur angélologie. Il n'est pas question d'anges dans les écrits avestiques, et la hiérarchie qui s'y trouve indiquée n'a aucun rapport avec

les enseignements qui nous sont transmis dans le livre de Daniel (voy. p. 580-583 et 617). Non seulement le Zend-Avesta ne parle pas d'anges gardiens nationaux, mais il n'y est pas même question d'êtres semblables aux « messagers » de l'Eternel mentionnés dans les livres de l'Ancien-Testament. C'est, en effet, entièrement à faux que l'on a voulu donner à la doctrine des anges une origine persane. En examinant le Zend-Avesta, nous avons constaté que le système zoroastrien, en ce qui concerne les génies, diffère si complètement de l'angélologie hébraïque, qu'il n'est pas possible de dériver celle-ci de la mythologie mazdéenne. Ceux qui disent que « les anges de la Bible ne sont pas sans rapport avec ceux de Zoroastre, » auraient dû commencer par faire voir que cette religion possédait une doctrine des anges. Mais ces rationalistes ont si peu le sens critique que, s'il l'avait fallu, pour déconsidérer le livre de Daniel, ils auraient tout aussi bien pris, pour des anges, les esprits des bois, des eaux, des montagnes, des religions fétichistes. Il eut été, en effet, tout aussi facile de donner une physionomie judaïque aux génies de la mythologie grecque ou romaine qu'aux génies du mazdéisme. Ceux-ci n'ont jamais eu, pas plus que les autres, la nature des anges; ils n'ont jamais eu ni le nom ni l'emploi d'envoyés d'Ahura-Mazda. Il n'y a, entre ces conceptions des génies et des anges, qu'une analogie superficielle; et on a eu tort de transporter dans les écrits avestiques l'idéal juif et chrétien de l'ange.

D'ailleurs, pour s'inspirer de la doctrine des bons et des mauvais génies, Daniel n'aurait pas eu besoin d'aller à l'école des Perses. La mythologie babylonienne offrait abondamment des êtres de cette nature. On y trouvait des *zi* ou esprits du ciel, de la terre et des dieux mêmes, qui ne se distinguaient pas des génies de l'Avesta. Les Chaldéens donnaient même à leurs grands dieux des légions de *dii minores*, parmi lesquels se trouvent des messagers, des portiers, des chiens de chasse, etc., d'Anou, de Bel ou de Maroudouk. D'un autre côté, ces « sages » considéraient le soleil et la lune comme un roi et une reine dont les cinq planètes étaient les interprètes, les porteurs d'ordres. Diodore de Sicile nous apprend, en effet, que ces cinq dieux étaient nommés conseillers (θεοὶ βουλαῖοι), parce que, « doués d'un mouvement particulier déterminé que n'ont pas les autres astres, ils annoncent les événements futurs et interprètent aux hommes les desseins bienveillants des dieux. » Par leur lever et leur coucher, par leur couleur et par d'autres dispositions particulières, ces génies-planètes prédisaient l'avenir, les vents, la pluie,

la sécheresse. Nous n'avons pas besoin de rappeler ici que la religion chaldéenne comptait aussi de nombreux génies stellaires, des Igigi (génies célestes) et des Announa-irtsiti (génies terrestres). Daniel n'aurait eu que l'embarras du choix.

Mais le grand prophète s'est bien gardé de rien emprunter à toutes ces conceptions chaldéennes. La croyance à des esprits immatériels faisait partie du credo de l'humanité primitive. Seulement les païens en ont fait ce que nous savons. Dès lors, les Juifs n'avaient aucun intérêt à aller puiser dans toute cette fantasmagorie de dieux et de génies. En tout cas, leur angélologie n'en procède pas. Il faut en chercher la source dans la tradition abrahamide; il faut reconnaître que la famille de ce patriarche fut fermée à toute influence étrangère. On a pu s'imaginer qu'on expliquait ce résultat, en l'attribuant à « l'excessive vanité nationale, qui inspira à ce peuple la croyance qu'il était le seul peuple de l'Eternel. » Nous donnerons un autre nom au sentiment qui éloigna ce peuple des croyances du paganisme et qui fit que les Juifs, soit au temps de l'exil, soit à l'époque des Machabées, furent toujours très éloignés d'emprunter des croyances religieuses à des nations étrangères, chez lesquelles ils ne voyaient que des ennemis de leur Dieu. La constatation de ce fait aurait dû suffire pour faire comprendre que la croyance aux anges n'avait pas pris des développements chez les Juifs au contact du mazdéisme.

Les noms des anges. — Mais, disent les rationalistes, « le livre de Daniel est le seul de tous les livres hébreux qui nomme les anges Michel et Gabriel ; nouvelle preuve qu'il a été écrit après les autres et alors que les Juifs avaient donné des noms aux anges, que les autres livres antérieurs aux Machabées appellent simplement « messagers de Dieu. » En répondant à cette objection, nous commencerons par avouer que Daniel nous fait connaître les noms de deux anges. Mais nous ferons remarquer ensuite que ces noms appartiennent à l'onomastique des Hébreux ; qu'ils n'ont pas une origine aryenne, et que, d'un autre côté, dans le livre de Daniel, les anges ne sont toujours que les messagers de Jéhovah. Il n'y a d'ajouté que les noms. C'est là une déclaration spéciale à Daniel ; et nous ne voyons pas pourquoi il n'aurait pas pu apporter une formule nouvelle à l'époque de la Captivité aussi bien que du temps des Machabées.

En disant que « les noms des anges et des mois sont montés de Babylone avec les Juifs, » le Talmud marque très bien l'époque de la composition du livre de Daniel (*Rosch-Haschana*, 56).

Il enseigne que les noms de Michel et de Gabriel furent apportés de Babylone en Palestine avec le livre de Daniel. On sait, du reste, que, du temps de l'exil, les Juifs s'habituèrent, à cause de leurs relations quotidiennes avec les Babyloniens, à parler l'araméen et qu'ils leur empruntèrent les noms des mois, par lesquels ils remplacèrent les noms que les mois portaient auparavant. Mais les traditions rabbiniques de la Mischna et du midrasch (*Bereschit rabba*) qui font provenir de Babylone les noms des anges ne disent en aucun façon que les Juifs, avant la Captivité, n'avaient pas une conception des anges et des hiérarchies de ces esprits célestes. Aussi ne pourra-t-on s'empêcher de trouver étonnant que Cahen ait interprété ainsi qu'il suit (ch. IV, 13) la tradition du Talmud. « L'*idée*, dit-il, d'anges bons ou mauvais, même le nom des anges, a passé de la religion persane dans le judaïsme (voy. Talmud, Rosch Haschana, ch. I). » On peut, d'après ce spécimen, apprécier la méthode de traduction et d'interprétation des textes adoptés par ce rabbin, disciple de Lengerke et trop simple écho du rationalisme d'au-delà du Rhin. Le Talmud ne parle que des *noms* des anges qui auraient été apportés par les Juifs au retour de la Captivité. Le rabbin moderne introduit de son cru, dans le passage qu'il cite, que l'*idée* des anges date elle-même aussi de l'époque de l'exil. Bien plus, il interprète cette tradition en lui faisant dire que cette idée et même les noms des anges ont passé de la religion persane dans le judaïsme. Il insiste même à ce sujet, et il croit faire œuvre d'érudit en adoptant les niaiseries qui avaient cours de son temps dans le monde de la prétendue libre pensée. « Les saints gardiens, dit-il, s'appellent les amschaspands du Zend-Avesta. Les immortels, les excellents, les magnifiques, que l'on voyait partir des sept planètes et que l'on honorait comme les sept premiers esprits du ciel, à qui Ormuzd, le génie du bien, la lumière originaire, a confié la garde du ciel, qui, d'en haut, veille sur l'âme. A ces anges sont opposés les mauvais génies qui séduisent et font le mal, etc. (Voy. Zend-Avesta). » Il n'aurait pas mal fait de le lire lui-même et surtout avec des lunettes meilleures que celles d'Anquetil. S'il avait voulu tant soit peu jeter un coup d'œil sur le livre qu'il traduisait souvent au hasard ou, pour mieux dire, qu'il trahissait, il aurait pu voir que les Juifs n'ont pas attendu les livres avestiques pour avoir l'idée de leurs anges.

D'ailleurs, les rabbins sont-ils fondés à dire que les anges étaient anonymes avant la Captivité de Babylone? Voici le bel

argument que l'on nous propose : La Genèse ne nous dit pas les noms des anges ; Isaïe et les autres écrivains sacrés avant Daniel ne nous disent pas des noms d'anges ; donc ils ignoraient les noms des anges. Qu'en sait-on ? Est-ce que Moïse, Isaïe et les autres prophètes ont écrit tout ce qu'ils savaient ? La tradition du Talmud constate seulement que les noms des anges, les noms de Michel et de Gabriel se rencontrent pour la première fois dans un livre de la sainte Ecriture rédigé à Babylone au temps de la Captivité. Mais cette tradition ou plutôt cette constatation ne prouve pas que des noms d'anges étaient inconnus auparavant. Nous n'avons pas toutes les révélations faites aux anciens prophètes. Des prophéties de Samuel, d'Ahija, d'Elie, d'Elisée, nous ne connaissons que quelques extraits contenus dans les livres des Juges et des Rois. La Bible elle-même nous apprend qu'un grand nombre d'ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Salomon seul avait « composé trois mille paraboles, cinq mille cantiques et traité des arbres, etc. » (III, Rois, ch. IV, 31, 32). Cette riche littérature s'est perdue. En présence de la disparition de tous ces écrits, il n'est pas possible de regarder comme certain que les Juifs ignoraient les noms de quelques anges avant l'apparition du livre de Daniel. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les noms de Michel, de Gabriel et de Raphaël apparaissent pour la première fois dans les livres de Daniel et de Tobie. Mais ce fait ne prouve pas que ce fut seulement à l'époque où ces écrits ont paru, que les Juifs eurent connaissance de ces noms. D'ailleurs, rien ne prouve que ces noms n'auraient pu être connus qu'au temps des Machabées. La révélation de ces noms a pu être faite à Daniel tout aussi bien au temps de la Captivité. La nature même de la révélation transmise à ce prophète amenait tout naturellement l'indication de ces noms. Enfin, rien de tout cela ne prouve que l'angélologie daniélique provienne du parsisme.

Ecoutons néanmoins encore le plaidoyer récent du rationalisme en faveur de cette pseudo-légende. Les arguments les plus solides, imaginés par cette école, ont été exposés par Kuenen dans un passage que, pour n'en pas diminuer la force, nous mettons intégralement sous les yeux du lecteur. « L'angélologie de notre livre est, dit-il, fort développée et dénote qu'un long intervalle a dû s'écouler entre sa composition et celle de Zacharie I-VIII. Les noms de Gabriel, de Michaël (VIII : 16 ; IX : 21 ; X : 13, 21 ; XII : 1) se lisent ici pour la première fois. Nulle part ailleurs dans l'Ancien-Testament on ne rencontre l'idée que

chaque peuple a son ange protecteur (ch. X : 12, 20, 21 ; XI : 1 ; XII : 1 ; comp. en revanche Sirach, XVII : 17 et Deut. XXXII : 9, dans la version des Septante) ; idée que Zacharie n'eût pas manqué de mettre à profit, s'il l'eût connue ; et comme nous la retrouverons dans le livre de Sirach et chez les Septante, il est clair qu'elle est d'une origine postérieure à l'époque de Zacharie et qu'elle n'est entrée dans les croyances populaires qu'au second siècle avant J.-C. (1). Pour se convaincre du rôle

(1) Ces lignes ne nous offrent que des assertions qui n'établissent guère la thèse de Kuenen. Et d'abord, de ce que Zacharie se contente de mentionner à plusieurs reprises l'Ange du Seigneur, un ange qui va à sa rencontre et un ange-interprète, il ne suit pas que l'angélologie de Daniel soit plus développée. Les anges de Zacharie jouent le même rôle que ceux de Daniel : c'est la même doctrine ; les tableaux diffèrent, mais ils reproduisent la même angélologie. On y voit des anges interprètes des visions prophétiques. Seulement, les noms des anges qui apparaissent à Zacharie ne sont pas exprimés. Cela suffit-il pour prétendre que « l'angélologie de Daniel est plus développée, » et qu'un long intervalle a dû s'écouler » entre la composition du livre de Daniel et celle du livre de Zacharie ? Pas le moins du monde. D'un côté, on oublie de montrer que la mention des noms de deux anges n'a pu être faite au temps de la Captivité, et, de l'autre, on ne prouve pas que Zacharie aurait été tenu de profiter et d'utiliser l'idée des anges protecteurs de chaque peuple. Le critique ne s'est pas assez préoccupé de prouver que Daniel a parlé de ces anges ; et il n'est pas non plus parvenu à légitimer la conclusion qu'il tire du silence de Zacharie à ce sujet.

Daniel dit, il est vrai, que Michel est l'ange protecteur des Juifs. Mais il n'est pas certain que, dans les autres passages, il soit question d'anges protecteurs des Perses et des Grecs : il s'agit tout simplement des « chefs » de ces peuples, c'est-à-dire de Cyrus et d'Alexandre. D'ailleurs, quand même Daniel eût fait connaître une doctrine relative à des anges protecteurs de chaque peuple, on ne voit pas pourquoi Zacharie aurait dû la reproduire dans son livre. C'est en vain que Kuenen s'efforce de montrer que cette idée est « postérieure à l'époque de Zacharie. » On ne voit pas trop, en effet, ce que vient faire le passage du livre de Sirach *(L'Ecclésiastique)*. On y lit tout simplement (XVII, 14, 15 , et pas 27 où il n'y a aucune allusion à ce sujet) : « Il (Dieu) a établi un chef pour gouverner chaque peuple; mais Israël a été visiblement le partage de Dieu même. » Ce texte ne fait aucune mention d'anges protecteurs de chaque peuple. Nous y apprenons que chaque peuple a un chef établi par le suprême ordonnateur *(omnis potestas à Deo)*, mais que le chef d'Israël est Dieu lui-même : c'est le dogme même de la théocratie juive. Admettons, cependant, comme Kuenen le suppose, que l'idée des anges protecteurs s'y trouve, et qu'elle soit aussi exprimée dans la traduction des LXX (voy. ci-dessus, p. 644), sera-t-on

important que les anges remplissent dans ce livre, il suffit de relire ch. IV : 14, 20, 32 ; VII : 10 ; VIII : 13, 14, 15 svv. ; IX : 21 ; X : 5, 6, 19, 18. La théorie des anges dont notre livre se fait l'écho s'est probablement formée sous l'influence de la Perse. Les perspectives de l'auteur, surtout en ce qui touche la forme qu'elles revêtent, se ressentent également de l'influence du parsisme ; quand bien même il nous faut reconnaître que, pour le fond, elles émanent des espérances messianiques du peuple juif » (*Hist. crit.*, etc., p. 565, 566).

Nous nous trouvons donc en présence d'un argument basé sur une différence de développement entre l'angélologie de Daniel et celle de Zacharie. Cette différence consiste uniquement en ce que le premier de ces deux prophètes nous fait connaître des noms d'anges et que l'autre introduit les anges sans donner leurs noms. Nous devrions alors nous étonner aussi que ces prophètes n'aient pas parlé des séraphins mentionnés par Isaïe et des chérubins dont il est question dans d'autres livres de l'Ancien-Testament. Daniel ne parle pas non plus de Satan mentionné par Zacharie et dans des livres antérieurs à la Captivité. Conclura-t-on de là qu'Isaïe, par exemple, a écrit après Zacharie ou que le livre de Daniel est antérieur au livre de Job ? C'est absurde ; et nous avons suffisamment montré, dans la note qui précède, la futilité du raisonnement de Kuenen. Ce critique se contente ensuite de juxtaposer deux affirmations qui se détruisent l'une l'autre. D'un côté, la théorie des anges du livre de Daniel « s'est *probablement* formée sous l'influence de la Perse » (système archi-faux, voy. p. 617 et ss.) ; et « les perspectives de l'auteur, » surtout au point de vue de la forme, « se ressentent également de l'influence du parsisme » (tout aussi faux pour la forme que

autorisé à conclure que Daniel l'a empruntée au Siracide et aux Juifs d'Alexandrie ? Cette conclusion ne s'impose en aucune façon ; elle ne repose, en définitive, que sur une pointe d'aiguille qu'un simple souffle renverse aisément, car pour prouver sa thèse relative à la modernité de l'idée des anges protecteurs, Kuenen se contente d'affirmer que si Zacharie l'avait connue, il se serait empressé de la mettre à profit. C'est précisément ce que le critique devrait prouver. Ce prophète ne dit rien, en effet, qui ait trait à des anges patrons des peuples. Mais rien n'indique qu'il eût à en parler ; il aurait pu très bien connaître cette doctrine et ne pas la faire intervenir dans ses visions où elle n'avait que faire. Son silence ne prouve donc pas son ignorance à ce sujet ; il ne prouve donc pas non plus que l'origine de l'idée d'anges protecteurs des peuples soit « d'une origine postérieure à Zacharie. »

pour le fond, voy. p. 624). D'un autre côté, Kuenen reconnaît « que, pour le fond, » ces perspectives émanent des espérances messianiques du peuple juif. » Le professeur hollandais adopte aussi tout à la fois le système de Nicolas (voy. p. 633-635) et celui de Reuss (p. 535). Il est cependant évident que, si l'un est vrai, l'autre est faux. Mais nous avons vu qu'ils ne sont vrais ni l'un ni l'autre. Seulement, Kuenen a fait ainsi acte de critique rationaliste : il a émis des objections, et il s'est imaginé que, n'en donnant pas la solution, elles seraient regardées comme insolubles. Les critiques de cette école tiennent du moins à opposer des obstacles inutiles ou impuissants, parce qu'ils font naître l'illusion qu'on a fait quelque chose, alors qu'en réalité on n'a rien fait que donner des coups de bâton dans l'eau.

C'est du reste en vain que Kuenen cherche à s'appuyer sur la pseudo-légende de l'influence du parsisme sur la religion juive. Il n'apporte à ce sujet aucun argument que nous n'ayons déjà réfuté. « Coïncidence frappante, dit-il : la doctrine des anges s'est développée chez les prophètes lorsque le peuple d'Israël eût été en contact avec les Perses. » Nous avons démoli cette légende et nous savons maintenant ce qu'il faut penser de l'antique religion de Zoroastre. Même au second siècle avant notre ère, du temps des Machabées, elle n'aurait pu rien offrir qui put servir au développement de l'angélologie juive (p. 617). Oubliant que la doctrine des anges est répandue dans tout l'Ancien-Testament, Kuenen s'accroche enfin à une autre pseudo-légende rationaliste qui ne le mènera pas bien loin. « Vers la même époque, dit-il (vers l'époque où les Juifs furent en contact avec les Perses), une remarquable évolution s'opéra dans les idées religienses. Contrairement à l'ancien génie religieux du peuple d'Israël, un véritable abîme commença à se creuser entre le monde fini et l'Etre infini, surtout entre l'homme et Dieu. Il fallut le combler pour ainsi dire, en imaginant l'existence d'êtres intermédiaires ou d'anges. Le rôle extraordinaire attribué aux anges par Ezéchiel et surtout par Zacharie et l'auteur du livre de Daniel, ne serait-il pas plutôt la conséquence de cette transformation de la théologie juive, à l'influence de laquelle assurément les prophètes de cette époque n'ont point échappé ? » (*Hist. crit.*, II, p. 42, 43.)

D'abord il est faux qu'Israël n'ait pas connu, dès les premiers temps de son existence, qu'un abîme existait entre le fini et l'Être infini, et que cet abîme n'en existait pas moins, quoiqu'il y eût entre l'homme et Dieu des êtres intermédiaires ou des

anges. Ces êtres ne sont pas destinés à combler l'abîme qui ne cesse pas d'exister entre l'ange le plus parfait et Dieu. Puis, l'idée de combler cet abîme n'aurait pu provenir du parsisme, où elle ne se trouve pas. Enfin, le professeur de Leyde se croit si peu fondé à lui donner cette origine qu'il admet que la théorie des anges peut être sortie « du développement dogmatique, » auquel il vient de faire allusion. La théorie des anges serait le résultat du raisonnement théologique des écrivains sacrés. Mais, dans ce cas, on ne voit pas pourquoi ce raisonnement aurait eu lieu plutôt au temps des Machabées que dans tout autre temps. On le voit d'autant moins que Kuenen admet lui-même que « le rôle extraordinaire attribué aux anges » par Ezéchiel, Zacharie et Daniel, a pu être « une conséquence de cette transformation de la théologie juive. » Comme Ezéchiel et Zacharie remontent au temps de la Captivité, le critique rationaliste, unissant l'origine de l'angélologie de Daniel à celle de ces deux prophètes, s'enlève par là même l'argument sur lequel il a tant insisté pour prouver la modernité du livre de ce prophète.

Les autres critiques rationalistes ne présentent aucun argument plus sérieux en faveur de leur légende sur l'angélologie de Daniel. Nous donnerons plus loin le passage de Reuss à ce sujet. Maurice Vernes se contente de dire : « La doctrine des anges (dans le livre de Daniel) a subi depuis les écrits prophétiques du sixième siècle un développement remarquable, qui atteste l'influence des idées persanes, et nous reporte loin après l'exil » (*Encyclop.* [protest.] *des sciences religieuses*, III, p. 586). Très-loin, en effet, et même jusqu'aux premiers siècles de notre ère, car il ne serait pas même aujourd'hui possible de dériver du mazdéisme, quoique retouché d'après des idées chrétiennes, la doctrine angélologique des livres de l'Ancien-Testament.

En réalité, la Captivité ne produisit aucune modification dans la croyance des Juifs concernant les anges. On ne peut accuser les enfants d'Israël de plagiats faits aux livres avestiques ; on ne peut prétendre qu'ils ont subi l'influence de la religion des Perses. La doctrine des anges avait été conservée dans la famille d'Abraham et elle persiste à toutes les époques de l'histoire du Judaïsme. D'où il suit que l'existence de cette doctrine dans Daniel ou dans les autres livres de la Bible ne saurait en aucune façon prouver la date récente de ces livres.

Vie future, résurrection des morts. — Nous aurions à aborder ici une étude du plus haut intérêt ; mais nous ne pouvons

la toucher qu'en passant, car elle nous entraînerait hors des limites dans lesquelles nous nous sommes enfermé. Nous établirons toutefois la dogmatique de cette partie de l'eschatologie biblique, et nous donnerons des explications suffisantes pour réfuter les adversaires qui, après avoir essayé de la dénaturer, s'efforcent de s'en faire une arme contre le livre de Daniel.

Les aigles du rationalisme prétendent donc avoir démontré la modernité du livre de Daniel, parce qu'ils ont découvert, disent-ils, que la doctrine de la résurrection qui s'y trouve contenue, n'a pu venir que du parsisme. On connaît la légende rationaliste : dans la période qui va de la Captivité au siècle des Machabées, l'horizon israélite s'élargit beaucoup ; le dogme mosaïque s'augmenta de conceptions nouvelles, puisées chez les Perses et chez les Grecs, par suite de relations plus fréquentes, qui s'établirent entre ces peuples et les enfants de Jacob. Du nombre de ces dogmes nouveaux sont ceux de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des morts. A l'époque où fut écrit le livre de Daniel, les Juifs venaient donc d'apprendre qu'il y a une autre vie, c'est dans son livre que les doctrines de la résurrection et du jugement général apparaissent pour la première fois.

Quelques rationalistes prétendent donc que la croyance des Juifs à l'immortalité ne remonte pas plus haut que le second siècle avant notre ère ; ils savent même qu'elle a été introduite sous la double action du mazdéisme, apportant la résurrection des corps, et de la philosophie grecque apportant l'immortalité de l'âme (*Revue des religions*, 1884, p. 307 329). Ces savants posent en principe que, « au temps de Daniel, on ne pensait pas encore à la résurrection » (Bertholdt, *Einleit.*, IV, p. 1540) ; et parce qu'on veut que cette doctrine soit venue du parsisme, connu des Juifs à la fin de la Captivité, on suppose que « cette doctrine reçue d'abord par les Juifs qui restèrent après la Captivité et qui vivaient dans un atmosphère tout imprégné de cette doctrine, passa ensuite de ces Juifs orientaux aux autres Juifs comme une doctrine juive » (Herzfeld, *Gesch. Israël*, II, 398). Ce système adopté par Nicolas a été déjà discuté (p. 625 et ss.), et le lecteur a pu voir qu'aucune doctrine nouvelle n'est veune en Palestine par l'intermédiaire des Juifs restés en Babylonie et soumis à l'influence de la religion des Perses.

D'autres docteurs du rationalisme ont très bien vu que l'apparition de la doctrine de la résurrection ne pouvait pas être ainsi retardée jusqu'à l'époque des Machabées. Ils ont donc

prétendu que les Juifs ont emprunté ce dogme au parsisme dans le temps même de la Captivité. C'est la thèse qne soutient Gesenius (*Comment. zu Isai*, XXVI, 19). Il se voit contraint de reconnaître que ce prophète professe la doctrine de la résurrection des corps et que l'on ne peut reculer au-delà du temps de l'exil la composition de ce texte. Mais il oublie de montrer comment les Juifs ont pu connaître, à cette époque, les doctrines résurrectionnistes du Parsisme. Le savant critique acceptait comme un dogme la croyance à l'antiquité du zoroastrisme et il admettait aussi de confiance la traduction d'Anquetil, et les commentaires chimériques de Rhode et des persanomanes de son temps. Il ne se donna même pas la peine de regarder sur quelle base avait été bâti ce vaste édifice imaginaire. Même alors, un peu de bon sens aurait suffi pour en montrer la fragilité. Aujourd'hui les découvertes des éranistes, des égyptologues et des assyriologues nous permettent de souffler avec un plein succès sur ces beaux rêves de la critique antichrétienne. D'ailleurs, ceux qui admettent que les Juifs ont pu connaître la doctrine de la résurrection pendant la Captivité, ne peuvent s'empêcher de reconnaître que Daniel a pu tout aussi bien la connaître à cette époque. Dès lors, l'argument tiré de la mention du dogme de la résurrection, contre l'authenticité de son livre, s'évanouit. Ce livre a pu être écrit pendant l'exil ; rien ne s'oppose donc à ce qu'il ait été écrit à cette époque par Daniel.

Mais dans leur précipitation les rationalistes ont exagéré les prémisses afin de forcer la conclusion. D'un côté, ils ont accepté avec un enthousiasme qui touche à la crédulité et à la superstition la légende relative au résurrectionisme des livres avestiques et à l'antiquité de la rédaction de ses textes (voy. p, 584, 625). De l'autre, ils ont déclaré que les enfants d'Israël n'auraient pas reculé d'horreur à l'idée de leur anéantissement, et qu'ils n'auraient connu que fort tard « les deux dogmes nouveaux » de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps. Le rationalisme veut donc coûte que coûte représenter les Juifs comme un peuple très arriéré et privé de la notion capitale et fondamentale de la vie future.

L'immortalité de l'âme connue des Hébreux de tout temps. — Mais sur ce dernier point encore le rationalisme s'est menti à lui même. Il est certain que de tout temps les Hébreux ont cru à l'immortalité de l'âme. Les livres écrits avant la Captivité expriment ce dogme par les expressions qu'ils emploient relatives à la réunion des morts avec leurs ancêtres, au *še'ol*, à la nécromancie et aux *refa'im*.

Réunion des morts à leurs ancêtres. — L'expression, fréquemment répétée dans le Pentateuque « être réuni à ses peuples, à ses pères » indique suffisamment la croyance à une existence de la personne humaine indépendante de celle du corps dans la tombe. Il ne s'agit pas là, en effet, de caveaux de famille : la « réunion aux ancêtres » est distincte de celle des cadavres dans un tombeau. Abraham « est réuni à son peuple » (*Genèse*, XXV, 8), quoiqu'il soit enterré à Hébron où Sara, seule de sa famille, est enterrée. » Ismaël mourut et fut enterré loin de cette contrée ; cependant le texte mosaïque dit également de ce fils d'Abraham : « et il fut réuni à son peuple » (*ibid.*, 17). Isaac est aussi « réuni à son peuple ; » et puis Esaü et Jacob « l'ensevelirent » (XXXV, 29). Jacob expire en Egypte et « il est réuni à son peuple » (XLIX, 33) ; puis son corps est embaumé, et ce n'est qu'après un deuil de soixante-dix jours, que Joseph conduit la dépouille mortelle de son père au pays de Chanaam où il fut enterré auprès d'Abraham et d'Isaac (ch. L. 13). Dieu déclare à Moïse qu'Aaron va aller « se joindre à son peuple, » car il n'entrera pas dans la terre donnée aux enfants d'Israël. Aaron fut donc « réuni » (à son peuple), et cependant il fut enterré sur le mont Hor où aucun membre du peuple hébreu ne repose (*Nombres*, XX, 24 30 ; Deutéron., XXXII, 50). Moïse est enseveli au mont Abarim et néanmoins « il est réuni à son peuple » (Deutér,, XXXII, 50 ; XXXIV, 4-6). Il suit évidemment de ces textes que, au temps de Moïse, les Hébreux croyaient que les morts se réunissaient, en dehors du sépulcre, en un lieu où se trouvaient déjà leurs ancêtres. Cette expression qui indique la vie d'outre-tombe est aussi employée dans les livres des Rois. Le peuple d'Israël a été, en effet, toujours persuadé que les morts allaient rejoindre leurs pères et formaient avec eux, après cette vie, un autre peuple. Herder a établi et developpé cette connexion des deux peuples simultanés, l'un sous la terre, l'antre au-dessus (*Von der Auferstehung als Glaube*). Il suit, en effet, évidemment, de l'expression relative à la réunion des morts « avec leur peuple » que les rationalistes ne peuvent refuser de reconnaitre que les Juifs admettent le dogme d'une vie future.

Le še'ol — Une autre expression souvent employée indique aussi très bien que les Hébreux croyaient à un séjour des morts, à un lieu souterrain où les défunts se trouvaient réunis. Comme l'homme n'est pas un pur esprit et qu'il ne peut communiquer aux autres ses pensées que par des signes sensibles, il est évi-

dent qu'il dut commencer par indiquer les objets intellectuels au moyen d'objets sensibles. Se conformant à cette nécessité, tous les peuples ont employé des expressions propres à faire comme entrevoir le lieu où les âmes des morts étaient réunies. C'était un endroit sombre et situé dans l'intérieur de la terre ou bien dans les contrées septentrionales et occidentales. Tels étaient l'Arali des Chaldéens, l'*Ament* des Egyptiens, le Tartare de la mythologie grecque. Les Hébreux connaissaient aussi le *še'ol* (cavité, profondeur), lieu sombre, placé dans l'intérieur de la terre. Les écrivains sacrés emploient le mot en usage, et ils s'en servent pour désigner l'enfer des anciens avant la venue du Sauveur. Les LXX rendent, en effet, le mot *še'ol* par ᾅδης (enfer) et la Vulgate par ***infernus, inferi.***

Or, aux époques les plus reculées de son histoire, le peuple juif admettait le dogme du *še'ol* ou de l'enfer. Ce séjour dépeint dans l'Ecriture avec des couleurs sombres, ne saurait être confondu avec le tombeau. Ainsi, Jacob apprenant que son fils Joseph a été dévoré par une bête féroce, s'écrie : « Je descendrai en deuil dans le *še'ol* auprès de mon fils » (*Genèse*, XXXVII, 33). Evidemment, le patriarche ne pensait pas qu'il serait dévoré par la bête qui avait déchiré et avalé le corps de son fils : il exprimait seulement la croyance d'aller bientôt le rejoindre dans le séjour commun des morts. Les rationalistes eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de reconnaître que le *še'ol* ou lieu de réunion des morts était un séjour distinct du tombeau. Les saints livres enseignent, en effet, clairemeut que l'homme dont le cadavre est encore sur la terre, ou enseveli dans un caveau, ou dévoré par les bêtes, descendait dans le *še'ol*, séjour ténébreux (Job., X, 21 ; Ps. LXXXVIII, 13), situé dans les entrailles de la terre (Ps. LXIII, 10; Job, XI, 8). Le juste et l'impie allaient également habiter dans ce lieu (*Job.*, XXX, 23 ; III, 13 ; *Gen.*, XXV, 8). Comme l'Hadès des Grecs, le *še'ol* était le séjour des bons et des méchants. Mais il y avait deux demeures distinctes désignées par les mots *še'ol* et *'abadôn*. Ces deux enfers étaient décrits comme creusés l'un au-dessus de l'autre et séparés par des abîmes ou des eaux très profondes. Pour ce motif, l'*abadôn* était aussi appelé « la fosse la plus profonde » ou de l'enfer le plus profond (*Lament.*, III, 55 ; 87, 6, 11, 6, Ps. LXXXV), « *še'ol* profond, » le fond de l'enfer, *infernus inférior* (*Deutér*.. XXXII, 22 ; Ps. LXXXV, 12).

Quelquefois le mot *še'ol* est pris dans son acception générale pour le monde souterrain des morts ; dans d'autres passages, il exprime le lieu d'attente où reposent les âmes des justes, le

« sein d'Abraham, le *limbus patrum*, par opposition à *abadôn*, demeure éternelle des réprouvés. L'idée d'un jugement accompagne aussi quelques-uns des passages les plus importants sur l'immortalité (*Job*, XIX, 29 ; *Ecclés*, XII, 5, 7, 14). Les Hébreux croyaient enfin à des peines et à des récompenses après cette vie. Le Psalmiste dit que les méchants entreront dans « les profondeurs de la terre, » que « des charbons ardents tomberont sur eux, » qu'ils « seront précipités dans le feu et dans les malheurs sans qu'ils puissent se relever » (Ps. CXXXIX, 11). D'un autre côté, nous lisons encore dans les Psaumes que « la mort des justes est précieuse aux yeux de Jéhovah » (Ps. CXV, 5) ; qu'ils « habiteront devant sa face ou qu'ils jouiront de la vue de sa face » (CXXXIX, 14) ; qu'ils la verront et « seront rassasiés lorsque sa face leur apparaîtra » (Ps. XVI, 15); que Jéhovah les recevra dans sa gloire et sera leur partage à toujours (Ps. LXXXII, 24, 25). D'autres textes, que nous ne pouvons discuter ici, prouvent aussi très clairement que les Hébreux croyaient à une autre vie, et que leur idée du *še'ol* renfermait une idée de peine ou de récompense future, une idée eschatologique, en un mot.

Evocation des morts. — De très bonne heure, les Hébreux avaient cédé au penchant d'interroger les morts. Ils croyaient que les nécromanciens ou conjurateurs des morts citaient et faisaient apparaître les âmes du *še'ol*. Moïse avait défendu les pratiques du paganisme à ce sujet : il ne veut pas que « l'on interroge les morts » (*Lévit.*, XIX, 31 ; *Deutér.*, XVIII, 11). Mais le peuple ne cessa pas de croire à l'efficacité de ces évocations (Isaïe, VIII, 19; XIX, 3; XXIX, 4), et malgré la défense de leur sage législateur, beaucoup d'Israélites allaient consulter les sorcières, qui se donnaient comme ayant le privilège de faire sortir les morts du *še'ol* et de converser avec eux. Saül lui-même fit évoquer par une pythonisse l'ombre du prophète Samuel. Dieu permit, comme le dit le texte, que cette femme « fit monter Samuel de la terre. » Cette ombre courroucée, qui n'était autre que Samuel, répond à Saül : « Pourquoi m'as-tu troublé en me faisant monter ?... Demain toi et tes fils vous serez avec moi » (I, Rois, XXVIII, 11-15). Evidemment, tous ces Juifs qui s'adressaient aux nécromanciens croyaient à la survivance des morts, puis qu'ils les interrogeaient. Dieu qui permit l'apparition de Samuel ne tendait certainement pas à détruire cette croyance. La défense de Moïse elle-même implique une croyance à la persistance de l'âme après la mort : il ne nie pas que les âmes des

défunts sont dans le *šeʼol*; pour proscrire l'évocation des morts, il ne s'appuie pas sur la négation d'une existence future et d'une vie d'outre-tombe ; il ne dit pas un mot qui donne à douter d'une autre vie et d'un autre monde. Il se contente de proscrire les superstitions des nécromanciens. De sorte que tous les Juifs, aussi bien ceux qui obéissaient à la loi que ceux qui la violaient, admettaient une communication possible entre les deux peuples d'en bas et d'en haut.

Les refa'im. — Les Hébreux savaient très bien aussi que le mort vivait dans le *šeʼol*. Pour les méchants qui étaient condamnés à souffrir éternellement, c'était un affreux séjour : ils y pressentaient déjà les tourments de l'enfer. Les bons ne jouissaient pas encore du bonheur suprême ; ils attendaient patiemment leur délivrance qui devait s'accomplir après la rédemption messianique. Toutefois, les habitants du *šeʼol* n'étaient pas dans leur état normal ; ils se trouvaient dans un état de demi-sommeil : ce n'était pas de l'insensibilité, c'était une diminution des forces propres à la nature humaine. Les défunts étaient bien vivants dans le *šeʼol*, mais leurs facultés s'y trouvaient affaiblies. C'est pour ce motif qu'ils étaient appelés *refa'im* (faibles, débiles). Cette expression était justifiée en ce sens que, dans l'état où elles se trouvaient, ces âmes n'étaient pas des personnes complètes et aptes, sans leur corps, à fonctionner dans la plénitude de leurs facultés. Elles étaient néanmoins susceptibles de se mouvoir, de sentir et de manifester plus ou moins leurs pensées, lorsqu'un secours surnaturel leur venait en aide. Dans son sublime oracle sur la chute du tyran de Babylone, Isaïe dit : « Le *šeʼol* inférieur a tremblé à ton arrivée ; il a excité les *refa'im* à cause de toi ; il a fait lever de leurs trônes tous les princes de la terre et tous les rois des nations ; ils t'adressent tous la parole pour te dire... » (ch. XIV, 9, 10). D'après Ezéchiel (XXXII, 21), les âmes parlent aussi au Pharaon, à son entrée dans l'enfer.

Discussion récente entre académiciens fourvoyés. — Il ne peut donc être sérieusement élevé aucun doute au sujet de la croyance du peuple hébreu à l'immortalité de l'âme. Cependant, Derenbourg a prétendu et soutenu naguère, dans des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (en 1873 et 1882) que les Juifs ne croyaient pas à cette immortalité ou que, tout au plus, ils croyaient à une existence posthume sans peines ni récompenses et qui ne répond en rien à ce que nous appelons l'immortalité. Renan essaya d'appuyer ce sentiment et J. Halévy

répliqua, mais maladroitement et en sacrifiant la Bible. Il admet qu'elle « évite systématiquement toute allusion à la vie future, » et il va jusqu'à prétendre que Moïse a combattu cette doctrine. Il dit : « Les auteurs bibliques représentent l'école mosaïque adversaire obstinée des traditions populaires des Hébreux » (*Ib.*, séance d'avril 1873). Il appelle « opinions et aspirations nationales » les « rites rigoureusement réprimés par le code mosaïque, les sacrifices eux-mêmes et l'évocation des morts » (*Ibid.*). Mais en s'exprimant ainsi, il confond deux choses très distinctes : les *rites* des nécromanciens qui sont prohibés, et la *croyance* à l'immortalité des âmes qui n'est aucunement révoquée en doute. Il est très vrai que « ces rites impliquent clairement la foi à la persistance de l'âme. » Mais cette foi n'en continuait pas moins à subsister, quoique les pratiques superstitieuses, par lesquelles les devins évocateurs des morts s'efforçaient de faire croire qu'ils avaient le pouvoir de mettre en communication les vivants avec les morts, fussent blamées et condamnées. Jamais, pour proscrire ces pratiques, les écrivains bibliques ne se sont basés sur la négation de la croyance à l'immortalité. Ce n'est pas la *croyance* aux âmes vivant dans le *šе'ol*, c'est l'*évocation* de ces âmes qui est interdite. Moïse conservait la première et rejetait la seconde. N'avait-il pas raison de proscrire la consultation des *oboth* ou esprits pythons et toutes les jongleries des ventriloques, qui se faisaient passer pour des organes des âmes des morts ? Faudra-t-il admettre les folies du spiritisme ou des évocations des morts au moyen des tables tournantes, pour n'être pas accusé de nier l'immortalité des âmes humaines ?

Défense de la doctrine biblique sur l'état des âmes dans le *šе'ol*. — Voici, du reste, comment Renan vient d'exposer, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, son sentiment sur le *šе'ol* et les *refaïm*. Il s'est surtout préoccupé de donner dans ce morceau, selon son habitude, un vrai chef-d'œuvre d'amphigouri. Il a visé à y mettre « un peu de chasque chouse et rien du tout, » comme disait Montaigne. Mais ce qu'il reconnaît comme vrai suffit pour réfuter le faux qu'il y mêle. Voici ce passage : « Comme tous les peuples primitifs sans exception, les Hébreux croyaient à une sorte de dédoublement de la personne, à une ombre, figure pâle et vide, qui, après la mort, descendait sous terre et là, dans des espèces de salles sombres, menait une vie triste et morne. Ce sont les Mânes des Latins, les *Necyes* des Grecs. Les Hébreux les appelaient *Refaïm*, mot qui paraît avoir

le sens de fantômes et se rapproche de l'emploi de *heroes*, signifiant à la fois les héros et les morts. Le séjour de ces pauvres épuisés s'appelait le *Scheol*. On le concevait sur l'analogie des tombeaux de famille, où les cadavres reposaient côte à côte, si bien que descendre au *Scheol* était synonyme d'aller rejoindre ses pères. Les morts vivaient là sans conscience, sans connaissance, sans mémoire, dans un monde sans lumière, abandonnés de Dieu. Nulle récompense, nul châtiment. « Dieu ne se souvient pas d'eux. » Les gens un peu éclairés voyaient bien qu'une telle existence ressemblait beaucoup au néant. La plupart, cependant, songeaient à se procurer un bon gîte, un lit commode pour le temps où ils seraient chez les *Refaïm*. On aimait surtout à se figurer qu'on y serait avec ses ancêtres, causant et reposant avec eux. »

Il est très vrai que tous les peuples primitifs, et les Hébreux avec eux, croyaient à la survivance de la personnalité humaine après la mort et à son séjour dans un autre monde, connu des Juifs sous le nom de *šeʼol*. Aucun texte ne dit qu'on « le concevait sur l'analogie des tombeaux de famille, où les cadavres reposaient côte à côte ; » mais nous reconnaissons que « descendre au *Scheol* était synonyme d'aller rejoindre ses pères. » Mais comme il faut bien que Renan dénature cette idée de « la réunion des morts avec leurs ancêtres, » il ne lui en coûtera pas de se contredire et d'embrouiller si bien les choses qu'on finisse par n'y rien comprendre. Il commence par assurer que « les morts vivaient là sans conscience, sans mémoire, etc., » et que les gens d'esprit éclairés, à la façon sans doute du savant critique, « voyaient bien qu'une semblable existence ressemblait beaucoup au néant. » Mais Renan se ravise, il sent que les textes se révoltent et repoussent son interprétation ; démolissant donc ce qu'il vient de dire, il ajoute : « La plupart, cependant, songeaient à se procurer un bon gîte et un lit commode... On aimait surtout à se figurer qu'on y serait avec ses ancêtres, causant et reposant avec eux. » Ceux-là, en effet, comprenaient bien la Bible ; ils savaient que les morts ne vivaient pas dans le *šeʼol* complètement « sans conscience, sans connaissance, sans mémoire ; » et ils n'ignoraient pas qu'il y avait de bons et de mauvais gîtes, c'est-à-dire des récompenses et des châtiments.

Il eût été bon de faire remarquer d'ailleurs que les écrivains sacrés décrivent le sort des âmes tel qu'il était avant la venue du Rédempteur. Puis, s'il avait eu une connaissance, quelque mince qu'elle fût, de la nature de l'âme humaine, Renan aurait

trouvé qu'il n'y avait pas, dans la description des *refa'im*, une théorie puérile et grossière ou, comme il le dit à propos des croyances à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, « un reste des conceptions enfantines d'hommes incapables d'opérer dans leurs idées une analyse sérieuse » (*Ibid.*). Ce n'est pas un écrivain qui s'est noyé dans le subjectivisme de Kant qui serait bien en état de faire cette analyse. En tout cas, en réfléchissant sur les données de nos saints Livres, il eût été mieux outillé pour comprendre la nature de cet état où les âmes sont privées de leur corps. Il n'aurait pas dit, par exemple, que les Hébreux admettaient un « dédoublement » de la personne humaine.

La vérité est que les Hébreux croyaient que la personne humaine vivait elle-même dans le *še'ol*, mais d'une façon incomplète. Ce n'est pas sans raison, en effet, que les anciens ont représenté, sous des noms divers, les morts comme des « ombres. » Renan qui voit, dans les « *refaïm,* » de « pauvres épuisés, » ne se doute pas de ce qu'il y a de vraie psychologie dans cette manière de concevoir les âmes des morts. Il n'a résumé des textes, en y mêlant son imagination, que dans le but de montrer combien la croyance juive est arriérée et puérile ; et il se trouve qu'il y a plus de vraie philosophie dans cette croyance que dans la plupart des écrits composés par les prétendus libres penseurs. En effet, la croyance juive à un état d'affaiblissement propre aux âmes des morts, implique une vraie connaissance de l'âme humaine. Séparée de son corps, cette âme peut, par l'intelligence, vivre et se mouvoir dans la Vérité ; elle peut, sans le corps, se nourrir des vérités éternelles, des idées générales et individuelles, qu'il plairait au souverain Etre de lui présenter. Mais notre âme, quoique d'une nature immatérielle, n'est pas faite pour être tout à fait dégagée de la matière ; elle n'est pas constituée pour vivre à l'état d'un pur esprit. Il est de son essence d'être unie à un corps. La sensitivité (faculté par laquelle elle s'unit à un corps qui devient son corps et qui lui permet de faire fonctionner les cinq sens externes qu'elle contient) est essentielle à l'âme humaine. D'un autre côté, il est nécessaire que cette faculté soit toujours en acte, car l'essence de toute faculté active primordiale est constituée par un acte, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs (*Cours de philosophie*, I, p. 497 et ss.). Or, elle ne peut être en acte qu'en saisissant un corps qui lui soit intimement uni. La nature de l'âme humaine l'exige, et c'est même là une des raisons qui appuient la croyance à la résurrection des corps ; sans un corps (au moins un embryon de corps),

la sensitivité ne pourrait pas se maintenir en acte; et sans son corps, la personne humaine qui a vécu sur la terre ne serait pas intégralement complète.

Dans le *še'ol*, les âmes des morts, dépourvues de leur corps, ne pouvaient donc avoir le plein exercice de leurs facultés vitales, sensitives et intellectuelles. Ces âmes ne possédaient que tout juste ce qui leur était absolument nécessaire pour se maintenir en possession de leurs actes essentiels. Pour conserver la sensitivité faiblement en acte, il faut qu'elle soit unie à un corps rudimentaire, à un corps plus ou moins vaporeux, plus ou moins éthéré, mais enfin à un corps. Le cadavre peut se décomposer dans le cercueil, l'âme en a emporté et en détient quelques éléments qui sont comme les pierres d'attente de tout l'édifice. Les anciens n'ont donc pas erré en pensant qu'une partie subtile du corps reste unie à l'âme humaine. Ce n'est pas sans raison non plus qu'ils se sont représentés ce corps comme une ombre, comme une image (εἴδωλον, σκιά, chez les Grecs; *umbra* chez les Romains] de celui que les âmes possédaient sur la terre). Le mort a pu très bien être ainsi considéré comme une ombre légère (*Prov.*, IX, 18; XXI, 16; *Is.*, XIV, 9; XXVI, 14, 19). C'est cette ombre que les Egyptiens appelaient *ka*, un double, un second exemplaire du corps composé d'une matière moins matérielle. Mais ils avaient le tort de donner la vie à ce « double » et de l'unir au cadavre. Ils supposaient, en effet, que la momie et le double restaient dans le tombeau, tandis que l'âme sortait de cet univers et allait dans un autre monde, dans l'*Ament*. Mais rien ne motive la production de ce « double. »

Au contraire, on comprend très bien la nécessité du maintien de l'union de l'âme avec quelques molécules de son corps : par cette union, l'âme maintient l'existence de son souffle vital. Il ne peut pas, il est vrai, se développer, puisque les organes manquent. Aussi, l'existence du *še'ol* était-elle une existence diminuée : les âmes ne reçoivent plus les impressions et les jouissances de la vie terrestre. On doit, en effet, tenir compte de l'état affaibli de l'âme dépourvue de son organisation physique. Elle se trouve violemment séparée du monde sensible par la dissolution de son corps; elle a perdu l'instrument qui la mettait en rapport avec le monde des sens. La faculté des sens que nous avons nommée *sensitivité*, pour la distinguer de la *sensibilité*, n'a alors qu'une sphère d'activité très restreinte; la mémoire organique est à peu près inactive et la mémoire intellectuelle ne peut, ainsi affaiblie, s'exercer que difficilement. Aussi n'était-il

pas besoin que les mânes eussent bu des eaux du fleuve Léthé pour oublier en grande partie les souvenirs de ce monde. Destinée à émettre à la fois des perceptions intellectuelles (de l'idéal, de l'universel) et des perceptions sensitives (de l'individuel), l'âme humaine était impuissante à avoir une conscience pleinement réfléchie de son essor vers Dieu. L'intelligence continuait comme dans le sommeil à vivre de la vérité, à se nourrir de la vérité : elle n'était pas en état de célébrer Jéhovah. Mais il n'est pas vrai que les habitants du *še'ol* aient été décrits comme étant complètement « sans conscience, sans connaissance, sans mémoire. » Il y a là une exagération. La connaissance et la mémoire continuaient à subsister, mais l'âme n'en avait pas une conscience entièrement réfléchie. Sous le rapport de la conscience à l'état réflexe, les âmes des morts étaient comme dans un état de demi-sommeil, et l'on pouvait très bien dire des âmes des justes qu'elles « dormaient dans le sommeil de la paix. » Elles n'étaient pas complètement plongées dans l'apathie du sommeil. Dieu pouvait leur donner quelques moments d'idéal, quelques jouissances surnaturelles. De la sorte, ces âmes avaient le repos, l'espérance, le pressentiment de leur bonheur, mais elles n'avaient pas encore la béatitude du paradis. De même aussi, dans cette vie qui se prolongeait au-delà de la tombe, les méchants pressentaient déjà les tourments de l'enfer et ils pouvaient subir diverses épreuves. C'est ainsi que, dans une parabole, Jésus-Christ a représenté les morts dans un état de souffrance (dans l'enfer) et de joie (dans le sein d'Abraham. cfr. Luc, XVI, 22-26).

Nous savons, du reste, que depuis le jour de l'expiation du Calvaire, les saints ont des secours surnaturels par lesquels Dieu réveille en eux le sentiment et la pensée. Après avoir triomphé de la mort, Jésus-Christ descendit aux enfers pour en retirer les âmes des justes qui reposaient dans le sein d'Abraham. En attendant la résurrection de leur corps, ces âmes agissent désormais dans la communion avec Dieu ; elles reçoivent des forces de la vie d'En-Haut, et elles jouissent de la vision béatifique. Cette béatitude anticipée des justes est une conséquence du premier avènement du Messie. Mais il n'en est pas moins vrai que, avant cette délivrance du *še'ol*, les âmes se trouvaient affaiblies au physique et au moral, et qu'elles ont pu être représentées avec un corps élémentaire comme un ombre, faible, privée de sang et de force vitale, manquant de relief et réduite à l'état de pure silhouette (spectre, fantôme). D'un

autre côté, le *še'ol* a été très bien représenté comme un lieu de sommeil plus ou moins profond, comme un lieu de silence, comme un séjour sombre et triste.

Ainsi, les Juifs avaient de la survivance des âmes une conception qui répondait tout à la fois aux instincts moraux de la nature humaine et à l'état dans lequel devaient se trouver ces âmes, après le péché d'Adam et avant l'application des mérites du Rédempteur. Les appréciations du rationalisme relative à la croyance des Hébreux à ce sujet, proviennent donc d'une ignorance profonde de la nature de l'âme humaine et de la doctrine de la déchéance originelle. Ce que les écrivains sacrés ont dit du *še'ol* et des *refa'îm* est conforme aux enseignements de la psychologie et de la théologie révélée. Il est d'ailleurs incontestable que les textes de l'Ancien-Testament, d'après les citations que nous en avons faites, expriment la ferme croyance à la réalité d'une vie d'outre-tombe.

Moïse et l'immortalité de l'âme. — Dans la Genèse, ce grand législateur a exprimé très clairement sa croyance à l'immortalité des âmes; il affirme la réunion des morts à leurs ancêtres et il maintient la doctrine du *še'ol*. De plus, dans le livre de Job qui remonte bien jusqu'à lui — quoi qu'en aient dit les rationalistes — il a même enseigné expressément la résurrection des corps (ch. XIV, 25-27). On se demande, néanmoins, pourquoi ce grand homme n'a pas été plus explicite à ce sujet dans sa législation.

Ceux qui s'expriment de la sorte n'ont pas compris la nature spéciale de l'œuvre de Moïse. Il s'agissait de donner une constitution à un peuple que Dieu voulait posséder « comme son bien propre » (*Exode*, XIX, 5). Le peuple de Dieu avait ainsi un but tout particulier et une législation qui lui était assignée en vue de ce but. Le mosaïsme est donc une loi civile, une législation politique et sociale, proclamée au nom de Dieu et adaptée aux besoins moraux du peuple juif. C'est un Code national, dont les lois sont appuyées de promesses et de menaces temporelles. Législateur politique et sacerdotal, Moïse se préoccupant de l'intérêt de la nationalité, promulgue la loi civile et la loi cérémonielle. La loi dogmatique, qui s'y trouve comprise et dans laquelle il ne reproduit pas les divers enseignements religieux de la tradition (l'état primitif de l'homme, la chute, la promesse du Libérateur, etc.), a surtout en vue l'affirmation du monothéisme et la prohibition de l'idolâtrie (*Exode*, XX, 2-11). Les autres articles du Décalogue n'ont pour objet que les principaux

devoirs de l'homme envers son prochain (*Ibid.*, 12-17). Indiquant la sanction que l'observation de la Loi aurait sur la terre, Dieu promet à son peuple des bienfaits ou des châtiments terrestres. Mais il était bien évident que cette sanction n'excluait pas les enseignements relatifs à des récompenses et à des peines éternelles. En rédigeant le Code spécial de Dieu, Moïse ne proscrivait pas les enseignements dogmatiques et moraux de la conscience et de la tradition. Les membres de la théocratie juive ne pouvaient donc ignorer que le règne de Jéhovah sur eux ne se bornait pas à cette terre. Aussi, dans la loi civile qu'il leur donnait, Moïse n'eut pas, dès lors, à leur parler de ce qui se passera après la mort. Il savait que la croyance à l'immortalité et à des récompenses ou à des peines dans une autre vie était suffisamment ancrée dans l'esprit des enfants d'Abraham.

D'ailleurs, en n'insistant pas et en ne cherchant pas à inculquer davantage cette croyance, qu'il avait suffisamment appuyée dans la Genèse et dans le livre de Job, Moïse a pu très bien se proposer d'empêcher que ce dogme ne prît de trop grands développements et ne conduisît à des pratiques superstitieuses et à l'idolâtrie. Il savait très bien que la magie égyptienne se rattachait aux doctrines eschatologiques de la religion et qu'elle avait pour but de diviniser les morts. Nul ne pourrait aujourd'hui croire raisonnablement que Moïse n'avait pas connu les Rituels funéraires ou Livres des morts, et lu des passages dans lesquels le mort s'identifie avec les différents dieux de l'Egypte. E. de Rougé nous apprend que l'on possède aujourd'hui des exemplaires du Rituel « beaucoup plus anciens que le règne de Ramsès II, le contemporain de Moïse » (*Etudes sur le rituel funéraire*, etc., p. 9). Les Hébreux avaient suffisamment vu que, chez les Egyptiens, une pensée idolâtrique était attachée à la tombe ; ils avaient vu pratiquer le culte des morts, la divinisation des morts. Ils avaient connu ces Rituels funéraires ou ces Livres des morts que nous possédons aujourd'hui, dans lesquels on voit retracée la cérémonie qui avait pour but d'élever le défunt à la condition d'un dieu, de l'identifier avec Osiris. Moïse et son peuple avaient vu le *sotem* ou prêtre offrir au mort tous les insignes de la divinité, les sceptres, les vêtements d'une certaine couleur et d'une certaine forme qui doivent le rendre semblable à un dieu dans son aspect extérieur (Schiaparelli, *Rituel funéraire égyptien*).

Les Hébreux, au contraire, protestèrent contre ces profana-

tions et ils ne voulurent voir dans leurs morts que des *refa'im* relégués dans les profondeurs de la terre. Ils évitaient ainsi les doctrines de la métempsychose, et ils mettaient à l'écart les notions mythologiques des peuples païens. En un mot, la croyance juive, n'exagérant rien, visait à repousser le culte des morts, qui a été un des facteurs les plus puissants du polythéisme. Ce culte était si enraciné dans les esprits que l'Islamisme lui-même n'a pu réussir à l'extirper et à le faire disparaître. Goldzieher a fait voir, en effet, que « la religion de Mahomet a été impuissante à supprimer chez les Arabes le culte des morts et celui des ancêtres, l'élément le plus important de la religion païenne » (*Rev. des religions*, 1884, p. 332-359). Cette observation qui nous explique très bien la réserve des Juifs, a été fort judicieusement exposée dans le passage suivant, cité par Munk (*Dissert sur l'immort. de l'âme chez les Hébreux*), dans lequel Frédéric Schlegel montre que l'étude de la littérature indienne peut nous servir à mieux apprécier nos saintes Ecritures et à constater leur supériorité sur les productions du paganisme : « Le contraste de l'erreur nous montre la vérité dans une lumière nouvelle et plus brillante, et en général l'histoire de la plus ancienne philosophie, c'est-à-dire de la manière de penser des Orientaux, offre le commentaire extérieur le plus beau et le plus instructif sur l'Ecriture-Sainte. Ainsi, par exemple, celui qui connaît les systèmes religieux des plus anciens peuples de l'Asie ne s'étonnera point que la doctrine de la Trinité (Schlegel aurait pu ajouter : et de l'Incarnation) et surtout celle de l'immortalité de l'âme, soient plutôt indiquées dans l'Ancien-Testament et légèrement touchées, que développées avec détail et posées comme bases de la doctrine religieuse. On ne pourra guère soutenir avec quelque vraisemblance, même historique, que Moïse, initié dans toute la sagesse des égyptiens, ait ignoré ces doctrines généralement répandues chez les peuples les plus civilisés de l'antique Asie. Mais si nous considérons que chez les Indous, par exemple, c'était justement à cette haute vérité de l'immortalité de l'âme que s'attachait la plus grossière superstition avec des liens presque indissolubles, nous nous expliquerons facilement le procédé du législateur divin, même sous le rapport extérieur » (*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, p. 190 et 199). Nous nous l'expliquons encore mieux aujourd'hui que nous possédons une connaissance plus sérieuse des mythologies des Egyptiens, des peuplades chananéo-phéniciennes et des Assyro-Babyloniens.

La résurrection des corps. — La personnalité humaine im-

plique une substance corporelle. On comprend d'ailleurs que, l'être jugé, récompensé ou puni dans l'autre vie, doit être le même, quant à ses parties constituantes, que celui qui a vécu. Ce raisonnement conduit à l'idée d'une résurrection des corps; et l'on s'explique très bien qu'ils doivent, quoique dans d'autres conditions, offrir un certain caractère d'identité. Les rationalistes disent que c'est dans le livre de Daniel que la doctrine de la résurrection des corps se présente pour la première fois en des termes incontestables (ch. XII, 3). Ils ne voudraient pas qu'elle se trouvât indiquée ailleurs dans les saints Livres, parce que cette mention dérangerait leur légende du pseudo-Daniel de l'époque des Machabées ; il faut, dans ce but, que le dogme de l'immortalité et de la résurrection des corps n'ait été connu des Juifs que par le parsisme, à une époque presque contemporaine de Jésus-Christ. Ces critiques supposent d'ailleurs que la première manifestation de cette doctrine indique le moment de sa formation ; et ils ne se sont demandés comment elle s'était formée en Palestine que pour conclure à une influence du mazdéisme (p. 625 et ss).

D'autres ont néanmoins pensé que la croyance à une résurrection des corps se forma dans le sein même du judaïsme (voy. p. 635) Ainsi, après avoir admis que, avant l'exil, les Juifs croyaient à une vie dans le *še'ol* où les âmes manquaient de sang, de principe de vie et n'avaient qu'une vie apparente, Schenkel ajoute : « On ne peut cependant nier que cette notion plus ancienne portait des germes (*Keime in sich trug*), desquels put se former peut-être la notion plus tardive d'un prochain retour (*Rückkehr*) des morts du *še'ol* à la lumière du jour et d'un futur réhabillement (*Wiederbekleidung*) du même individu avec un nouveau corps » (*Bibel-Lexicon*, art. *Auferstehung der Todten*).

Mais il ne saurait être question du développement d'un germe. Les Hébreux ont toujours connu la doctrine de la résurrection des corps. Cette croyance qu'on dit formulée pour la première fois dans le livre de Daniel est un ancien dogme de la religion primitive. Aussi, le trouverons-nous dans les religions de la Chaldée et de l'Egypte. Abraham et Jacob qui ont vécu dans ces deux contrées ne pouvaient l'ignorer. Moïse savait aussi très bien que l'homme ne descend dans la tombe que pour ressusciter. Le dogme de la résurrection des corps se trouve, en effet dans le livre de Job, que Moïse a composé ou que du moins il a inséré dans le Recueil sacré. Seul, ce grand Législateur pouvait l'introduire dans les saintes archives du peuple hébreu. Le guide

d'Israël vers la terre promise a voulu de la sorte redresser les idées de ceux qui pensaient que les bons et les méchants trouvaient toujours, dans ce bas monde, le prix de leurs œuvres, et enseigner l'eschatologie traditionnelle, primitive et révélée par Dieu aux patriarches du genre humain. La croyance au suprême réveil de la chair est, en effet, attestée clairement dans le passage suivant que nous donnons d'abord d'après la version que saint Jérôme fit sur la copie du texte hébreu qu'il possédait (Job, XIX, 25-27) : « Je sais que mon Rédempteur est vivant, et que je ressusciterai de la terre au dernier jour : je serai de nouveau revêtu de ma peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair. Je le verrai moi-même et non un autre, et je le contemplerai de mes propres yeux : cette espérance repose dans mon cœur. » Le texte hébreu actuel offre des variantes qui n'existaient pas dans le manuscrit de saint Jérôme et qui expriment, au fond, la même doctrine que la Vulgate : « Je sais que mon Rédempteur (Vengeur, Libérateur) est vivant, et qu'il se tiendra debout le dernier sur la poussière ; et après qu'ils (les destructeurs, les vers, auront rongé ma peau ou : après que ma peau aura été rongée), ceci (arrivera) : De ma chair je verrai Dieu. Je le verrai à moi (favorable), et mes yeux le verront, et non un autre. Mes reins ont défailli dans mon sein (à cause du véhément désir que j'ai de le voir, de voir Dieu de mes yeux). » Sans doute, il s'est trouvé des hommes qui n'ont pas voulu voir le sens exprimé par ce texte et qui, lui faisant toutes sortes de violences pour en rabaisser la valeur, n'ont voulu y trouver qu'une expression de l'espérance que Job aurait nourrie de recouvrer un jour sa santé et ses biens. D'abord rien n'indique que le saint prophète eût à ce sujet des raisons d'espérer sa guérison et la restitution de ses richesses. Il se croit mourant et il se voit déjà dans le *še'ol.* La conviction qu'il exprime est, d'ailleurs, fondée sur une base inébranlable et qui lui donne une certitude absolue dans sa profession de foi. Il savait que cette croyance à la résurrection des morts faisait partie du credo de la religion patriarchale, ou, en d'autres termes, de la religion révélée. Il suffit d'ailleurs de se pénétrer des versets qui précèdent, et on comprendra que l'on ne peut, sans fermer volontairement les yeux à la lumière, donner une signification si mesquine à un oracle empreint d'un accent aussi solennel. A la vue des brillantes destinées que l'esprit de Dieu lui montre dans l'avenir pour cette chair alors accablée de tant de maux, il est saisi d'un sublime enthousiasme et il s'écrie : « Qui m'accordera que mes paroles soient écrites ! Qui

me donnera qu'elles soient gravées dans un livre avec un stylet de fer et de plomb, et qu'elles soient burinées sur la pierre pour toujours! » Il est évident que cette emphase ne s'expliquerait pas, s'il ne s'agissait dans ce qui va suivre que du rétablissement d'une fortune temporelle dont Job, en divers endroits de son livre, fait ressortir la fragilité et le néant. Des paroles qu'on voudrait voir gravées avec du fer et du plomb sur le roc pour les transmettre à la postérité la plus reculée (« pour toujours »), doivent avoir une tout autre portée, et renfermer un enseignement d'une tout autre importance. Le saint patriarche indique, en effet, suffisamment de la sorte qu'il va prononcer un oracle qui intéresse l'humanité tout entière, une prophétie qui doit être un monument impérissable de sa foi inébranlable au sujet de la restauration complète de son être dans une vie future. Le cri de Job est une protestation contre la doctrine des faux amis qui voulaient lui persuader que les bons reçoivent ici-bas leur récompense et les méchants leur châtiment. Il attend avec confiance le Rédempteur, le Dieu qui doit se faire chair pour nous sauver, et qui le ressuscitera. C'est pourquoi Job tressaille de joie en pensant qu'il le verra de ses yeux. Cette doctrine d'un Dieu « vivificateur des morts » était déjà répandue en Chaldée avant le temps d'Abraham comme nous le verrons plus loin.

Déjà à une époque plus récente, mais toutefois avant la Captivité, les prophètes Elie et Elisée ont ressuscité des morts (III, Rois, XVII, 17-23; IV, Rois, IV, 32-35). D'où il suit évidemment que l'on savait très bien, dans ce temps-là, qu'il était possible, par une communication de la force divine, de ressusciter les morts. Le prophète Osée semble faire allusion à cette doctrine de la résurrection (VI, 2; XIII, 14). Mais Isaïe est plus explicite et il est difficile de ne pas admettre qu'il a en vue la résurrection dans le passage suivant : « Que tes morts revivent! Que mes cadavres se relèvent! Réveillez-vous et tressaillez de joie, habitants de la poussière! Car ta rosée est une rosée vivifiante, et la terre redonnera le jour aux ombres » (ch. XXVI, 19). Gesenius s'est vu contraint de reconnaître que la résurrection est enseignée dans ce texte. « Que ce passage, dit-il, contienne la doctrine de la résurrection des corps, c'est ce qui ressort indubitablement des mots du texte, et ce qui ne peut pas étonner le moins du monde si nous pensons au temps de la rédaction de ce morceau » (*Comment. zu Is.*, p. 805). Ce que ce critique rationaliste pense de l'époque où ce morceau a été écrit ne nous émeut guère. Nous savons déjà ce qu'il faut penser de la règle

du criticisme sur la date qu'il conviendrait d'assigner aux livres prophétiques. Cette règle n'est qu'une pétition de principe ou, en d'autres termes, une plaisanterie à l'usage des prétendus libres penseurs (v. p. 567 et ss). Ce qui nous intéresse ici, c'est que le critique rationaliste n'a pu contester l'interprétation résurrectionniste du texte d'Isaïe. D'un autre côté, il n'a pu en aucune façon en reculer la composition en deçà de la Captivité. Dès lors, puisque la doctrine de la résurrection était connue des Juifs au temps de l'exil, on ne peut pas s'étonner qu'elle se trouve dans le livre de Daniel, et on ne peut pas se faire de cette connaissance une arme contre l'authenticité de ce livre. D'un autre côté, il serait difficile de ne pas voir dans la vision d'Ezéchiel (ch. XXXVI, 1-10) une allusion à la croyance à la résurrection des morts. Cette grande image du prophète relative aux ossements ranimés ne permet pas de douter que le peuple juif ne crût alors à la résurrection. Une grande armée d'os secs qui, sur l'ordre de Dieu, se revêt de nerfs, de chairs et de muscles; ces morts qui sont aussitôt animés par des âmes étaient des hommes ressuscités : « Ils se tinrent tous droits sur leurs pieds et il s'en forma une grande armée » (vs. 10). Sans doute ce n'était là qu'une image d'une résurrection nationale du peuple juif et d'une prophétie du retour de ce peuple dans son pays. Mais il fallait que la foi dans la résurrection fut un point certain et reçu parmi les enfants d'Israël, car en ne leur supposant pas cette foi, Dieu ne leur aurait pas donné, dans cette parabole, l'assurance de leur rétablissement prochain, » et il n'aurait pas atteint son but. Ils auraient pu répondre : Oui, nous serons rétablis comme les morts seront ressuscités. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que, dans le livre de Daniel (XII, 2, 3), cette foi dans la résurrection se manifeste dans tout son jour.

La doctrine de la résurrection chez les Egyptiens et chez les Chaldéens bien avant la Captivité. — Les rationalistes ont dit que les Juifs n'avaient pu admettre la doctrine de la résurrection des morts que sous l'influence du zoroastrisme. Mais il s'est trouvé que cette légende ne repose sur aucun fait réel. De sorte que l'argument contre l'authenticité du livre de Daniel, basé sur de prétendus emprunts faits au mazdéisme par les écrivains bibliques est renversé. Mais, d'un autre côté, il est avéré que, bien avant la Captivité, le peuple hébreu a eu des relations nombreuses et suivies avec des nations chez lesquelles le dogme de la résurrection était professé d'une façon si évidente qu'il aurait fallu être aveugle pour ne pas s'en apercevoir. D'où il

suit que, si les enfants d'Israël avaient pu être influencés par les croyances des religions étrangères, c'eût été longtemps avant la période de l'exil, qu'ils auraient été à même d'emprunter aux Egyptiens et aux Chaldéens ce dogme de la résurrection, dont la mention par Daniel offusque la fameuse critique moderne.

Les dogmes de l'immortalité des âmes et de la résurrection, des corps étaient, en effet, professés par les Egyptiens du temps de Moïse ; et il n'est pas possible de supposer que les Hébreux auraient, pendant leur séjour sur les bords du Nil, ignoré les pratiques religieuses des Pharaons et de leurs sujets. On sait que les uns et les autres se préoccupaient beaucoup de la vie future, du jugement dernier et de la résurrection des corps. On le voit par l'importance de leurs sépultures et par le soin qu'ils donnaient aux funérailles et à l'embaumement des corps. Diodore de Sicile (I, p. 51) nous avait déjà appris que les Egyptiens « appelaient leurs habitations hôtelleries (καταλύσεις), vu le peu de temps qu'on y séjourne, tandis qu'ils nommaient les tombeaux des demeures éternelles (ἀϊδίους οἴκους). Les textes découverts de nos jours nous apprennent aussi que les Egyptiens donnaient à leurs tombeaux les noms de « bonne demeure » et de « demeure éternelle. » La croyance à l'immortalité et à la résurrection ne se trouvait pas seulement exprimée dans des monuments d'une très haute antiquité. L'embaumement des corps qui remonte aussi à des temps très reculés avait surtout pour but de maintenir la momie intacte, afin qu'elle fût en état de ressusciter. Pour que la résurrection s'opère, il faut qu'aucun membre, aucune substance ne manque à l'appel ; la résurrection est à ce prix : « Tu comptes tes chairs, qui sont au complet, intactes ; Ressuscite dans *To-Deser* (la Terre sainte, la terre où se prépare la résurrection), momie auguste, qui es dans le cercueil » (cfr. Paul Pierret, *Dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens*, p. 10). C'est pourquoi le mort demande aux dieux : « Que ne me morde pas la terre, que ne me mange pas le sol » (Mariette, *Fouilles d'Abydos*, p. 38). Le dieu (de la) Terre est désigné par cette expression « le dieu assembleur des chairs » (P. Pierret. *ibid.*, p. 17). D'autres textes égyptiens proclamaient aussi bien haut que l'homme ne va au tombeau que pour ressusciter, que l'âme va dans l'*Ament* ou l'enfer ; qu'après son pèlerinage infernal elle rentrait dans le corps, lui rendait le mouvement et la vie, et qu'alors le ressuscité était reçu dans la barque de Ra (le soleil). Les nécropoles égyptiennes, les nom-

breux couvercles des sarcophages attestent également la croyance à la résurrection. Les amulettes et divers ustensiles qui accompagnaient les momies avaient pour but de faire obtenir aux morts quelque bien-être dans l'existence extra-terrestre.

Même en admettant que les Hébreux n'aient pas su lire les textes écrits sur les stèles funéraires égyptiennes ou dans les rituels ou livres des morts, il n'est pas possible de supposer qu'ils n'ont pas, pendant leur séjour en Egypte, entendu parler du voyage des âmes dans l'*Ament* (l'enfer égyptien) ou dans *Ker nuter* (le dessous sacré) ou l'hémisphère inférieur. En aucune façon, on ne peut supposer qu'ils n'ont pas entendu dire aux Egyptiens que la mort n'est pas une destruction de la vie, mais un simple changement de condition, que l'ensevelissement n'interrompait pas l'existence de l'individu, que les morts ressuscitaient, et qu'il y avait un état de béatitude après la mort. D'où il suit évidemment que, si les Juifs avaient dû recevoir, au contact des étrangers, leurs croyances sur la vie future, ils n'auraient pas eu besoin d'attendre la confection très récente des livres du parsisme. En supposant que les enfants de Jacob n'eussent pas trouvé ces croyances dans le patrimoine religieux de leurs ancêtres, nous ne pouvons refuser d'admettre que leurs rapports avec les Egyptiens ne leur auraient pas permis d'ignorer les doctrines de l'immortalité des âmes et de la résurrection des corps.

Bien plus, il est de notre devoir de reconnaître que les Chaldéens professaient aussi ces dogmes dès la plus haute antiquité. On les retrouve dans les vieux livres d'Accad. Nous connaissons mieux aujourd'hui le milieu d'où sont sortis Abraham, Sara, Rébecca, Lia, Rachel et où Jacob lui-même a vécu. Les inscriptions cunéiformes nous ont appris que les Chaldéens admettaient que les ombres des morts étaient enfermées sous terre, dans le pays d'Arali, où régnait Moul-ge, le Seigneur de l'abîme inférieur. C'est dans cet abîme que se trouvait le lieu où descendaient les morts. Ce lieu, que l'on appelait la « Terre dont on ne revient pas » (Oppert) ou la « Terre sans retour » (*Land ohne Heimkehr*, Schrader, *Die Höllenfahrt der Istar*, p. 23; cfr. Job, XVI, 22, 23) ou le Temple des morts, correspondait au *šeʼol* des Hébreux. Les Assyro-Babyloniens se figuraient le pays des morts comme une région sombre Mais il y avait aussi, dans ce Tartare, des Champs-Elysées. Un compartiment de ce lieu souterrain était ouvert aux rayons du jour. Ainsi, certains passages nous apprennent que la condition des morts est triste et digne

de pitié. On donnait à cette demeure le nom de *bit-édi* (maison de la solitude), parce que l'on y vivait isolé. Mais d'autres fragments nous apprennent qu'il y avait des morts dont la destinée était meilleure. Dans un passage de l'épopée d'Isdubar, l'Hercule assyrien, on voit que les vaillants soldats sont récompensés de leur prouesse. En arrivant dans l'enfer, il sont étendus sur une molle couche et entourés de leurs parents : leurs pères et leurs mères soutiennent leur tête qu'a blessé le glaive de l'ennemi, leurs femmes se tiennent à côté d'eux et les soignent avec zèle et tendresse. Ils sont rafraîchis par l'*eau pure* de la vie qui rétablit leurs forces. Dans deux autres fragments qui contiennent un chant religieux, le poète exprime la pensée d'une rémunération finale et y célèbre, en ces termes, la félicité du juste prenant part au repas des dieux et devenu dieu lui-même : « Lave tes mains, purifie tes mains; Les dieux, tes aînés, se laveront les mains, se purifieront les mains; Mange la nourriture pure dans des disques purs; Bois l'*eau pure* dans des vases purs; Prépare-toi à jouir de la paix du juste ! On y a apporté l'eau pure. Anat, la grande épouse d'Anou, T'a tenu dans ses bras sacrés: Iaou t'a transféré dans un lieu de sainteté; Il t'a transféré de ses mains sacrées : Il t'a transféré au milieu de miel et de graisse, Il a versé dans ta bouche l'eau magique, Et la vertu de l'eau t'a ouvert la bouche... » On sait, d'ailleurs, que ces idées dont l'expression se trouve dans les textes assyriens, proviennent des traditions de la Chaldée. C'est la pensée de Babylone que l'on retrouve dans les textes qui proviennent de la bibliothèque des rois de Ninive.

Les peuples de la Mésopotamie décrivaient donc la vie souterraine et cachée de manière à attester leur croyance à l'immortalité des âmes et à la révification des morts. Dans des cercueils découverts à Ur (Mughéir), la patrie d'Abraham, on a trouvé des aliments destinés à subvenir à l'entretien du défunt (*Journal of the Roy. Asiatic Society*, t. XV, p. 269 et ss.). Le texte qui contient la légende de la descente d'Istar aux enfers exprime nettement la croyance des Assyro-Babyloniens à une vie extra-terrestre. Dans ce texte, la déesse descend aux enfers pour voir son fils, Thammuz (le Dieu-Rejeton), détenu dans ce lieu. Il y avait même, dans ce séjour des morts, « une source des eaux de vie qui permettait de ressusciter ou de retourner vivant à la lumière » (Lenormant, La Magie, chez les Chaldéens, p. 155). Le dieu Silik-moulou-khi est un médiateur auquel on attribuait « le pouvoir de ramener à la vie » (*Ibid.*). La déesse Goula est

nommée *nin tin-batga* = *beltuv muballiṭṭat miti* ou dame qui vivifie les morts » (H. Rawlinson, *Cuneif Inscrip. of West. As.*, I, IV, 19, 1, verso, I, 7-8). Le dieu Mardouk et son épouse Zarpanit ont pris le rôle du dieu et de la déesse de la religion d'Accad, et ils portent souvent le titre de « celui » ou « celle qui fait revivre les morts » (*muballiṭ* ou *muballiṭṭat miti* ou *mituti*). La même épithète est parfois donnée à d'autres divinités, surtout à Istar). Nous avons vu que Cambyse reproduisait tout simplement une doctrine babylonienne, lorsqu'il dit, dans son inscription, que Mardouk est le « vivificatenr des morts. »

Ainsi, d'après ces textes très anciens, les Assyro-Babyloniens croyaient depuis un temps immémorial à une résurrection des morts. Il est donc permis de se demander ce que peuvent raisonnablement objecter contre le livre de Daniel ces rationalistes qui prétendent que la doctrine de la résurrection n'a fait son apparition dans le monde qu'avec les livres de Zoroastre. Ils ont pu croire que les Hébreux ne s'étaient pas préoccupés du problème de la vie future avant d'avoir subi l'influence de la religion des Perses, au troisième siècle avant notre ère ! Rien n'était cependant plus facile de comprendre que, si les enfants d'Israël n'avaient pas été réfractaires à toute influence étrangère, ils auraient pu subir longtemps auparavant celle des Chaldéens et des Egyptiens avec lesquels ils avaient eu des rapports, qui ne leur avaient pas permis d'ignorer les doctrines de ces peuples sur l'immortalité de l'âme, sur les récompenses et les peines de l'autre vie, et sur la résurrection en corps et en âme.

Mais il n'est pas vrai toutefois que les Hébreux aient reçu une influence des antiques religions de la Chaldée et de l'Egypte. Au temps d'Abraham, comme au temps de Moïse et lors de la captivité de Babylone, il y eut dans la famille élue de Dieu pour devenir un grand peuple, des traditions religieuses que se transmettaient de génération en génération, d'âme à âme, de bouche à bouche. En séparant cette famille des populations idolâtres qui l'avoisinaient, Dieu en fit la dépositaire des promesses et le canal par où couleraient ses révélations et ses miséricordes jusqu'à l'avènement du Messie. Cette famille a conservé la tradition dans toute sa pureté. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à comparer ses croyances relatives à l'immortalité et au *še'ol*, avec celles des autres peuples. En présence de tout l'attirail des mythologies païennes, on comprend que les Hébreux ne se sont pas mis à l'école des Babyloniens ou des Egyptiens ; on constate qu'ils n'ont accepté d'aucun de ces peuples, et encore

moins des Perses. la croyance à l'immortalité de l'âme et à la résurrection. Cette croyance existait, en effet, chez eux comme un legs de l'ancienne religion noachique.

Nous ne devons pas oublier, en outre, que les écrivains sacrés ont eu des révélations spéciales. Dieu leur a donné, en effet, des lumières qui nous font mieux connaître la foi du peuple d'Israël. D'où il résulterait que l'on ne pourrait objecter contre le livre de Daniel une déclaration nouvelle, une révélation de la résurrection des corps que l'on supposerait ignorée jusqu'alors par ce peuple. Cette objection ne prouverait quelque chose qu'en vertu de l'hypothèse que le Daniel de la Captivité n'a pu avoir des vues plus avancées que les prophètes qui l'ont précédé. Mais cette hypothèse ne repose que sur une fantaisie rationaliste, d'après laquelle les écrivains sacrés sont tenus de ne faire que répéter ce qu'ont dit leurs prédécesseurs. D'un autre côté, les maîtres en prétendue libre pensée admettent que les vues messianiques de Daniel sont plus spécifiées que celles qu'on trouve ailleurs, et nous pouvons nous demander comment il pourrait être déraisonnable d'admettre que ses vues sur les autres sujets, sur la résurrection des corps, sur les anges ont pu être plus avancées que les vues des prophètes antérieurs.

Conclusion. — Enfin, il reste donc toujours établi que la doctrine de la résurrection n'a pas eu son origine dans le zoroastrisme et qu'elle n'a pas passé des Perses chez les Juifs. Les rationalistes ne peuvent se baser sur une influence qu'aurait eu le parsisme sur l'auteur du livre de Daniel pour soutenir que ce livre ne remonte pas au-delà de l'époque des Machabées. Daniel n'a pas eu besoin de faire des emprunts à une secte religieuse qui n'existait pas encore de son temps. Il n'a pas eu non plus à s'inspirer des doctrines de l'Egypte ou de la Chaldée : il a été inspiré par l'Auteur même des révélations qui composaient le *Credo* des enfants d'Israël. Les esprits vraiment indépendants reconnaîtront qu'ils ont mieux à faire que d'accepter la légende rationaliste qui a voulu faire du parsisme la pierre de touche de la dogmatique juive. C'est là, en effet, une entreprise injustifiable .Le calcul des Machiavels qui avaient voulu que les Perses eussent été les maîtres et les instituteurs des Juifs, est déjoué, et leurs espérances s'évanouissent. On nous rendra cette justice que nous avons réfuté toutes les objections du rationalisme qui tendent à prouver l'inauthenticité du livre de Daniel en se fondant sur sa dogmatique. Pour que le lecteur ne puisse pas supposer que nous en tenons quelques-unes sous le boisseau, nous allons

les reproduire ici en citant le passage dans lequel Reuss les a entassées, avec les preuves qu'il a pu découvrir. « Avec Daniel, dit-il (p. 220), nous nous trouvons sur un terrain théologique, différent à plusieurs égards de celui des anciens prophètes, surtout aussi de ceux de l'exil (voy. la réponse p. 636 et ss.). La perspective de l'avenir s'y dessine avec d'autres couleurs, elle affecte une précision chronologique inconnue aux anciens modèles (*quid inde?* — voy. p. 46-50). Elle comprend pour la première fois l'annonce positive et directe d'une résurrection des individus (ch. XII, 2), (qu'est-ce que cela prouve contre le livre de Daniel? — voy. p. 652 et ss.-675); elle représente le jugement sous la forme d'assises (ch. VII, 9), (pourquoi pas? Qu'est-ce qui s'y oppose?), et ce qu'il y a de plus saillant, elle fait intervenir un grand nombre d'anges, qui apparaissent tour à tour comme interprètes révélateurs des desseins de Dieu, et comme chefs et tuteurs des différents empires, dont ils épousent et vident les querelles, et ils ont maintenant des noms propres » (ch. IV, 14; IX, 21; X, 13, 20, suiv., etc.). Nous n'ajouterons qu'une observation au sujet de l'angélologie de Daniel. En répondant d'avance aux objections de Reuss à ce sujet (voy. p. 643, 644, 649), nous avons fait remarquer qu'il n'est pas prouvé que le texte nous dise que des anges sont « chefs et tuteurs des différents empires. » D'où il suit qu'on n'est pas fondé à les représenter comme « épousant et vidant les querelles » de ces empires. Mais on ne voit pas que l'authenticité du livre de Daniel fut sérieusement menacée parce que la doctrine des anges protecteurs des royaumes s'y trouverait exposée pour la première fois. D'un autre côté, si le prophète nous avait appris que chaque peuple a un ange protecteur, nous aurions pensé que ce fait est conforme à la bonté de la divine Providence. Il n'en résulterait pas des luttes entre les anges. Leur rôle se bornerait à donner de bonnes inspirations que les chefs des peuples ou les peuples eux-mêmes pourraient suivre ou repousser. En terminant cette revue des objections que Reuss a reproduites, nous sommes heureux d'ajouter qu'il a reconnu que la croyance des Juifs aux anges ne provient pas du mazdéisme (*Encyclop.* d'Herzog).

Objection contre l'authenticité du livre de Daniel tirée des doctrines ascétiques qui s'y trouvent indiquées : abstinence, prière, aumône. — Les pratiques religieuses de Daniel et de ses amis n'ont pas eu l'heur de plaire aux rationalistes. Ils y trouvent les principes d'une morale exaltée, en un mot un mysticisme ascétique poussé à l'extrême. C'est ce que Lengerke

nous apprend en ces termes : « Les doctrines ascétiques du livre de Daniel (*die Ascetik des Buches*) ont une saveur trop prononcée de pharisaïsme. Des doctrines outrées, propres aux Juifs d'une époque tardive, au sujet de l'efficacité de la prière, sont soutenues dans chap. II, 18 ; VI, 11 ; IX, 3 ; X, 2 ; et des révélations sont même faites à Daniel en conséquence de ses prières (ch. IX). Nous trouvons là aussi l'abstinence de nourriture profane (I, 12), un jeûne de trois semaines (X, 2), des prières trois fois le jour (VI, 11) ; l'action de chercher dans l'Ecriture et l'interprétation d'un passage prophétique (IX, 2, 24) » (p. LXXII) (1). D'après le critique rationaliste, toutes ces doctrines et ces pratiques n'ont pu venir dans l'esprit des Juifs que longtemps après la Captivité. Ainsi, l'auteur du livre de Daniel ne saurait être qu'un Machabéen exalté et fanatique. Regardant ce raisonnement comme le dernier mot de la science critique, les rationalistes n'ont pas manqué de le reproduire. D'après Kuenen, « le rigorisme religieux (I : 12), ainsi que l'habitude prêtée à Daniel de prier trois fois par jour (VI : 11), habitude qui, d'après la tradition juive, aurait seulement été introduite par les « hommes de la grande Synagogue ; » les idées que nous trouvons dans ce livre sur l'expiation des péchés (ch. IV : 27) ; enfin la mention qui est faite IX : 2, d'un recueil des livres prophétiques s'appelant « les Ecritures, » recueil dont on ne trouve aucune trace avant Néhémie, tout nous reporte, non pas au temps de l'exil, mais à une époque plus récente » (*Hist. crit.*, etc., II, p. 566). Reuss ne pouvait manquer de mordre au même hameçon. « D'un autre côté, dit-il, nous rencontrons ici les pratiques ascétiques du judaïsme des derniers siècles : les trois heures de la prière journalière (ch. VI, 11) ; l'extrême circonspection à

(1) Au paragraphe suivant, nous répondrons à l'objection tirée du passage d'après lequel Daniel examine ce qui se trouve dans les prophéties antérieures de Jérémie, au sujet des soixante-dix semaines de la Captivité. Nous ferons voir qu'il n'est pas vrai, comme Lengerke se l'imagine et comme Kuenen va le répéter, qu'aucun Recueil des saints Livres n'existât à cette époque. Lengerke trouve ensuite étrange que Daniel ait reçu d'un ange l'interprétation d'un passage prophétique. Mais cette étrangeté ne prouverait rien par elle-même contre l'authenticité et l'inspiration du livre de notre prophète. Puis, cette objection part d'un faux supposé. Il est complètement faux, en effet, que la prophétie messianique du chapitre IX soit une explication de la prophétie de Jérémie relative aux soixante-dix ans de la Captivité (voy. à ce sujet notre *Commentaire* au ch. IX).

l'égard de la nourriture (ch. I, 8; comp. I, Macc., I, 62; II, Macc., V, 27), etc. » (p. 220). Et plus loin : « Il (Daniel) craint d'avoir à manger et à boire des choses qui avaient été en contact avec un autel païen. Il ne suffit pas de songer aux viandes défendues par la loi, puisque Daniel n'en veut même pas d'autres. Et le vin n'était pas défendu. Cet excès de scrupule religieux est un trait caractéristique du judaïsme des derniers siècles (II, Macc., V, 27) » (p. 232). Maurice Vernes ne s'est pas aperçu que tout cet échafaudage était bien vermoulu, et qu'il aurait eu besoin d'être étayé d'une façon plus sérieuse. Il se contente de cette simple affirmation : « Les idées de l'auteur sur le pur et l'impur, sur la prière, etc., accusent également une époque moins ancienne » (*Encycl.* [protest.] *des sc. religieuses*, III, p. 586).

Toutes ces chicanes si laborieusement amassées contre l'authenticité du livre de Daniel n'offrent cependant aucun argument qui milite en faveur d'une date récente de ce livre. Nous allons le démontrer péremptoirement.

Doctrine sur l'expiation des péchés. — Daniel offrirait sur l'expiation des péchés une doctrine qui appartiendrait à une époque plus rapprochée de nous. Lengerke et ses collègues en rationalisme croient, en effet, que, dans son exhortation à Nabuchodonosor, Daniel attribue un pouvoir magique à l'aumône et, d'après ces mêmes savants, il est évident que cette doctrine ne peut appartenir qu'à l'époque de la décadence du judaïsme. Mais il n'est pas vrai que Daniel attribue cet effet à l'acte matériel de l'aumône, et il n'assure même pas au roi de Babylone qu'elle lui profitera. L'avenir n'a pas été révélé au prophète à ce sujet, et il n'est pas assez téméraire pour anticiper sur le jugement de Dieu. Daniel dit seulement que, « si Nabuchodonosor brise ses péchés par la justice (l'aumône) et ses injustices par la miséricorde envers les affligés, peut-être une prolongation sera accordée à sa prospérité » (ch. IV, 24. — Voy. *Comment.*, *hoc. loco*). D'ailleurs, cette doctrine qu'on prétend appartenir à une époque de décadence, est indiquée dans tout l'Ancien-Testament.

Les Juifs ont toujours connu la doctrine de l'expiation des fautes par des actes de vertu et par des peines afflictives. Le conseil que Daniel donne au roi est indiqué par les nombreux passages de la Bible, qui recommandent la pratique de la justice et de la charité. Mais le prophète ne dit pas que ces œuvres justifient par elles-mêmes. Il fait très bien connaître ailleurs

(ch. IX, 18) sa pensée à ce sujet lorsqu'il s'adresse à Dieu en ces termes : « Ce n'est point par la confiance en notre justice que nous t'offrons nos prières, en nous prosternant devant toi, mais c'est dans la multitude de tes miséricordes. »

Le grand prophète sait très bien qu'il ne faut pas faire consister la sanctification dans des actes extérieurs. D'un côté, il nous dit que les bonnes œuvres sont commandées par Dieu et on peut, sans être justement taxé de pharisaïsme, dire qu'elles sont nécessaires ; d'un autre côté, il nous dit qu'elles ne sont pas tout. On peut, en effet, les pratiquer et rester éloigné de Dieu, étranger à la communion de l'âme avec Dieu (Math., VII, 22). C'est ainsi que, en blâmant chez les Pharisiens l'hypocrisie du jeûne et de la prière, Jésus-Christ n'a pas condamné ces œuvres expiatoires. Il blâme les intentions vicieuses ; il dit, par exemple : « Lorsque vous jeûnez, ne soyez pas tristes comme les hypocrites, etc. » (Matth., VI, 16-18). Mais il n'en prêche pas moins la nécessité de la prière, du jeûne et de l'aumône.

Il y a, en effet, trois sacrifices qui nous sont imposés et qui font partie des pénitences que nous devons à la justice divine pour nos péchés. Ces trois sacrifices sont opposés aux trois sources du péché : la prière à l'orgueil de la vie ; la mortification des sens à la convoitise de la chair ; la libéralité envers les pauvres à la convoitise des yeux ou à la cupidité des richesses.

Les jugements de Lengerke et des autres rationalistes sont portés au point de vue d'un protestantisme ignorant qui s'imagine que l'homme ne doit à Dieu qu'une piété tout intérieure, sans aucune manifestation au-dehors, et qui rejettent les lois de l'Eglise sur le jeûne et l'abstinence. Sous prétexte qu'il ne faut pas, comme les Pharisiens, se parer des signes de la mortification, ils suppriment les pratiques de la pénitence. Mais ils ne parviennent pas à montrer que la croyance à l'utilité des œuvres pour l'expiation des péchés n'a pris naissance que du temps des Machabées; ils ne prouvent pas que cette croyance fut la caractéristique du pharisaïsme. Les Pharisiens n'étaient pas caractérisés par la croyance à la nécessité de la prière et du jeûne, mais par l'intention criminelle, qui ôtait tout le mérite que la foi, accompagnée de la charité, aurait donné à leurs œuvres.

Les jeûnes de Daniel. — L'homme a cru de tout temps qu'il était tenu d'apaiser la colère divine par des souffrances volontaires ; il a compris qu'il devait exprimer son repentir, ses regrets par quelques sacrifices. De tout temps aussi, les esprits religieux ont compris le besoin d'être tenus en haleine par des

exercices divers de piété, prières, méditations, exhortations, par des mortifications des sens et par des œuvres de charité. C'est dans ces sentiments que Job disait : « Je fais pénitence sur la cendre et la poussière » (XLII, 16). D'un autre côté, on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'ascétisme est fondé sur le dogme de l'expiation. Les Hébreux ont toujours compris qu'il était néeessaire d'apaiser la colère divine par des souffrances volontaires. On sait que, à la fête des Expiations, chacun devait montrer tous les signes de l'affliction. La Loi le prescrivait impérieusement ; dans le Lévitique, Dieu ordonne aux Hébreux « d'affliger leurs âmes » au dixième jour du septième mois (XVI, 29-31). La même loi est répétée plus loin et le Seigneur ajoute : « Toute personne qui ne se sera pas affligée ce jour-là sera retranchée de son peuple » (XXIII, 27-29). Cette solennité avait pour but d'obtenir de Dieu le pardon des fautes commises par la nation juive. On sait du reste que l'expression « affliger son âme » signifiait « se mortifier par les jeûnes et les autres exercices de la pénitence, en vue d'apaiser la colère de Dieu. » Le souverain Maître montrait ainsi aux Juifs la nécessité du jeûne et de la pénitence pour l'expiation des péchés. Aussi ne sommes-nous pas étonnés de voir que la Bible mentionne des jeûnes publics (Josué, VII, 6 ; Juges, XX, 26 ; I, Rois, VII, 6 ; II, ch. I, 12). Plus tard, apprenant que les Moabites et les Ammonites s'assemblaient pour lui faire la guerre, le roi Josaphat « s'appliqua entièrement à prier le Seigneur, et fit publier un jeûne dans tout le royaume de Juda » (II, Chron., XX, 1-3). Un jour de jeûne fut ordonné aussi par Joachim en mémoire de la première prise de Jérusalem par Nabuchodonosor (voy. p. 331). Esdras (VIII, 21-23) prescrivit aussi un jeûne à sa caravane, afin qu'elle s'humiliât et que Dieu la conduisît heureusement en Palestine. Nous savons aussi que les Ninivites, ajoutant foi à la menace de Jonas, fléchirent la colère du Seigneur par le jeûne (III, 5-10). Par la bouche d'un autre prophète, l'Eternel donnait le même conseil aux enfants d'Israël : « Convertissez-vous à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, dans les larmes et dans les gémissements » (Joël, II, 12).

Il y avait, en outre, des jeûnes que les particuliers s'infligeaient eux-mêmes. Il y avait des vœux relatifs à une « affliction de l'âme par le jeûne » (Nombres, XXXI, 14). Moïse et Elie ont jeûné pendant quarante jours. Les jeûnes de David (II, Rois, XII, 16-22) et d'Achab (III, Rois, XXI, 27) sont aussi mentionnés dans la Bible. Le Roi-Prophète nous dit expressé-

ment que, dans ses adversités, il s'efforçait de fléchir la colère de Dieu par le jeûne et la pénitence (cfr. Ps. XXXIV, 15, 16: LXVIII, 13). On peut donc voir par ces textes, que le jeûne était en usage chez les Juifs bien avant la persécution d'Antiochus Epiphane. Les rationalistes ne devraient pas oublier non plus qu'il y avait chez les Juifs des vœux connus sous le nom de « vœux de prohibition ou d'abstinence. » Ces vœux consistaient à s'imposer l'abstinence de certaines choses et à se prescrire certaines actions. Ainsi, les Naziréens contractaient l'obligation de s'abstenir de toute boisson fermentée, de ne pas raser leur barbe, de ne pas couper leurs cheveux et d'employer leur temps au service de l'Eternel (*Nombres*, VI, 2-4). Il n'est donc pas permis d'accuser Daniel de rigorisme parce qu'il a jeûné et qu'il s'est ainsi conformé aux traditions de son peuple. C'est également en vain que les rationalistes prétendent que les jeûnes de ce prophète indiquent pour son livre une date postérieure à la Captivité. Le premier jeûne que Daniel mentionne a pour but d'obtenir que les soixante-dix ans de l'exil soient abrégés (IX, 3). L'autre jeûne eut lieu lorsque le prophète apprit les obstacles que rencontraient les Juifs dans la reconstruction du temple (X, 2). Il fit, dans ces circonstances, ce qui est indiqué par Joël. Quelle saveur de pharisaïsme peut-on trouver dans cette conduite? Est-ce que le jeûne serait une spécialité des Pharisiens? Faut-il nécessairement confondre le jeûne fait dans un esprit de foi et le jeûne hypocrite? Daniel nous enseigne précisément le contraire. Il enseigne aux hommes qu'ils doivent faire le sacrifice de leurs passions charnelles et s'efforcer de rendre, par les mortifications, à leurs âmes, la liberté qu'elles ont perdue en s'alliant trop étroitement aux principes de la matière. Les faits que nous venons de signaler suffisent pour prouver que Salvador et Munk ont eu tort de dire que le principe de la mortification était étranger à la religion mosaïque. On ne s'expliquera pas non plus que d'autres aient pu s'imaginer que le jeûne était une invention du siècle des Machabées.

Les trois prières quotidiennes. — La coutume de prier trois fois le jour remonte au moins au temps de David. Elle est mentionnée dans le psaume LIV, 18 : « Le soir, le matin, et à midi, je raconterai (mes misères), et j'annoncerai (ses miséricordes), et il exaucera ma voix. » Ce psaume paraît avoir été composé par David à l'époque de la révolte d'Absalon ; Achitophel y est décrit de telle façon qu'on peut le regarder comme le type de Judas. Le Prophète-Roi y indique expressément l'usage qu'il

pratiquait de prier Dieu principalement dans trois divers moments de la journée. Il commence par le soir, parce que les jours commençaient le soir chez les Juifs. Il est à croire que David n'était pas le seul qui priât ainsi trois fois le jour et rien n'empêche d'admettre que cet usage s'est pratiqué aussi depuis cette époque. On a dit, il est vrai, que l'usage des trois prières quotidiennes a été introduit par la Grande Synagogue. Reuss, par exemple, se contente de dire sans alléguer aucune preuve : « La tradition juive veut que cet usage remonte à l'époque qui suivit la restauration de Jérusalem. » Evidemment, cet usage remonte à cette époque. Mais est-il prouvé qu'il ne remonte pas plus haut ? Est-il donc si difficile de comprendre que la période de la Captivité dut amener un redoublement de ferveur chez les Juifs fidèles à leur Dieu et que, si la pratique de prier trois fois par jour n'avait pas encore existé, ces hommes si humiliés auraient bien été en état de l'introduire ? On comprend très-bien, en effet, qne, surtout après la destruction de leur capitale, les déportés aient fixé certaines heures consacrées à des prières qui avaient pour but de ne pas oublier Jérusalem. La Grande Synagogue a très bien pu aussi recommander ces prières ; et, sous ce rapport, la tradition rabbinique est fondée à dire que cette coutume a été conseillée, établie par cette Synagogue qui, avec le concours d'Esdras, de Néhémie et de Malachie réorganisa le culte.

Le retard que les rationalistes voudraient pouvoir établir provient de leur désir de donner la pratique des trois prières comme une provenance du parsisme. Herzfeld (*Gesch. Isr.*, Exc. 2., § 13) avait prétendu que la mention de la prière trois fois le jour dénotait une époque où les idées religieuses de l'Inde avaient pénétré dans les contrées environnantes. Mais, dans une seconde édition, il reconnaît lui-même que les Egyptiens adoraient le soleil trois fois le jour. Ainsi il regarde comme ayant pu venir de l'Egypte — à une époque ancienne — une coutume qu'il prétendait dériver de l'Inde, à une époque récente. En résumé, il ne sait à quelle de ces deux contrées il doit donner la préférence. On doit du reste reconnaître qu'il est inutile de songer aux pratiques du mazdéisme relatives au culte rendu au feu trois fois par jour. Ces prescriptions ne se rencontrent que dans le Mînôkhired, ouvrage qui appartient à la période sassanide du parsisme. Toutefois, le culte du feu trois fois le jour peut avoir existé anciennement chez les mages médo-perses, car on le retrouve dans le culte védique. Mais ces usages qui

remontent très haut ne prouveraient pas, par là même, que la coutume juive ait une origine récente. Dès lors, de ce qu'on la trouve indiquée dans le livre de Daniel, on ne peut pas conclure que ce livre n'a été écrit qu'au second siècle de notre ère.

La superstition relative aux mets du roi. — Dès son arrivée à Babylone, Daniel et ses trois amis obtinrent la permission de ne pas manger des mets provenant de la table du roi (ch. I, 8). Lengerke trouve que cette abstinence de mets profanes ne peut être, même chez un juif, qu'une sévérité ascétique insensée. Il prétend, et beaucoup de rationalistes sont de son avis, que ce fut seulement au temps des Machabées que cette superstition relative à la nourriture se répandit chez les Juifs (*das Benehmen der Jünglinge wird daher einzig aus dem Geiste des Maccabäischen Zeitalters klar*, p. 35), et que, par suite, l'auteur du livre de Daniel doit avoir vécu dans ce temps-là.

Mais il est facile de voir que Daniel et ses amis n'ont fait, en cette circonstance, qu'obéir strictement et consciencieusement aux lois claires et expresses de Moïse au sujet des aliments impurs. La conduite de Daniel et de ses amis est, en effet, motivée et expliquée par le désir de faire tout ce qui dépendait d'eux pour observer les commandements relatifs à la pureté légale. On a tort de voir là une abstinence provoquée par un excès de superstition. Ces jeunes gens obéirent tout simplement à la loi de Moïse et ils ne voulurent pas s'exposer à manger des aliments qu'elle proscrivait. Or, ils ne pouvaient ignorer que souvent « les mets du roi » se composeraient de viandes d'animaux impurs défendus aux Juifs (*Deutér.*, XIV, 7, 8, 10, 12-19 ; *Lévit.*, XI, 4 et ss.; XX, 25 ; *Deutér.*, XIV, 7 et ss.). D'un autre côté, ils se seraient souvent trouvés dans la nécessité de violer la loi qui leur défendait de manger de la graisse et du sang des animaux même permis (*Lév.*, III, 17 ; XIX, 26, etc.).

A un autre point de vue, les quatre jeunes déportés s'abstinrent aussi des mets et du vin de la table du roi afin de ne pas violer la loi, qui leur défendait de manger des viandes offertes aux idoles (*Exode*, XXXIV, 15). Ils savaient que les festins des souverains étaient précédés de pratiques idolâtriques. Les mets de la table royale étaient sans doute présentés aux dieux de Nabuchodonosor, car les païens avaient coutume de jeter une partie de leurs aliments sur l'autel des dieux ou dans le feu, avec l'intention de consacrer ainsi à ces divinités tout ce qui était sur la table. Souvent, ces mets étaient des portions des victimes qu'on avait immolées. Nabuchodonosor devait aussi sans doute

consacrer sa boisson au dieu qu'il adorait plus spécialement. Dans une vallée profonde du versant oriental du Liban, Pognon a découvert naguère une inscription de ce roi, dans laquelle il a pu signaler une indication qui donne la nomenclature des vins servis à la table du dieu Mérodach (*Acad. des Inscript.*, décembre 1883). On comprend aisément que ces vins passaient de la table du dieu à celle du roi. Manger des mets de la table du roi impliquait donc un acte d'idolâtrie. D'ailleurs, le roi même affectait de se donner pour un dieu, et il peut se faire que les mets qui venaient de sa table exigeâssent des actes superstitieux (1). Dès lors, des Juifs consciencieux, tels que Daniel et ses compagnons, devaient éviter de manger de ces mets indistinctement, s'il était en leur pouvoir de le faire. Cette conduite n'était particulière à aucune période de l'histoire juive : elle était celle de tous les vrais disciples de Moïse. Représenter une abstinence de ce genre comme un grave argument pour rejeter à l'époque des Machabées la composition du livre de Daniel, c'est manifester encore ici l'envie de se moquer du public. Lengerke veut voir dans la manière d'agir de Daniel une allusion à la conduite de Judas Machabée, qui résolut de ne manger que des herbes plutôt que de se souiller avec des mets offerts aux idoles (II, Mach., V, 27). Mais il ne suffit pas de l'affirmer; il faudrait montrer qu'une abstinence de ce genre n'a pas eu lieu pendant la Captivité. Il eût été bon de prouver que, à cette époque, on ne vit pas des Juifs qui eurent horreur de manger de ce qui était impur et qui refusèrent de se souiller en mangeant des aliments offerts aux idoles. Les critiques qui prétendent que ce « rigorisme » date de l'époque des Machabées, vont au-delà du fait constaté. Ils raisonnent ainsi : à l'époque de ces vaillants défenseurs de leur foi, les Juifs fidèles s'abstinrent de manger des mets proscrits par la Loi ; donc, cette abstinence a commencé et n'a eu lieu qu'à cette époque. C'est une manière de déraisonner que nous laissons aux rationalistes : elle consiste toujours à sup-

(1) C'est ainsi que les Chinois ont, pour tout ce qui sert à l'usage de l'empereur, un respect qui va jusqu'à l'idolâtrie. A une certaine époque, des ambassadeurs hollandais, traités aux frais du « fils du ciel, » pendant leur séjour à Pékin, étaient obligés de faire mille révérences aux plats qu'on leur apportait, parce qu'ils étaient censés venir de la main de l'empereur. Monseigneur Fontana, évêque de Tinite, raconte qu'on leur servit un jour un grand et bel esturgeon, et que, quoiqu'ils eussent un appétit très fort, ils furent obligés de « saluer pendant un quart d'heure cet auguste poisson. »

poser prouvé ce qui est en question ou à ne jamais prouver ce qu'il faudrait prouver.

Il est cependant facile de comprendre que, pendant l'exil, le mélange avec les païens dut plus d'une fois mettre les Juifs pieux dans la nécessité de prendre des mesures analogues à celles qui furent prises sous la persécution d'Antiochus. Les vrais enfants d'Israël s'abstinrent de manger chez les infidèles, et lorsqu'ils y furent contraints, ils imitèrent les quatre otages qui leur donnaient, dans le palais même du roi, une excellente leçon.

Renouvellement de l'esprit de pénitence au temps de la Captivité. — Ceux qui se sont soustraits aux lois de l'Eglise relatives à l'abstinence de certains aliments, aux jeûnes et aux pratiques quotidiennes et réglées de la prière, peuvent trouver que Daniel est un esprit petit, étroit, et que sa conduite est empreinte de superstition. Mais les gens sensés reconnaîtront que de vrais serviteurs de Dieu comme Daniel devaient avoir d'autres sentiments. Ces hommes de foi, entourés de païens, exposés à prendre part à leur culte, savaient très bien que les grandes calamités qui avaient fondu sur eux avaient pour but de les régénérer. Moïse avait positivement annoncé que les transgressions du peuple hébreu seraient punies par l'asservissement de ce peuple aux nations étrangères (*Lévit.*, XXVII, 14-35). Aussi, au temps de la Captivité, la nation juive fut-elle persuadée que la déportation d'Israël avait été le châtiment de ses péchés. Les calamités nationales et les malheurs privés qui en furent la suite inévitable portèrent donc les Juifs à faire un retour sur eux-mêmes. Il s'en trouva parmi eux qui comprirent que le désastre immense qui avait frappé leur nation était la conséquence de leur infidélité à la Loi de l'Eternel. Le repentir inclina leurs cœurs abattus vers le Très-Haut, et ils se pénétrèrent de la nécessité de faire pénitence. Ils développèrent dans leur cœur, en un mot, les sentiments que Daniel exprime dans sa prière (ch. IX, 4-19) et Azarias dans celle qu'il adressa aussi à Dieu (ch. III, 26-45). D'ailleurs, la période de la Captivité fut pour les déportés un temps de deuil national. Ce fut le moment de songer aux jeûnes et aux expiations. On comprend, en effet, très bien qu'après l'anéantissement des derniers débris de l'empire de David, les fidèles serviteurs de Jéhovah n'aient pas été fortement tentés de se livrer à la joie. Ces Juifs qui, exilés au milieu d'un peuple étranger, suspendaient leurs cithares aux branches des saules et ne savaient que pleurer sur les malheurs

de Sion, se conduisaient comme s'ils avaient pris le deuil. D'un autre côté, lorsque, par suite de la destruction du temple, les sacrifices, qui étaient la partie essentielle du culte, eurent cessé, les Juifs pieux ne manquèrent pas de maintenir leur foi religieuse par l'observation des sabbats, par des jeûnes et par des prières ou quelques autres actes particuliers de dévotion

C'est ainsi qu'un noyau d'hommes d'élite sut se maintenir et se fortifier ; c'est ainsi que ces serviteurs du Très-Haut puisèrent, dans leurs regrets de voir leur nationalité détruite, une recrudescence religieuse que des sceptiques ont pu appeler du fanatisme ; mais qui maintint, parmi les déportés, un lien d'unité, qui rendit possible le rétablissement du royaume de Juda. Ils se soumirent à des observances spéciales qui isolent une nation et la font durer. Ce rigorisme rituel qui était un témoignage de repentir, d'obéissance et de gratitude, offrait d'ailleurs aux enfants d'Israël des signes de ralliement. A cette époque, en effet, plus que jamais, l'observation des rites prescrits était le signe visible de l'attachement à la vraie religion du Très-Haut et constituait une véritable profession de foi publique.

Aussi, ne saurions-nous être étonnés de voir que Daniel et ses amis aient tenu à conserver leurs usages religieux. Ce fut très judicieusement et très justement qu'ils attachèrent une grande importance aux rites distinctifs du judaïsme. Entrant dans les sentiments qui devaient être ceux de tous les vrais adorateurs de Jéhovah à cette époque, ils se préoccupent avec raison d'expier, autant qu'il dépendait d'eux, les prévarications commises à Jérusalem ; ils s'efforcent d'obéir, le plus strictement possible, aux prescriptions de la loi mosaïque ; ils ne veulent pas prendre part à l'idolâtrie, aux fausses joies et aux dissolutions de Babylone. Les péchés d'Israël leur montent à l'âme avec une âpre rancœur, et ils ne songent qu'à « affliger leur âme. » C'est dans ce but qu'ils s'abstiennent de mets délicats et qu'ils refusent de jouir du confort de la maison royale. Josèphe ne trouve rien d'étrange à cette conduite. Il se contente de dire : « Daniel et ses trois parents voulurent mener une vie plus dure, s'abstenir de ce qu'on leur servait de la table du roi, et ne pas manger de ce qui avait eu vie » (*Ant. juiv.*, liv. X, ch. XI, 2). En effet, il n'y avait rien là qui put étonner un historien qui savait que l'ascétisme observé sous le second temple datait du temps de la Captivité et remontait même à des temps plus lointains.

Il résulte donc seulement des pratiques mentionnées dans le

livre de Daniel que, au temps de la Captivité, il y a eu des Juifs qui ont voulu observer les lois relatives à l'abstinence des viandes impures ou offertes aux idoles, qui ont refusé de boire du vin qui aurait pu les souiller ou dont ils ont voulu se priver par esprit de pénitence, et qui, enfin, ont remplacé les actes du culte mosaïque, qu'ils ne pouvaient accomplir, par des prières quotidiennes fixées à trois heures différentes du jour. Or, on ne peut rien trouver dans tout cela qui ne se rapporte parfaitement à l'époque de la Captivité, et qui puisse être donné comme exclusivement propre au temps des Machabées. Il est donc impossible de donner les abstinences et les prières rapportées par Daniel comme une preuve de la composition de son livre au temps des Machabées.

§ IX.

CANONICITÉ ET INSPIRATION DIVINE DU LIVRE.

Le livre de Daniel est un livre canonique et divinement inspiré. — Il n'y a pas de doute possible au sujet de la canonicité du livre de Daniel. Tout le monde admet que ce livre est au nombre des écrits canoniques des Juifs. Il fait partie de l'ancien Canon juif; c'est un des livres de l'Ancien-Testament. Sa canonicité n'a jamais été contestée dans la nation juive. Elle ne l'est pas plus aujourd'hui qu'au temps où fut écrit le Nouveau-Testament, qui cite en plusieurs endroits le livre de Daniel comme un livre canonique (cfr. Matth., XXIV, 15; I Cor. VI, 2; II Thess., II, 3; Hébr. XI, 33; I Pierre I, 10-11; Apoc. *passim*).

Ces livres canoniques sont d'ailleurs regardés comme des livres inspirés de Dieu, comme des livres de sainteté (קָדוֹשׁ), comme des livres saints. L'idée de révélation divine apparaît dès l'origine de la race hébraïque dans les rapports de l'Eternel avec Abraham. Cette même idée se retrouve dans la notion même du Canon des saints Livres que nous pouvons définir le Recueil des Livres écrits par des hommes inspirés de Dieu. Les Juifs ont toujours cru que tous les livres de l'Ancien-Testament ont été écrits par des prophètes, c'est-à-dire par des auteurs qui étaient en communication surnaturelle avec Dieu. De sorte que les deux notions d'inspiration et de canonicité sont corrélatives;

les livres inspirés sont les livres canoniques et les livres canoniques sont les livres inspirés. Convaincu de la divine inspiration de ces livres, les Juifs ont eu pour eux un profond respect et une vénération qui les porta même à les défendre, à l'époque des Machabées, jusqu'au martyre (cfr. Josèphe, contr. Ap., I, 8). Ils se sont fait une loi de les lire, de les étudier et de les expliquer et commenter publiquement, dans leurs assemblées religieuses, comme autant d'oracles que Dieu leur a donnés, pour leur apprendre l'histoire de leurs ancêtres, une partie de leur propre histoire, la loi qu'ils devaient suivre, les promesses du Rédempteur, les cérémonies du culte, et les avertissements salutaires qui leur étaient adressés par l'organe des prophètes, pour les rappeler de leurs égarements.

Jésus-Christ et les apôtres attribuaient aussi une origine divine et une autorité divine aux livres de l'Ancien-Testament. Le Sauveur et ses disciples attestent la divinité de la révélation donnée à Abraham et à Moïse (Jean I, 17 ; IV, 22 ; VIII, 5 ; Marc XII, 26 ; Actes III, 3, 25 ; Rom., IX, 4 ; II Cor. III. 7 ; Gal., III, 7). Ailleurs, ils déclarent que les auteurs des livres de l'Ancien-Testament ont tout écrit sur l'ordre de Dieu qui parlait en eux (Matth., V, 17 ; XXVI, 54 et ss. ; Actes X, 43 ; Ephés., II, 20 ; Rom., III, 21 ; II Cor., III, 6-14 ; II Pierre, 1, 21 ; cfr. Exode, IV, 12-16 ; Deutér., XVIII, 18 ; Jérém., I, 6, 7 ; Amos, III, 7) ; ils reconnaissent la divine autorité de la loi morale, et la divine autorité du rituel juif et des prescriptions civiles de la loi mosaïque (Matth., XV, 3-4 ; Luc, XXII, 15, 16, Jean, XIX, 36 ; I Cor., IX, 8, 9 ; Rom., VII, 7, 12, 22 ; I Pierre, I, 15, 16). Le Nouveau-Testament maintient ainsi la divine autorité des livres de l'Ancien-Testament, les attribuant tous à l'Esprit de Dieu, et les comprenant sous les divisions en usage de Loi, Prophètes et Psaumes (Matt., XXII, 31, 43 ; Hébr., XIII, 5 ; Actes, XXVIII, 25 ; Rom., III, 10 ; Jean X, 35 ; Gal., III, 8). Josèphe, Philon et les Juifs plus modernes tiennent le même langage.

Deux conditions impliquées dans la canonisation d'un livre. — Ce n'est pas toutefois inconsidérément et sans preuves que les livres canoniques ont été regardés comme des ouvrages inspirés par l'Esprit de Dieu. Il fallait que l'auteur de ces écrits eût donné des preuves établissant qu'il était l'organe des révélations de l'Eternel. Un signe particulier distinguait, en effet, et séparait l'homme ainsi élevé à un état surnaturel et motivait la croyance à l'inspiration divine de son livre. L'écrivain ins-

piré était un envoyé de Dieu qui devait donner des preuves, des garanties de la divinité de ses paroles et établir qu'il était vraiment un missionnaire du Tout-Puissant. Le miracle devait donc venir à l'appui de l'enseignement prophétique et confirmer les paroles qu'il transmettait au peuple de la part de Dieu.. Le prophète devait en un mot donner des signes de sa mission ; et prouver qu'il était investi du don de prophétie, et de la puissance des miracles. A ceux qui demandent comment les anciens reconnaissaient cette inspiration, les Juifs peuvent répondre que l'on reconnaissait qu'un homme était inspiré par le témoignage de ses œuvres, par l'évidence de quelques-unes de ses prophéties. Un homme inspiré prouvait par des œuvres surnaturelles qu'il était un organe d'une action surnaturelle de Dieu. C'est ce que disait Moïse, en indiquant le moyen de distinguer le faux prophète : « Vous le reconnaîtrez à ce signe : Si ce que ce prophète a prédit au nom du Seigneur n'arrive point, c'est une marque que ce n'était point le Seigneur qui l'avait dit, mais que ce prophète l'avait inventé dans la présomption de son esprit, et vous ne craindrez rien » (*Deutér.*, XVIII, 21, 22). C'est pourquoi, à l'égard des prédictions dont la réalisation était éloignée, le prophète devait avoir prédit déjà des événements qui s'étaient accomplis. Mais le prophète pouvait aussi démontrer qu'il était investi de l'autorité même de Dieu en opérant des miracles. Tels furent, par exemple, les miracles d'Elie en faveur de la veuve de Sarepta (III, Rois, XVII, 10-23), qui amenèrent la conviction dans l'esprit de cette femme, et qui la portèrent à affirmer ainsi sa foi : « Je reconnais maintenant que tu es un homme de Dieu, et que la parole du Seigneur est véritablement dans ta bouche » (vs. 24). Ce fut également de la sorte que Daniel justifia sa mission par les miracles qu'il rapporte dans la première partie de son livre. Ces miracles étaient des faits publics et faciles à vérifier. L'inspiration divine qu'il reçut à propos de la condamnation de Susanne fut entourée d'une grande publicité. On ne peut non plus imaginer aucun fait plus facile à contrôler que le miracle de la découverte du songe de Nabuchodonosor (ch. II), et la prophétie relative à la chûte de Balthasar et aux événements qui suivirent (ch. V). Dieu accréditait ainsi son envoyé par des miracles. Le miracle était la marque de la mission du prophète.

Mais il était de plus nécessaire que la divinité de son inspiration fut reconnue par des prophètes c'est-à-dire par des hommes ayant prouvé, eux aussi, qu'ils étaient inspirés de Dieu. Des

prophètes devaient déclarer que tel livre contenait la parole de Dieu et qu'il provenait d'un vrai prophète. Ils confirmaient leur déclaration en inscrivant les livres inspirés à la suite du Livre; ils les séparaient ainsi des écrits profanes, et ils leur imprimaient un cachet d'autorité incontestée. C'est d'après une connaissance traditionnelle de cette coutume que les Talmudistes (*Sanhedrin*, I, 5, X, 89) disent que, parmi les questions importantes qui étaient soumises au Sanhédrin, était comprise celle de savoir « si un individu était un vrai ou un faux prophète » (cfr. Luc, XIII, 33). Mais le Sanhédrin n'a été en état de juger de l'inspiration d'un livre que lorsqu'il a contenu des prophètes dans son sein. C'est ce que nous démontrerons un peu plus loin.

Il faut donc nécessairement admettre que la formation du Canon biblique a eu lieu d'après une direction divine. Les livres qui y étaient introduits devaient avoir été écrits par des prophètes; et ils devaient de plus être reconnus comme inspirés par des prophètes, qui tous avaient, par leurs prophéties ou par leurs miracles, attestés par le témoignage de l'Eglise juive, prouvé qu'ils étaient les organes de l'Eternel. Il appartenait à des hommes inspirés de Dieu d'insérer des livres dans le Canon. Des prophètes formaient ainsi le tribunal suprême et infaillible de l'Eglise juive. On comprend qu'il devait nécessairement en être ainsi, car ce Recueil avait une importance capitale. Il formait une collection de livres qui devaient servir de mémorial, et qui contenaient la règle de la foi, la doctrine inspirée par Dieu pour l'instruction et la direction de son peuple : ce Recueil, en un mot, devait servir de Règle ou de Canon. Aussi l'historien Josèphe pouvait-il dire dans sa Réponse à Apion (I, 8), que rien ne peut être mieux attesté que les écrits autorisés parmi eux. « Ces écrits, dit-il, ne sont sujets à aucune contradiction (διαφωνία) parce qu'ils proviennent des seuls prophètes, qui ont appris, il y a plusieurs siècles, selon l'inspiration divine, les choses de très haut (τὰ ἀνωτάτω) et les plus anciennes (τὰ παλαιότατα) et ont écrit certainement les choses de leur temps comme elles étaient arrivées. » Jésus-Christ confirmait la divinité de l'inspiration de ce Recueil lorsqu'il disait : « Sondez les Ecritures » (Jean, V, 29) ; lorsqu'il l'appelait dans son ensemble l'Ecriture ou les Ecritures (Jean, X, 35; XVII, 12; Matth, XXI, 42, etc.), et lorsqu'il l'expliquait souvent à ses disciples, « en commençant par Moïse et en continuant par tous les prophètes » (Luc, XXIV, 27). Ces Ecritures, ces livres, ces Bibles (*biblia*) étaient, en effet, le Livre de Dieu, la Parole de Dieu.

Tous les écrits contenus dans le Canon de l'Ancien-Testament sont inspirés de Dieu. — Dans le Nouveau-Testament, également inspiré de Dieu, Jésus-Christ et les Apôtres témoignent, en effet, en faveur de la divinité de l'inspiration de ces livres; ils en réfèrent aux Ecritures et ils en reconnaissent la divine autorité. C'est pour eux la Collection des saints Ecrits, des Livres inspirés. Ainsi Jésus-Christ a dit: « L'Ecriture ne peut pas être contestée » (Jean, X, 35). Il en appelle à l'Ancien-Testament pour prouver sa mission : « scrutez les Ecritures..... elles rendent témoignage de moi » Jean, V, 39). Il va au-devant des objections des Saducéens, en disant : « Vous errez ne connaissant pas les Ecritures » (Matth. XXII, 29); et il parle des « Ecritures » comme jouissant d'une telle autorité qu'elles doivent être accomplies (Matth. XXVI, 54). Les apôtres reconnaissent de la même manière la divine autorité des *Ecritures*. Saint Paul dit: tout ce qui a été écrit a été écrit pour notre instruction afin que nous ayons l'espérance par la patience et par la consolation que les Ecritures nous donnent » (Rom. XV, 4). Il en réfère à l'Ancien-Testament qui consiste dans ces « saintes Lettres » dans lesquelles Timothée a été instruit et qui, étant la révélation de Dieu, doivent « rendre sage pour le salut » (II Tim., III, 15). Saint Paul dit encore que ces Ecritures sont « les oracles de Dieu » qui ont été confiés aux Juifs (Rom. III. 2). Cette sanction et cette confirmation de la collection des saintes Ecritures par Notre Seigneur et par les Apôtres s'étend à tous les livres qui y sont contenus. Il n'y a du reste qu'à voir comment ils citent les saints Livres. Saint Paul s'exprime ainsi : « Le saint Esprit dit » (Hébr., III, 7); et la parole du saint Esprit est empruntée au psaume XCIV. Dans la même Epitre (X, 15), nous lisons : « Le saint Esprit atteste; » et ce témoignage divin qui est cité est emprunté à la prophétie de Jérémie. Ainsi dans leurs citations, dans leurs allusions, Jésus-Christ et les Apôtres inspirés d'En-haut confirment la collection des Ecritures de l'Ancien-Testament, comme possédant une autorité divine; et on comprend aisément que ce qui est dit de la collection suffit pour établir l'autorité de chacune de ses parties. Il est impossible, en effet, de ne pas reconnaître que Jésus-Christ et les Apôtres enseignent la pleine inspiration des Ecritures ou des Livres de l'ancienne Alliance.

Nous apprenons ainsi que ces saintes Ecritures sont partout divinement inspirées, et partout propres à former en nous l'homme de Dieu. C'est ce que nous dit expressément saint Paul

dans un passage qu'il faut traduire ainsi : « Toute Ecriture (est) divinement inspirée et utile pour instruire... » (II Tim., III, 16) (1). Par « Ecriture, » l'Apôtre entend un livre quelconque du Recueil sacré. Il emploie le mot γραφὴ qui a un sens technique et spécial et qui signifie « l'Ecriture, » c'est-à-dire l'Ecriture inspirée ou l'Ecriture sainte, qu'il vient de désigner au verset précédent par l'expression ἱερὰ γράμματα (les saintes Lettres) (2). Saint Paul dit « toute Ecriture, » c'est-à-dire tout Ketâb (écrit), tout (*Sefer*), tout livre faisant partie du *Keṭâb* ou du Canon des saints Livres. Ce mot γραφὴ (Ecriture) énonçait alors suffisamment l'idée d'une valeur absolue, d'une importance exceptionnelle du Recueil sacré. Il n'exigeait pas une

(1) Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, etc. La Vulgate omet le καὶ (et). On a voulu que cette particule n'ait qu'un sens emphatique et non un sens conjonctif : Toute Ecriture (savoir celle qui est inspirée de Dieu) est utile, etc. » Mais il faudrait alors que καὶ fut placé après γραφή. Dans ce cas seulement il eut été permis de traduire ainsi : « Toute écriture, savoir celle qui est inspirée, etc. » Mais la place occupée par la conjonction ne permet pas de traduire autrement que nous l'avons indiqué. De toute manière il faut suppléer le verbe « être » au présent de l'indicatif. On sait que ce verbe est souvent supprimé en hébreu. Mais ici c'est après γραφὴ qu'il faut l'introduire.

(2) Le Sefer (le Livre) ou le *Keṭâb* (l'Ecriture) et les *Sefarim* (Livres) ou *Keṭoubim* (Ecritures). Le *Keṭâb* est l'*Ecrit* inspiré de Dieu, le corps de la Bible ou le Canon des saintes Ecritures. Le Talmud désigne toute l'Ecriture (sainte) par les mots *Keṭûb* ou *Kaṭoub* qui signifient « Ecriture » (de כָּתַב, il a écrit) ou par l'expression *Ketabey qadoš* (Ecritures de Sainteté, Ecritures saintes). Les mots *Sĕfĕr* (Livre) et Sefarim (Livres) sont aussi employés dans le même sens et ils désignent le Livre par excellence, le livre surnaturellement inspiré. C'est ainsi que chez nous le mot Bible qui, en grec, signifie « Livre » en général ne se dit plus que des « Livres sacrés » qu'on appelle aussi « l'Ecriture, les Ecritures » ou plus expressément « l'Ecriture sainte, » etc.

Dans le Nouveau-Testament, le Canon des saints Livres est désigné par un équivalent du mot Ketoubim, par αἱ γραφαὶ (les Ecritures) et cette expression comprend tous les livres canoniques que l'on désigne aussi par le mot τὰ Βιϐλία (les Livres). C'est ainsi que Jésus-Christ appelle tous les Livres de l'Ancien-Testament αἱ γραφαί. « N'avez-vous pas lu dans les Ecritures; vous vous trompez, et vous ignorez les Ecritures ; comment seront accomplies les Ecritures (Matth. XXI, 42, XXII, 29 ; XXVI, 54, cfr. Jean, V, 39). Les apôtres les citent de même (Actes, VIII, 32 ; Rom., IV, 3 ; IX, 17, etc.).

épithète pour le distinguer de tous les autres livres. Il comprenait à lui tout seul tous les Ecrits de ce recueil pris collectivement ou distributivement. C'est donc tout livre compris dans le Canon de l'Ancien-Testament et du Nouveau que le grand Apôtre déclare inspiré de Dieu.

Aussi, les anciens n'ont-ils jamais distingué entre l'inspiration de tel livre et celle de tel autre livre de la Bible. Tous, Juifs et Chrétiens, professent la thèse de l'égalité absolue des Livres de la Bible au point de vue de l'inspiration. L'Eglise, qui porte sans cesse notre attention sur le saint Livre, nous atteste également que ce Recueil renferme, dans chacune de ses parties, la « Parole de Dieu. » Nous sommes d'accord sur ce point avec les Juifs et avec les protestants du seizième siècle. Comme eux, nous tenons tous les livres de la Bible pour des livres divinement inspirés. Dieu, qui est le Docteur des docteurs, est l'inspirateur de tous les livres de l'Ancien-Testament, et nous devons croire à tout ce qu'il a plu à ce souverain Maître de nous révéler par sa Parole.

Le livre de Daniel est un livre inspiré de Dieu. — Le livre de Daniel fait partie du Canon des Ecritures. L'admission de ce livre dans le Recueil sacré prouve donc que ce livre a été reconnu par des prophètes, compétents dans cette matière, pour un livre inspiré de Dieu. Des hommes inspirés de Dieu l'ont placé parmi les livres canoniques. Comme les autres livres de l'Ancien-Testament, le livre de Daniel contient donc la Parole de Dieu. Comme les autres livres, il a l'autorité et la publicité des livres canoniques. Dieu qui l'a inspiré pour servir d'autorité à la religion, a lui-même signé l'œuvre : il l'a faite sienne.

Formation et existence d'une partie du Recueil sacré depuis Moïse jusqu'à la Captivité. — L'origine des Livres que saint Paul nomme « les Oracles de Dieu » (Rom., III, 2) remonte à Moïse. Quoi qu'en disent les rêveurs qui ont imaginé un rédacteur jéhoviste et un rédacteur élohiste ou même une douzaine d'auteurs, il n'en est pas moins certain que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse. Ce grand prophète a pu toutefois insérer dans la Genèse quelques documents anciens dont il a reconnu l'inspiration et qu'il a canonisés. Il n'en est pas moins vrai que Moïse est l'auteur du Pentateuque, et que déjà, de son temps, ce Recueil se nommait le Livre. Ainsi, après la défaite d'Amalec, Dieu dit à Moïse : Ecris ceci pour (servir de) mémorial dans le Livre, *bassēfēr* (*Exode*, XVII, 14 ; cfr. *ibid.*, XXIV, 7 ; *Deutér.*, XXVIII, 58-61). Le sage Législateur ajouta aussi à son Recueil

le livre de Job dont il était l'auteur ou du moins dont il avait reconnu la théopneustie. La *Beraïṭa* du Talmud est dans le vrai : « Moïse a écrit son livre et Job » (*Baba-baṭra*, f. 14 *b*). Il est d'ailleurs probable que le même prophète adjoignit au Livre un recueil de psaumes. Du moins il paraît que le livre des Psaumes contient des morceaux peut-être antérieurs à Moïse, quelques cantiques appris par cœur et transmis oralement ou même déjà écrits. On sait qu'il y avait alors un recueil d'anciens cantiques, sans doute le livre intitulé יָשָׁר (Josué, X, 13 ; II, Rois, I, 18), premier noyau du livre des Psaumes. D'un autre côté, le psaume LXXXIX qui a pour titre « Prière de Moïse, » est généralement attribué à ce grand serviteur de Dieu.

Le premier Canon des saints Livres comprenait donc de la sorte les cinq livres de Moïse, quelques psaumes et le livre de Job. Toutefois, le Pentateuque, qui fut le Code de la famille d'Israël, forma un volume à part connu sous le nom de la *Thorah* ou de « la Loi. » Les autres livres et le recueil entier sont aussi désignés quelquefois par le seul mot « la Loi » (Jean, XV, 25 ; I, Cor., XIV, 21), parce que tous ces livres ne forment qu'un seul Livre avec le premier auquel ils s'associent. La section qui comprenait les autres livres s'accrut par des additions successives d'écrits inspirés que l'on appela *Keṭoubim* pour montrer qu'ils faisaient partie du *Keṭâb* ou de la Bible. Cependant, pour ne pas interrompre le fil de l'histoire, le livre de Josué fut adjoint immédiatement aux cinq livres de Moïse, ainsi que les autres livres historiques, à mesure qu'ils furent composés. Il en fut de même des écrits des prophètes proprement dits qui, après avoir été d'abord placés après la section dite des *Keṭoubim*, furent insérés à la suite des livres précédents à cause du point de vue historique, et comme jetant une vive lumière sur l'histoire d'Israël. La section des Psaumes, de Job et des autres livres se trouva ainsi reculée à la dernière place et forma la troisième partie du Canon.

La *Thorah*, le Livre de l'Alliance déposé dans l'Arche, était d'ailleurs toujours ouvert aux Livres inspirés. Les prophètes les écrivaient à la suite. Ce fut ainsi que le livre de Josué fut soudé aux livres de Moïse. Il est même résulté de ce fait que le chapitre XXXIV du Deutéronome où la mort du grand législateur est mentionnée, appartient au livre de son successeur. La méthode suivie pour la formation du Recueil sacré est suffisamment indiquée dans ce passage que nous lisons dans le livre de Josué (XXIV, 26) : « Josué écrivit ces paroles dans le Livre de

la Loi du Seigneur, » c'est-à-dire à la suite du Pentateuque. Josué ajouta, en effet, à la fin du Volume de la Loi de Moïse le récit des faits qui venaient de se passer et les articles de l'alliance qu'il venait de conclure avec le peuple assemblé à Sichem. D'autres prophètes complétèrent ensuite le Livre saint à mesure que des écrits inspirés se présentaient. On sait que Samuel écrivit une partie du livre des Rois, et qu'après avoir instruit le peuple de la Loi du royaume, il l'inscrivit lui-même dans le Livre. On lit, en effet, dans le premier livre des Rois (ch. X, 25); « Samuel proclama devant le peuple la Constitution du royaume et l'écrivit dans le Livre, et il la plaça devant la face de Jéhovah. » Il n'y a pas « dans un livre » comme traduit Cahen, qui, ayant senti l'importance de cette expression (בַּסֵּפֶר, dans le livre) a voulu la dénaturer. Isaïe parle aussi de ce Livre de Jéhovah : « Cherchez, dit-il, et lisez avec soin dans le Livre de l'Eternel, » etc. (ch. XXXIV, 16). Gesenius reconnaît qu'il s'agit là d'une collection des Ecritures (*Comment. zu Is.*, I, 921). Ce prophète mentionne également le Livre au chapitre XXIV, vs. 18. Daniel (ch. IX, 2), désigne aussi ce Recueil sous le nom de *hassefarim* (les Livres). Parlant des faux prophètes, Ezéchiel dit que leurs présages ne seront pas inscrits dans l'Ecriture (בִּכְתָב) de la maison d'Israël (ch. XIII, 9). J. Halévy remarque avec raison que la ponctuation massorétique de *biktâb* avec *kâmetz* est contraire à la règle, car ce mot est à l'état construit. Il a très bien compris, toutefois, et il reconnaît très justement que « la tradition a maintenu le kâmetz de *ketâb* parce que ce mot avait le sens prégnant d'Ecriture » (*Revue des Etudes juives*, t. IX, p. 302). Il y avait donc, du temps d'Ezéchiel, un Livre sacré qui contenait des écrits vraiment inspirés. Un Recueil des plus anciens écrivains sacrés existait donc avant la Captivité. Les archives religieuses du judaïsme à l'époque de la destruction de Jérusalem et du temple sous Nabuchodonosor comprenaient, en effet, le Pentateuque, Josué, les Juges, trois livres des Rois, Isaïe, la majeure partie des prophéties de Jerémie et des petits prophètes, les Psaumes (sauf quelques psaumes de la Captivité), Job, le Cantique, les Proverbes et l'Ecclesiaste.

Objection à propos d'une lecture de Daniel dans les Livres. — Examinant les prophéties de Jérémie relatives aux soixante-dix ans de la Captivité, Daniel dit : « J'examinai attentivement dans les Livres (בַּסְּפָרִים) le nombre des années dont le Seigneur avait parlé à Jérémie ». Ainsi, voilà Daniel qui possède des Livres où se trouvent des prophéties de Jérémie. Ceux qui ont imaginé

qu'il n'y avait pas de Recueil canonique avant l'exil et qui ont bâti sur cette donnée imaginaire le château de cartes de la modernité du Pentateuque et des autres livres de l'Ancien-Testament, sont bien étonnés. Ils n'en reviennent pas. Aussi, n'ont-ils pas manqué de tirer de cette mention des « Livres » une objection contre l'authenticité du livre de Daniel. Pour couper court à cette difficulté, quelques critiques ont pris le parti de restreindre le sens de cette expression. Hengstenberg et Keil pensent que ce mot signifie une collection privée des Livres saints que Daniel possédait à son usage. De Wette a cru aussi que, par ces « Livres, » il fallait entendre un *corpus propheticum*. On peut, en effet, tenir pour certain que la collection des prophéties d'Isaïe et de quelques-uns des Petits Prophètes existait avant l'exil. Une collection de quelques prophéties de Jérémie est aussi antérieure à la destruction de Jérusalem et, par conséquent, au règne de Darius le Mède. Il y avait évidemment des relations entre les premiers déportés et ceux qui restaient en Judée. On ne saurait supposer d'ailleurs que ces derniers, lorsque leur tour fut venu de transmigrer en Babylonie, n'aient pas emporté avec eux des exemplaires des oracles de leur grand prophète. Ainsi Daniel put fort bien avoir une collection d'écrits prophétiques. D'un autre côté, Hitzig, Hævernick, Wieseler et d'autres ont supposé qu'il ne s'agit dans le texte de Daniel que de deux *séfers* de Jérémie (les chap. XXV et XXIX) relatifs à la durée de la Captivité et de la destruction du temple. D'après ces critiques, deux *séfers* peuvent être nommés *hassefarîm*. A la rigueur, on pourrait, en effet, admettre que Daniel n'ayant pour lors en vue que ces deux chapitres, aurait pu les désigner de cette sorte.

Mais nous n'avons pas besoin de faire cette concession et nous agirons d'une façon plus correcte en admettant que Daniel parle ici d'un Recueil des livres sacrés de l'Ancien-Testament qui avait paru de son temps. Daniel parle d'une collection de saints Livres, *hassefarîm* (κατ' ἐξοχήν), savoir une collection canonique des écrits inspirés et dans laquelle se trouvaient des prophéties de Jérémie. Lengerke et divers autres critiques disent que cette expression signifie nécessairement le *corpus Scripturarum*, c'est-à-dire la collection publique des livres sacrés. Seulement Lengerke (p. LXI) et ses adeptes introduisent dans le texte daniélique ce qui n'y est pas lorsqu'ils veulent y voir qu'il s'agit de la collection complète et telle qu'elle a existé après la Captivité, par suite de l'accession des livres que la

Grande Synagogue y introduisit. Par lui-même, au temps de l'exil, le mot *hassefarîm* ne pouvait pas désigner le Recueil tel qu'il est devenu au temps des derniers prophètes de la nation juive. C'est donc contre toute raison que, jouant sur ce mot, nos rationalistes s'efforcent de mettre Daniel en contradiction avec lui-même. Ils lui font dire que la collection des saints Livres était complète et que le Canon était clos lorsque son livre a été écrit. Ainsi, ils ont une si grande perspicacité qu'ils découvrent un pseudo-Daniel se trahissant par un aveu qui indiquerait la composition tardive de son livre, et qui aurait dit qu'il a écrit son livre après la clôture définitive du Canon. Mais la conclusion de Lengerke repose dans le sable et n'a aucune consistance. Daniel ne parle pas, en effet, d'une collection complète, définitive. Il mentionne purement et simplement un recueil des saints Livres qui existaient de son temps sous le nom d'*hassefarîm*. A cette époque le Canon existait, mais il n'était pas clos. Il ne le fut que lorsque Dieu cessa d'inspirer des prophètes. Mais toujours féru de l'idée de son Canon clos, Lengerke dit que l'article du mot *hassefarîm* indique ce que l'on connaît sous le nom de « saintes Ecritures ; » cette expression désignerait la chose connue, la collection que nous possédons, et dans laquelle se trouvaient les prophéties de Jérémie. Mais il se garde bien de vouloir comprendre que, du temps de la Captivité, cette expression désignait le Recueil sacré tel qu'il était à cette époque, et que rien n'indique que Daniel ait donné à ce mot toute l'extension qu'il eut plus tard après la clôture du Canon. Ce qui n'empêche pas que la même expression ait désigné, dans la suite, une collection plus complète. En un mot, Daniel dit qu'il possédait non pas le Recueil des saints Livres, tel que nous le possédons aujourd'hui, mais le Recueil d'une partie de ces Livres, tel qu'il existait de son temps.

Cette solution si naturelle et si simple ne contente cependant pas Lengerke. Il ne veut pas qu'une collection dans laquelle se seraient trouvées les prophéties de Jérémie existât à cette époque. Il pose en article de foi que « l'expression בַּסְפָרִים désigne une collection généralement connue du Pentateuque et des Prophètes, qui n'a pu être visée avant le temps de Néhémie (*bezeichnet eine allgemein bekannte Sammlung des Pentateuchs und der Propheten, welche vor Nehemias Zeit nicht gedacht werden Kann.* — p. LXI). La mention faite par Daniel d'un Recueil qui, d'aprsè le livre de Néhémie (second livre d'Esdras) n'a été formé que plus tard, nous porte donc au-delà de cette époque. Ce raison-

nement de Lengerke a paru si concluant que la critique rationaliste le répète sur tous les tons. Ainsi, Bleek (-Welhausen) admet que, la première année de Darius le Mède, les écrits prophétiques n'étaient pas encore à coup sûr (*sicher*) réunis dans une collection, et qu'on serait encore moins fondé à croire qu'ils fussent alors unis, attachés au Pentateuque (*Einleit.*, § 238). Il tire ensuite de ces prémisses, que rien ne prouve, cette conclusion: « Nous serons ainsi, par ce moyen, conduits à un temps beaucoup plus tardif de la composition » (*So werden wir auch hierdurch auf eine bedeutend spätere Zeit der Abfassung geführt*). Kuenen voit une preuve d'inauthenticité du livre de Daniel dans « la mention qui est faite d'un recueil de livres prophétiques s'appelant « les Ecritures, » recueil dont on ne trouve aucune trace avant Néhémie (*Hist. crit.*, II, p. 566). Tout naturellement, Vernes reproduit cette même assertion : « La mention des Livres (saints) pour désigner la collection des prophètes (ch. IX, 2) nous transporte inévitablement après la clôture de la seconde partie du Canon » (*Encycl.* (protestante) *des sc. relig.*, III, p. 586).

En voyant avec quelle assurance ces critiques affirment qu'il n'a pas existé de recueil de livres prophétiques avant Néhémie, on croirait que cette affirmation est appuyée d'une preuve. Mais on se tromperait. Lengerke et les autres ne se sont préoccudés que de décorer la devanture de leur système d'un petit trompe-l'œil rationaliste. Voici leur raisonnement tel qu'il est développé au mieux par Lengerke, les autres critiques se contentant de simples affirmations : L'article qui accompagne le mot *Sefarîm* indique ce que l'on connaît sous le nom de « saintes Ecritures ; » il s'agit d'une chose connue : de sorte que les *Sefarîm* auraient formé une collection connue dans laquelle se trouvaient les prophéties de Jérémie. Or, on ne peut supposer qu'une collection si généralement reconnue ait été déjà en usage sans le Pentateuque. De sorte que nous sommes ainsi transportés à une époque postérieure à Néhémie. « Car du passage de Néhémie (8-10) où Esdras n'oblige encore précisément le peuple qu'au Pentateuque, on peut conclure qu'alors d'autres écrits ayant une considération canonique égale n'avaient pas encore été réunis en un tout (p. 414). Ainsi, voilà qui est péremptoire! Esdras se borne à lire au peuple le Livre de la Loi ; donc de son temps, il n'y avait pas un Recueil dans lequel, après ce livre, avaient été réunis d'autres livres inspirés de Dieu et reconnus comme ayant une valeur canonique. Ainsi, Esdras aurait dû lire aussi les livres de Josué, des Rois, d'Isaïe, les Psaumes, le Cantique

des Cantiques, Job, etc. Ne l'ayant pas fait, il a permis à Lengerke et aux critiques de son école de prétendre que, de son temps, il n'y avait pas de Recueil de saints Livres. Il est vrai qu'Esdras peut répondre qu'il ne s'est pas proposé, dans le passage où il parle de la lecture qui fut faite au peuple, de donner le catalogue des livres canoniques. Il pourrait ajouter aussi que la conclusion des rationalistes dénote une ignorance bien étonnante du but qu'il se proposait. En effet, Esdras était alors préoccupé de rétablir l'organisation religieuse et politique de la nation ; il fait une lecture publique de la Loi mosaïque devant le peuple réuni en assemblée solennelle (Néhém., VIII) ; il insiste sur ce point, afin que la législation donnée par Dieu aux enfants d'Israël devienne plus que jamais l'autorité suprême de la nouvelle société juive. On sait que, en arrivant à Jérusalem, il constata que les abominations des nations idolâtres y avaient déjà pénétré (I, Esd., IX-X). C'est pourquoi il voulut lire et expliquer au peuple la Loi de Moïse, et faire connaître plus expressément les ordonnances du Seigneur. Ainsi, la solennité décrite dans le livre d'Esdras avait un but spécial : il s'agissait de faire bien comprendre au peuple la Loi mosaïque sur laquelle reposait toute la législation civile et religieuse. On comprend que, dans ce but, Esdras n'avait pas besoin de faire une lecture à tout le peuple des autres livres du Recueil sacré. Il n'est donc pas possible de rien conclure de son silence à cet égard contre l'existence de ce Recueil.

Lengerke semble l'avoir compris, car, en homme prudent, il s'est préoccupé de trouver un argument de rechange et il pense, avec cette nouvelle pièce, assurer le fonctionnement de sa petite machine. Il se hâte donc d'ajouter que, même au temps de Néhémie, ce n'était pas le cas de parler d'un Recueil sacré dans lequel auraient été réunis le Pentateuque et les écrits prophétiques, « car II, Machabées, II, 13, il est fait mention de saints écrits de Néhémie qui n'étaient pas encore associés au Pentateuque » (p. 414). Ainsi, du temps de Néhémie, la collection dont parle Daniel n'aurait pas encore existé. Malheureusement pour le critique rationaliste, le texte du second livre des Machabées ne lui donne pas même un commencement de preuve. L'auteur de ce livre, que les Juifs ne regardent pas comme canonique, nous donne quelques détails relatifs à des écrits perdus de Jérémie, dans lesquels il était question du feu sacré, et il ajoute : « Ces mêmes choses se trouvent aussi dans les écrits et dans les mémoires de Néhémie, où l'on voit comment il fonda

une bibliothèque (ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην), ayant rassemblé les choses sur les rois (τὰ περὶ τῶν βασιλέων), sur les prophètes, les choses de David (τὰ τοῦ Δαυίδ) et les lettres des rois et ce qui regardait les dons (faits au temple). » C'est de ce texte que Lengerke infère que, du temps de Néhémie, les livres prophétiques n'avaient pas encore été réunis au Pentateuque et qu'il n'y avait pas, avant cette époque, un Recueil des livres canoniques. C'est évidemment forcer la note et outre passer les données de ce passage. Nous y voyons que Néhémie avait écrit des livres et des mémoires qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, et qu'il avait fondé une bibliothèque où il rassembla des livres qui avaient trait aux rois, aux prophètes, des écrits qui concernaient David, des lettres des rois, sans doute des pièces diplomatiques, des correspondances et des documents sur les dons faits au temple. Admettons, si l'on veut, que « les choses de David » soient les Psaumes et que « les choses des rois soient les deux livres des Chroniques, comme Movers le suppose. Il en résultera tout simplement que Néhémie a rassemblé dans une bibliothèque tous les livres des prophètes, c'est-à-dire tous les exemplaires des écrits inspirés et les divers autres manuscrits qu'il a pu trouver. Mais on ne saurait en conclure raisonnablement que ce grand homme d'Etat a le premier formé la collection des livres prophétiques, et que cette collection n'aurait pas encore été toutefois, même à cette époque, réunie au Pentateuque. En un mot, il n'y a rien dans ce passage qui prouve que le Recueil canonique des saintes Ecritures n'existait pas avant le temps de Néhémie. L'auteur du second livre des Machabées nous apprend seulement que beaucoup de livres s'étaient égarés au temps de la Captivité et que Néhémie en recueillit le plus qu'il put. Le même écrivain nous dit au verset suivant : « Judas a encore recueilli tout ce qui s'était perdu pendant la guerre que nous avons eue. » Mais pas plus dans ce passage que dans l'autre, il n'est question du Recueil des écrits sacrés qui se serait perdu. Les rationalistes ont donc seulement abouti à démontrer que les conclusions qu'ils tirent du texte relatif à Néhémie n'ont pas le sens commun et ne tiennent pas debout.

La pseudo-critique ne prouve donc pas que Daniel ne possédait pas un Recueil des *Sefarîm* qui avaient été déjà, au temps de la Captivité, reconnus comme inspirés. L'expression du texte de notre prophète désigne le Recueil des saints Livres tel qu'il existait pendant l'exil, le *Ketâb* mentionné par Ezéchiel. Il n'est donc pas possible de tirer de la mention des *Sefarîm* un argu-

ment contre l'authenticité du livre de Daniel. On peut seulement conclure de l'expression du prophète qu'il y avait de son temps parmi les Hébreux une collection reconnue et canonique d'une partie de nos saints Livres. La constatation de ce fait ne doit pas étonner ceux qui savent que le Recueil de ces écrits inspirés a été commencé par Moïse et qu'il s'est continué jusqu'au temps d'Esdras. Il n'y a pas à s'émouvoir en voyant de soi-disant critiques s'imaginer qu'il n'y avait pas, chez les Hébreux, à partir de Moïse, des collections des écrits que l'on tenait pour sacrés, divins et inspirés. Nous avons vu que les arguments de la critique négative sont impuissants à détruire le témoignage de Daniel à ce sujet. Il n'est pas vrai que l'on « n'ait pu parler d'une collection de ce genre qu'au temps de Néhémie ; » il n'est pas vrai que « l'auteur du livre de Daniel qui en parle « ait dû avoir vécu après la clôture du Canon. » Nul ne saurait démontrer qu'un Recueil de la Loi et de quelques prophètes n'existait pas à l'époque de la transmigration à Babylone.

Motifs qui portèrent Daniel à relire la prophétie de Jérémie relative à la durée de la désolation de Jérusalem. — Daniel raconte que dans la première année de Darius le Mède, il consulta le livre de Jérémie au sujet des soixante-dix ans que devait durer la désolation de Jérusalem. Lengerke trouve incroyable et sans précédents qu'un prophète lise les écrits de ses devanciers ou de ses contemporains (p. LXXV). Il nous semble, au contraire, tout naturel qu'un juif patriote, penché sur les écrits des prophètes, scrute un passage qui était du plus haut intérêt pour son peuple. Nul ne saurait, en effet, trouver étonnant que Daniel ait lu les prophéties de Jérémie relatives à la durée de la crise qui avait amené la transmigration des Juifs à Babylone. Ce devait être, au contraire, une lecture d'un puissant intérêt, et le texte du prophète des Lamentations méritait d'être bien étudié, surtout au moment critique de l'histoire où se trouvait alors Daniel. Lengerke ajoute que personne avant le temps d'Esdras n'avait songé à interpréter les prophètes. Mais ce critique oublie de nous dire où il a fait cette découverte. Il est vrai qu'Esdras expliqua la loi de Moïse au peuple ; mais il n'est dit nulle part qu'il ait été le premier interprète de la loi et des Prophètes. Il nous semble, d'ailleurs, que les prophéties de Jérémie et des autres prophètes avaient été publiées pour être lues. Aussi, n'a-t-on jamais prouvé que les Juifs pieux et instruits en ont, avant l'époque d'Esdras, négligé la lecture.

Les motifs de Daniel ont du reste été mal interprétés par suite des préjugés qui ont empêché les critiques de voir les choses relatives à Darius le Mède sous leur vrai jour. Ainsi, Bleek et d'autres avec lui s'étonnent que précisément, au temps indiqué, Daniel ait pu avoir des doutes sur le sens des soixante-dix ans prédits par Jérémie. Ces critiques savent très bien que personne ne doutait qu'il ne s'agit de soixante-dix ans. On ne peut dès lors admettre que Daniel ait douté à ce sujet. Mais ceux qui s'expriment de la sorte ont le tort de ne pas s'être rendu compte de la date indiquée par Daniel. Ils s'imaginent que la première année de Darius correspond à la prise de Babylone, qu'ils font correspondre à l'année 538 av. J.-C. Mais nous avons vu Darius le Mède commencer à régner en 558, c'est-à-dire vingt-un ans avant la conquête de la capitale des Chaldéens par Cyrus (voy. p. 424 et ss.). Or, d'un côté, Jérémie avait indiqué une période de transmigration et d'exil dont la fin devait coïncider avec la chute de la monarchie des Chaldéens (ch. XXV). De l'autre côté, le même prophète avait prédit une durée de déportation et une durée de désolation de la ville sainte qui comprennent soixante-dix années. A l'avènement de Darius le Mède, après le meurtre de Balthasar (ch. V, 30), Daniel put être d'abord porté à croire que le moment de la destruction de la monarchie chaldéenne était arrivé et que, dès lors, la durée du châtiment était aussi parvenue à sa fin. Cependant il n'était pas difficile de voir que les soixante-dix ans prédits n'étaient pas encore écoulés, il s'en fallait de beaucoup. On s'explique donc très bien que Daniel ait cherché à concilier ces prophéties et ait voulu, dans ce but, relire les textes qui les contenaient et en peser chaque mot. En examinant « le nombre d'années que devait durer la désolation de Jérusalem, » il dut bien reconnaître que le temps fixé n'était pas encore écoulé. Mais il put aussi se demander si les prédictions qu'il scrutait devaient être rangées parmi les prophéties comminatoires (comme celle de Jonas aux Ninivites) ou parmi les prophéties exécutoires. C'est ce qui explique l'état d'angoisse dans lequel il se trouvait. Nous comprenons aussi très bien comment le résultat de ces recherches contribua à le porter vers la prière et à l'exciter à la pénitence et à la confession des péchés de son peuple. Il voyait très bien que la durée de soixante-dix ans n'était pas près de sa fin, mais il put concevoir l'espérance que Dieu abrègerait peut-être le temps de la désolation de la ville sainte et du temple. Aussi, dans sa prière, il ne dit pas à Dieu :

« Délivre selon ta promesse, » mais bien : « Ecoute donc maintenant, Seigneur Notre Dieu, les vœux et les prières de ton serviteur... Exauce-nous, apaise ta colère, jette les yeux sur nous et agis, ne tarde pas » (IX, 17, 19).

Les critiques qui font régner Darius après la prise de Babylone par Cyrus ne se rendent pas compte des circonstances qui amenèrent Daniel à une lecture des prophéties de Jérémie. Mais on comprend très bien, au contraire, que Daniel ait consulté ces révélations si importantes, lorsqu'on sait que l'arrivée d'un Mède au pouvoir et la brèche faite à la dynastie de Nabuchodonosor paraissaient permettre de croire que la prédiction de la renaissance nationale allait s'accomplir, quoique le terme fixé pour la fin de l'épreuve fut encore éloigné. Les critiques qui ont fait régner Darius le Mède après la conquête de Babylone par Cyrus ont pu ne pas comprendre la pensée qui portait Daniel à examiner les prophéties de Jérémie. Mais il n'en est pas moins vrai que la lecture de ces documents s'explique très bien dans les circonstances où se trouvait le ministre de Darius, et nous comprenons parfaitement que nous aurions dû plutôt être étonnés qu'elle n'eût pas eu lieu.

Nous avons donc aussi réfuté d'avance les objections que Reuss a empruntées à Lengerke, ainsi qu'aux autres criticistes, et a accumulées dans le passage de son livre relatif au texte du chapitre IX que nous venons d'examiner. Après avoir reconnu qu'une difficulté, grossie par ses collègues en rationalisme, — l'objection relative à un emprunt que Daniel aurait faite à Néhémie (voy. p. 157) — n'a aucune valeur, il continue ainsi qu'il suit : « Mais il en est autrement du passage du chapitre IX, 2, où l'auteur fait dire à Daniel qu'il a lu dans *les Livres* ce que Dieu avait prédit par la bouche de Jérémie, savoir, que l'état de ruine de Jérusalem durerait soixante-dix ans. On verra dans le Commentaire à quels passages de Jérémie il est ici fait allusion. La chose essentielle est que Daniel doit avoir lu cela dans *les* livres, c'est-à-dire dans un recueil de plusieurs livres. Or, un pareil recueil (des prophètes) n'a positivement pas existé du temps de l'exil, et cette phrase trahit ainsi par elle-même une époque bien plus récente (1). Ce n'est pas tout. Daniel est dit avoir médité le sens de cette prophétie, sans doute parce que les 70 ans

(1) C'est là une affirmation purement gratuite que nous venons de de réfuter (p. 695 et ss.).

étaient passés sans qu'elle ait été accomplie (1). Mais la date du morceau où se trouve cette allégation est la première année de Darius le Mède, qui, selon l'auteur, a régné après la chute de l'empire des Chaldéens de Babylone (2). Or, l'histoire nous dit qu'immédiatement après cette catastrophe, Cyrus permit aux Juifs d'aller rebâtir la ville sainte et son temple (3). Il est donc évident que l'auteur n'a pas en vue la restauration matérielle de Jérusalem et le retour de l'exil que visait Jérémie, mais que, tout en conservant le calcul de ce prophète, il lui donne un sens applicable à une époque postérieure de quatre siècles (4). A l'époque de Daniel, il ne pouvait pas être sérieusement question d'un doute relativement à la prophétie de Jérémie; car nous voyons tous les écrivains de ce temps-là professer des es-

(1) La durée des soixante-dix ans était encore loin d'être révolue. Mais un Mède était monté sur le trône chaldéen et cet événement provoqua des recherches de Daniel pour s'assurer du sens des prophéties de Jérémie.

(2) Daniel n'a pas dit que Darius régna après la chute de l'empire des Chaldéens, mais après le meurtre d'un roi chaldéen qui fut remplacé par un Mède. Il n'y a pas un mot dans son récit qui prouve que Balthasar soit le dernier roi chaldéen de Babylone (voy. p. 390 et ss.). Dès lors, la date indiquée par Daniel ne nous reporte pas après la prise de cette ville par Cyrus.

(3) Ce ne fut pas après la mort de Balthasar, mais vingt-et-un ans après et à la suite de ses victoires sur Nabonid, que Cyrus permit aux Juifs non pas de « rebâtir la ville sainte, » mais seulement de reconstruire le Temple. Le conquérant leur permit d'exercer le culte à Jérusalem, mais il se garda bien de les autoriser à reconstruire une ville qui aurait pu plus tard donner du fil à retordre à lui-même et à ses successeurs. L'histoire de cetté ville et ses luttes contre les Assyro-Babyloniens n'était pas inconnue de Cyrus. Il permit la reconstruction d'un temple, mais il n'autorisa pas la reconstruction d'une nationalité juive.

(4) Il est évident, au contraire, que Daniel a en vue la restauration matérielle de Jérusalém visée par Jérémie. La simple lecture de la prière que Daniel adresse à Dieu le prouve expressément (IX, 16-20). Le critique ne saurait d'ailleurs découvrir un argument, un mot, qui puisse appuyer la légende, d'après laquelle le prophète aurait donné au calcul de Jérémie un sens applicable à une durée différente. Mais il plait aux pseudo-critiques d'introduire un imbroglio dans le texte, et puis ils disent qu'ils ne comprennent pas, non pas ce qu'a dit Daniel, mais ce qu'ils ont voulu lui faire dire. « On ne comprend pas davantage, dit Maurice Vernes, comment le non accomplissement de la prophétie de Jérémie aurait frappé l'esprit de Daniel au moment même où elle semblait se réaliser pour ses con-

pérances enthousiastes au sujet d'une prochaine délivrance (1) » (p 221).

Après avoir lu les réponses que nous avons faites aux attaques de nos adversaires, il est facile de voir qu'il en est des objections relatives à la lecture de Daniel dans « les Livres » comme de toutes les autres. Elles prouvent seulement que les rationalistes ont fait aussi de vains efforts pour infirmer le récit de Daniel sur ce point. Leurs accusations ne sont pas justifiées, et ils ne peuvent conclure du passage si faussement incriminé à l'inauthenticité du livre. Ce livre triomphe de toutes les chicanes qu'on lui oppose.

Clôture du Canon des livres de l'Ancien-Testament. — Après le retour de la Captivité, Esdras et les membres de la Grande Synagogue se préoccupèrent de l'introduction, dans le Recueil sacré, des écrits inspirés qui avaient paru depuis la chute de Jérusalem. Le livre, le *Ketâb*, s'entrouvrit donc pour être complété par l'adjonction des derniers écrits de Jérémie et par les livres d'Ezéchiel, de Daniel, de quelques-uns des livres des petits prophètes (Aggée, Zacharie, Malachie), du quatrième livre

temporains. Pour qu'un lecteur de Jérémie ait songé à donner une interprétation, autre que la naturelle, des soixante-dix ans de Jérémie, il fallait que le terme en eût été dépassé » (*Encyc.*, III, p. 585). Il va sans dire que ces rationalistes trouvent là un argument contre l'authenticité. Mais cet argument n'a d'autre base qu'une interprétation absurde qu'ils ont eux-mêmes forgée. Daniel n'a jamais dit que les soixante-dix ans étaient écoulés et que la prophétie de Jérémie à ce sujet ne s'était pas accomplie. Dans sa prière, il n'y a pas un mot qui indique qu'il demande une explication de cette prophétie. De son côté, l'Ange ne dit, en aucune façon, qu'il vient donner une explication qui ne lui a pas été demandée. Néanmoins, les représentants de la « critique moderne » s'imaginent que l'Ange fameux vient apprendre à Daniel qu'il faut convertir la prophétie des soixante-dix années de la désolation de Jérusalem en soixante-dix semaines d'années. C'est là un des beaux résultats dans lequel leur esprit se complaît. Il n'y a toutefois dans toutes ces affirmations saugrenues qu'un contre-sens des plus grossiers ou, à vrai dire, une falsification effrontée des textes (voy. notre Commentaire sur le chapitre IX).

(6) Daniel n'a aucun doute au sujet de la durée des soixante-dix ans indiquée par Jérémie. Mais, à l'avènement de Darius le Mède, il se demande si le règne des Chaldéens a disparu pour toujours, et il cherche à concilier l'avènement de ce Mède avec la prophétie relative à une déportation qui devait durer soixante-dix ans. Voyez les réflexions que nous avons indiquées ci-dessus (p. 701 et ss.).

des Rois, des Chroniques, d'Esther, d'Esdras et de Néhémie. Quelques psaumes composés pendant la Captivité ou dans la période de la reconstruction du Temple, furent aussi ajoutés au Recueil des anciens documents sacrés. C'est ainsi que des hommes inspirés de Dieu, tels que Esdras, Zacharie, Néhémie et Malachie complétèrent le Canon des saints Livres de l'ancienne Alliance.

Ainsi que nous l'avons déjà montré, la collection dont il s'agit n'a pu être faite que par des hommes inspirés, par des prophètes dans lesquels le peuple juif avait reconnu une infaillibilité surnaturelle. Aux seuls prophètes appartenait en propre, en effet, l'autorité de la mission conférée et du témoignage compétent pour reconnaître la preuve de la divinité de l'inspiration d'un livre, et pour motiver sa canonicité ou son introduction dans le Canon. Il faut donc admettre de toute nécessité qu'il y eut au retour de la Captivité, dans le sein du peuple juif, une autorité sans laquelle il ne serait pas supposable que des livres eussent été introduits dans le Recueii sacré. Aussi, voyons-nous que le Recueil sacré reçut son couronnement au temps où apparurent les derniers prophètes.

Cessation du ministère prophétique au temps d'Esdras, de Néhémie et de Malachie. — A cette époque, en effet, les prophètes disparaissent et Malachie est leur dernier représentant. Après que le culte de l'Eternel eût été rétabli et que les murs de la Ville sainte eurent été relevés par Esdras et Néhémie, la prophétie cessa, les révélations de l'ancienne Alliance avaient pris fin. Depuis lors, le judaïsme vécut du scribe, du légiste, du docteur ; il n'eut plus de prophètes jusqu'à l'avènement du Messie.

Les Juifs reconnaissent eux-mêmes que, peu après l'exil, au moment où Israël venait de renouer la chaîne des temps, la voix de l'Eternel qui, depuis Moïse, n'avait pas cessé de se faire entendre au peuple hébreu par la bouche des prophètes, cessa tout à coup de se faire entendre dans le monde. Le cycle de la Révélation est clos et les prophètes sont remplacés par des interprètes ou des docteurs de la Loi. Les Juifs sont unanimes à reconnaître que « l'esprit de prophétie » manqua au second temple, du moins après Aggée, Zacharie et Malachie. Ils regrettent que ce temple ait manqué de cinq objets qui avaient illustré le premier : l'Arche, l'huile de l'onction (et sous cette expression la Gémare comprend le saint Esprit ou le don de prophétie et des miracles), le feu céleste, l'*Urim* et le *Thummim* et la *Sekinah* (la Présence de Dieu). Le Talmud nous transmet aussi

la remarque suivante : « Avec Aggée, Zacharie et Malachie, l'Esprit saint s'en est allé de ce monde » (*Sanhédrin*, II). On sait également que Malachie, appelé « le Sceau de la prophétie » (התם הנבואה) fut le dernier des prophètes. Le *Seder Olam Zutha* atteste que, avec Aggée, Zacharie et Malachie, la prophétie a cessé en Israël ; » et l'auteur du livre *Cosri* dit que la prophétie a duré, sous le second temple, environ quarante ans.

Josèphe place aussi la fin du prophétisme sous le règne d'Artaxerxès Ier. « Nous n'avons, dit-il, que vingt-deux livres qui comprennent l'histoire de tous les temps jusqu'à Artaxerxès, et auxquels on est obligé d'ajouter foi... On a aussi écrit ce qui s'est passé depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours ; mais ces écrits n'ont pas la même autorité que les précédents, parce qu'il n'y a pas eu depuis ce temps une succession certaine de prophètes » (Josèphe, *Cont. Apion,* liv. I, 8). En effet, la ἀκριβής διαδοχή des prophètes avait été interrompue et avait cessé. A partir d'Artaxerxès jusqu'au temps du Sauveur, des livres avaient été écrits, comme, par exemple, des annales ou registres publics rédigés par les prêtres, les documents des archives du temple qui furent très utiles à Josèphe. Mais cet historien atteste justement que ces livres n'étaient pas regardés comme ayant le même crédit que ceux qui les avaient précédés, car il n'y avait pas alors une infaillible succession de prophètes. En un mot, ce livre, comme le premier livre des Machabées et le livre de l'Ecclésiastique, ne put entrer dans le Canon, parce qu'il n'y eut personne qui fut en état de reconnaître en eux l'inspiration et l'autorité des livres canoniques. Nous savons, d'ailleurs, que le prophétisme n'existait plus au temps des Machabées (I, Mach., IV, 46 ; XIV, 41 ; IX, 27). Ainsi, bien avant les Asmonéens, la prophétie avait cessé chez les Juifs. Il n'y avait plus de prophètes depuis le temps d'Esdras et de la Grande Synagogue. C'est là un fait attesté par les Juifs de tous les temps. Aussi comprenons-nous expressément qu'il n'y ait plus de livres canoniques, comme le dit très bien Josèphe, à partir du règne d'Artaxerxès. Il n'y avait pas de tribunal qui put décider au sujet de l'inspiration d'un livre. Pour qu'un livre fût inséré dans le Canon, il ne suffisait pas, en effet, qu'il eût été composé moins de cent ans avant la fin de l'exil. Il faut admettre de plus que, quand même on eût été sûr qu'un livre avait été composé avant le temps d'Esdras, il n'aurait pas été possible de le canoniser, parce que personne n'avait depuis lors une autorité suffisante pour attester l'inspi-

ration divine de ce livre, et pour en décréter l'introduction dans le Recueil des livres divins. Ce n'est donc pas à dire que Dieu n'ait pas inspiré isolément quelques individus ; mais il est certain qu'il n'y eut plus, jusqu'aux temps messianiques, de corps prophétique et de prophètes reconnus comme tels : il n'y eut pas de prophètes pour constater le fait de l'inspiration et pour élever un livre à la dignité de livre canonique.

La Grande Synagogue. — C'est à Esdras et à la Grande Synagogue que la tradition unanime des Juifs et la critique attribuent la clôture du Canon ou le Recueil définitif des livres de l'Ancien-Testament. On sait, en effet, qu'Esdras et Néhémie avaient reconstitué une assemblée d'hommes pieux et instruits qui furent nommés les hommes de la « Grande Synagogue » (*kenēsēṯ haggedôlah*). Cette Assemblée se rattachait à celle que Moïse avait instituée (Nombres, IX, 16), et à laquelle il avait transmis des traditions, des interprétations et des règlements qui constituaient une « tradition orale. » C'est avec raison que la *Mišna* fait remonter l'institution d'une tradition de ce genre à Moïse (1). Après le retour de la Captivité, lorsque le peuple juif eût été rétabli, autant que possible, sur ses anciennes bases, Esdras, restaurateur de la police mosaïque, ne négligea pas un institut de ce genre. La chaîne d'une Cabbale ou d'une Loi orale, qui n'avait pas encore dégénéré, durait encore. Il y avait des docteurs juifs traditionnaires. Esdras les réunit et en forma un Conseil religieux chargé de travailler, avec lui, à l'observance trop négligée de la Loi et à rassembler les écrits des prophètes. Cette élite d'hommes renommés par leur science et leur sainteté, continua le travail des anciens qui avaient écrit dans le Livre, dans le *Ketâb* les nouvelles œuvres inspirées de Dieu.

Cette Grande-Synagogue compta parmi ses membres Esdras,

(1) Voici ce passage : *Moses accepit legem oralem in Sinaï, et tradidit eam Josuæ, Josua Senioribus, Seniores Prophetis ; Prophetæ tradiderunt eam viris Synagogæ Magnæ quæ floruit ætate Esræ et Nehemiæ* (*Pirke Aboth*, I, 1). Il est très vrai, en effet, que, pour assurer l'avenir de son œuvre, Moïse choisit soixante-dix hommes animés de son esprit qui « prophétisèrent » comme lui, et auxquels il confia le dépôt sacré de sa foi et des traditions qui étaient parvenues jusqu'à lui, pour les transmettre aux générations futures. Ces hommes étaient chargés d'un enseigement oral religieux fait au nom de Dieu.

Néhémie, Zacharie et Malachie et peut-être aussi Aggée (1). Elle fut appelée « Grande Assemblée, » parce qu'elle avait possédé des hommes inspirés de Dieu, et elle porta ce nom tant qu'elle posséda des membres qui avaient vécu avec les derniers prophètes. Simon le Juste, qui mourut vers l'an 290, en aurait été le dernier membre, d'après le *Pirke Aboth*. Ce souverain sacrificateur ne fut pas prophète, mais il peut se faire qu'il ait pris part aux travaux d'hommes qui avaient fait partie de la Synagogue dans laquelle s'étaient trouvés des organes de l'Esprit de Dieu. D'ailleurs ce n'est pas à Simon le Juste qu'il faut rattacher la clôture du Canon. Cette clôture avait eu lieu du temps d'Esdras et de Malachie.

Cette célèbre Assemblée s'occupa donc de veiller au maintien de l'ancien Recueil canonique. Elle en rétablit le texte; elle veilla à son intégrité, et, à la suite des Livres déjà reconnus comme divinement inspirés, elle ajouta les écrits qui provenaient des derniers prophètes : elle les inséra dans le Canon avec les Mémoires d'Esdras et de Néhémie.

Nous n'ignorons pas, du reste, que, d'après quelques rationalistes, la Grande-Synagogue serait une institution légendaire, non historique, à laquelle on aurait attribué toutes les créations religieuses dont l'origine est inconnue. Mais, habitués à lâcher trop facilement la bride à leur imagination, les criticistes ne sont parvenus, encore sur ce point, qu'à se bercer d'illusions et de chimères. Qu'il nous suffise de reproduire ici ce passage de Munk qui offre des observations suffisantes pour ramener les esprits à une notion plus juste de la réalité : « Il est convenu, en général, chez les critiques modernes, de traiter de fabuleux tout ce que les anciens rabbins rapportent de cette *grande synagogue*, et on va même jusqu'à nier qu'elle ait jamais existé. Mais une institution dont le *Thalmud* parle souvent comme d'une chose bien connue, et dont les adversaires même du *Thalmud*, les docteurs de la secte des *caraïtes*, reconnaissent l'existence et invoquent l'autorité, ne saurait être considérée comme une pure fiction par la seule raison que Josèphe n'en parle pas... Au reste, les travaux attribués à Esdras étaient de nature à exiger la coopération d'hommes influents; et ce ne serait pas faire

(1) D'après Maïmonide, au nombre des cent-vingt anciens sénateurs ou membres de cette Assemblée se trouvait aussi Daniel. Mais le Talmud reconnait très justement que ce prophète était mort à cette époque (*Talmud de Jérus*, traité *Megillah*, c. 3)



preuve d'une saine critique, que de mettre en doute la vérité historique d'une tradition antique contre laquelle on ne saurait alléguer aucun argument solide, et qui, au contraire, est en elle-même très vraisemblable » (*Palestine*, p. 479). C'est, en effet, la Grande-Synanogue qui a maintenu l'organisation qu'Esdras et Néhémie avaient si laborieusement créé. Ce Conseil d'hommes distingués, qui avaient été les compagnons et les successeurs immédiats de ces deux grands hommes et des derniers prophètes, concourut avec eux à l'introduction dans le Canon des derniers écrits inspirés de Dieu.

Nous n'avons donc pas à nous préoccuper des propos des plumes oisives qui ont essayé de mettre en doute l'existence de la Grande-Synagogue ou qui auraient voulu en faire une institution problématique. Il faut de toute nécessité admettre, avec la tradition, qu'une Assemblée dans laquelle se trouvèrent les derniers prophètes compléta le Canon ou le Recueil sacré des Hébreux ; car de fait, à partir de l'an 400 ou 370 avant J.-C., il n'y eut plus de prophètes. D'où il suit que, depuis la période qui posséda Esdras, Néhémie, Zacharie et Malachie, les Juifs n'ont pu introduire dans le Canon d'autres écrits, parce que, de leur propre aveu, ils n'avaient plus de prophètes et qu'ils étaient sous le régime de simples scribes ou docteurs. Nous sommes donc ainsi contraints d'admettre que le Canon fut clos du temps de la Synagogue, dont les derniers prophètes faisaient partie. Kuenen, qui ne veut rien savoir d'exact sur l'histoire du Canon (*Hist. crit.*, II, p. 569), a beau dire que « la Tradition ne vient même pas confirmer l'hypothèse d'après laquelle Esdras aurait définitivement clos le Canon des livres sacrés » (*Ibid.*). C'est encore là une assertion qu'il n'a jamais appuyé d'une preuve. Il est impossible de ne pas reconnaître que la tradition juive est formelle à ce sujet. On ne la détruit pas par des suppositions qui ne reposent sur rien. Il est certain que le Canon des saints Livres de l'Ancien-Testament se trouva clos par le fait de la cessation du ministère prophétique. C'est donc dans la période qui va de 450 à 390 avant l'ère chrétienne, que se trouve le terme fixé pour la clôture du Canon. En d'autres termes, ce fut au temps de la Grande-Synagogue que le Recueil des Livres sacrés se trouva bouclé et fermé. Les membres de cette Synagogue ont pu être désignés comme ayant été les auteurs de la clôture de ce Recueil, parce qu'ils ne faisaient, pour anisi dire, qu'un seul et même tout avec Esdras et les prophètes, ses contemporains et ses associés. Tels sont, en effet, les hommes qui ont

terminé le Canon. L'autorité de la Synagogue à ce sujet reposait sur celle de ces prophètes et de ces hommes inspirés de Dieu. Ainsi, rien ne lui manquait de ce qui était nécessaire pour obliger toute la nation à recevoir les livres qui furent alors introduits dans le Code sacré. Plus tard, la Synagogue, n'ayant pas de prophète dans son sein, fut dépourvue de l'autorité qui lui aurait permis de canoniser certains écrits.

C'est donc de toute nécessité, en nous appuyant sur ces faits incontestables, que nous attribuons, avec la tradition, à la Grande-Synagogue la clôture du Canon de l'Ancien-Testament, et que nous aboutissons à cette conclusion formulée en ces termes par le protestant Hottinger : *Inconcussum hactenus et tam apud Christianos — quibus non pro cerebro fungus est — quam Judæos anamphisbeteton fuit principium, simul et semel Canonem V. T. authoritate prorsus divina constitum esse ab Esdra et viris Synagogæ magnæ* (*Thes.*, I, 2, *quæst.* 1).

Légende à propos de l'inscription du livre de Daniel dans le Canon par les membres de la Grande-Synagogue. — On a dit et on a répété sur tous les tons que le Talmud (traité *Babâ-baṭrâ*, 15 *a* ou fol. 14 *b*) attribue aux hommes de la Grande-Synagogue la rédaction du livre de Daniel. Mais ce document n'a pas été bien compris. On lit, en effet, dans la fameuse *beraïtha* relative à l'origine des différents livres sacrés : « Ezéchias et sa Compagnie ont écrit Isaïe, les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste : les hommes de la Grande-Synagogue ont écrit Ezéchiel et les Douze (petits prophètes), Daniel et le rouleau d'Esther. » Ce passage qui est d'accord avec les traditions de la Synagogue, ne se prête à une objection que parce qu'on se méprend sur le sens du mot *katbû* (כָּתְבוּ) qui signifie « écrivirent, » mais qui n'a pas le sens de « ont composé, ont rédigé. » Le verbe *katab* a, dans ces vieilles formules de la tradition, le sens d' « inscrire » (dans le Livre, dans le Recueil sacré) ou de « canoniser. » Bertholdt a très bien compris, en effet, que cette expression signifie que les hommes de la Grande-Synagogne ont introduit (*in den Kanon eingeitragen*) les livres dont il s'agit dans le Canon. Lengerke a attaqué sans autre motif que son bon plaisir cette interprétation de Bertholdt (p, V) ; et c'est aussi sans fondement qu'il prétend que, d'après le Talmud, les hommes de la Grande-Synagogue auraient composé ces livres de nouveau, en partie par tradition et en partie par inspiration. Il n'y a rien, en effet, dans le Talmud, qui fasse allusion à un miracle de ce genre. On ne saurait prétendre que le mot *katab*

(il a écrit) signifie que tous les membres de cette Assemblée, pleine du saint Esprit, auraient tous écrit simultanément les mêmes choses mot à mot. En supposant qu'il appartînt à l'Académie française d'écrire dans un recueil et de consacrer ainsi les chefs-d'œuvres de notre littérature, il ne viendrait à l'idée de personne de croire que les membres de cette assemblée ont composé les écrits de Corneille, de Racine, de Bossuet, de Lamartine et des poètes ou des prosateurs célèbres de notre siècle. Or, la Grande-Synagogue se trouve dans un cas tout pareil. Le Talmud ne dit en aucune façon que le livre d'Isaïe fut l'œuvre collective d'Ezéchias et des membres de la Synagogue de son temps. Il s'exprime de la même manière au sujet de Daniel : il ne dit pas que son livre soit dû aux membres d'une assemblée qui, par une espèce d'inspiration, s'exprimèrent de la même manière, comme si quelqu'un le leur eût dicté à chacun d'une manière invisible ; il ne dit pas non plus que ce livre fut le résultat d'une collaboration dans laquelle divers auteurs auraient dit leur mot. L'unité du livre a toujours été reconnue par les Juifs, et nous l'avons établie avec une entière évidence, (p. 162 et ss.).

Il faut d'ailleurs nécessairement expliquer le passage de la *beraïtha* de telle façon que l'on ne contredise pas la tradition du Talmud et de l'Eglise juive relativement à l'authenticité des livres d'Isaïe, d'Ezéchiel, de Daniel et des autres livres sacrés. Or, cette Eglise a toujours été convaincue de l'authenticité de ces livres. Lengerke avoue lui-même que les anciens Hébreux n'ont jamais mis en doute l'authenticité du livre de Daniel (p. IV). Ainsi le Talmud (*Baba-baṭra*, 15 *a*) n'a pas en vue la rédaction des livres par les hommes de la Grande-Synagogue ; il leur attribue uniquement l'inscription ou l'insertion de ces livres dans le Canon. Ces ouvrages dataient de la Captivité ou des premiers temps qui ont suivi le retour des Juifs à Jérusalem. La réunion des douze prophètes en un seul volume ne pouvait pas être achevée avant cette époque, à cause des prophéties d'Aggée, de Zacharie et de Malachie qu'elle renferme. Ces dernières furent « écrites » à la suite des autres par les membres de la Grande-Synagogue. Il en fut de même des livres d'Ezéchiel, de Daniel et d'Esther. Cette illustre Assemblée n'a pas reproduit ces ouvrages en partie d'après la tradition orale et en partie d'après une inspiration spéciale. Ce serait aussi à faux que l'on concluerait du texte du Talmud que « ces livres ont été rédigés dans leur forme actuelle par les hommes de la Grande-Syna-

gogue, » et que, dès lors, tout l'ouvrage pourrait n'être pas attribué en entier à Daniel. Il n'y a rien de tout cela dans la *Beraïtha* ci-dessus mentionnée. La Synagogue n'a pas plus composé ou rédigé Ezéchiel et Daniel qu'elle n'a composé les douze prophètes dont le même texte dit un peu plus loin : « Nos pères en firent un gros volume, afin qu'ils ne fussent pas perdus à cause de leur petitesse. » Mais les docteurs de l'illustre Assemblée avaient de plus écrit les derniers de ces prophètes à la suite des autres dans le Recueil sacré. Ainsi, Richard Simon dit très justement que « les gens de la grande Synagogue n'ont fait autre chose dans leur recueil que de le joindre aux autres livres sacrés pour former le Canon de l'Ecriture (*Crit. des Proleg., de la Bible d'Ellies Du-Pin*, 4e vol., p. 257). Le rabbin Wogue remarque aussi très bien que « le Talmud n'attribue pas les livres bibliques à d'autres auteurs qu'à ceux qu'indiquent leurs titres » (*Hist. de la Bible*, p. 19). Mais il nous semble que ce savant ne s'est pas assez rendu compte du sens du verbe *kaṭab* dans la *beraïtha*, lorsqu'il dit : « Pour lui (le Talmud), *écrire* n'est pas *composer*, c'est *coucher par écrit* ce qui a d'abord été prononcé par l'écrivain lui-même ou par un autre » (*Ibid.*). Cette interprétation est inexacte. Le verbe *kaṭab* est employé ici d'une façon elliptique et avec un sens spécial : il signifie *kaṭoubier*, écrire dans le *Keṭâb*, dans l'Ecriture, dans le Canon. Ainsi, Ezéchiel et son Conseil de sages ou sa Synagogue ont *kaṭoubié*, inscrit dans le Canon, canonisé les écrits d'Isaïe, comme plus tard Esdras et la Grande-Synagogue ont écrit (dans l'Ecriture) les œuvres d'Ezéchiel et de Daniel. Ainsi sont réfutés les Talmudistes et les Rabbins qui, ayant mal compris la *beraïtha* traditionnelle, ont prétendu que ces livres avaient été « couchés par écrit » par la Grande-Synagogue. La raison qu'ils donnent de cette interprétation du texte est tout aussi mauvaise que leur mésintelligence du sens spécial du verbe *kaṭab*. Ils disent donc que la Synagogue « coucha par écrit » ces saints livres, parce qu'il n'était pas permis d'écrire des prophéties hors de la Terre sainte. Mais le néant de cet argument est suffisamment démontré par ce fait que Jérémie écrivit une partie de ses prophéties en Egypte. Il faudrait bien admettre d'ailleurs qu'Ezéchias et sa Synagogue n'ont pas « couché par écrit » les prophéties d'Isaïe par la raison que celui-ci aurait prophétisé hors de la Palestine. Il n'avait pas quitté cette contrée. On n'est pas non plus admis à prétendre que la Synagogue aurait traduit en hébreu ce que Daniel avait écrit en araméen. Dans ce cas, il faudrait supposer aussi que

les livres d'Ezéchiel et d'Esther auraient été traduits de l'araméen. Mais laissons là toutes ces niaiseries. La *beraïtha* dit tout simplement que la Synagogue écrivit ou inscrivit dans le Canon des saints Livres les livres des derniers prophètes. En un mot, les prophètes, les sages, les maîtres qui composaient la Grande-Synagogue reconnurent ces écrits, les introduisirent dans le Recueil des Livres saints, et les comprirent au nombre des livres inspirés de Dieu.

Quelques écrivains catholiques et protestants ont donc sans aucun fondement sérieux supposé que la rédaction définitive du livre de Daniel devait être attribué à la Grande-Synagogue. Ils ont été trompés par une expression que les Juifs du moyen-âge ont mal comprise ou mal expliquée. Richard Simon suppose toutefois à tort que « ce sentiment a été partagé par Isidore de Seville. » Mais l'auteur des *Etymologiæ* se contente de traduire le passage de la *beraïtha*, en lui donnant peut-être le sens que des rabbins mal appris lui attribuaient de son temps. Il s'exprime ainsi : *Ezechiel et Daniel a viris quibusdam sapientibus scripti perhibentur* (*Etymolog.*, VI, 2). Mais cette interprétation ne l'empêche pas d'attribuer à Daniel la paternité de ce livre, puisqu'il ajoute : *Daniel claro sermone regna orbis pronunciat, et tempus adventus Christi manifestissima prædicatione adnotat.* Aussi, Lengerke reproche-t-il justement à Bertholdt d'avoir vu dans ces paroles un doute sur l'authenticité du livre de Daniel (p. VI). Il est regrettable que Fr. Lenormant qui, à cause des prétendus mots persans et grecs du livre de Daniel, a imaginé une rédaction hébraïque de quelques chapitres faite sous les Achéménides; et une traduction araméenne qui aurait eu lieu sous les Séleucides, a cru pouvoir dire que « ces conclusions conduisent précisément à la donnée du Talmud que le livre de Daniel date du temps de la Grande-Synagogue » (*De la Divin.*, etc., p. 221). De nouvelles études ont, en effet, détruit tout l'édifice du rationalisme au sujet des mots persans et grecs (p. 87 et ss.), et nous venons de voir que le passage de la *beraïtha* n'a attribué en aucune façon la composition du livre de Daniel à des hommes de la Grande-Synagogue. En le plaçant dans le Canon, l'Eglise juive du temps d'Esdras a seulement canonisé, déclaré inspiré et authentique le livre de notre grand prophète. Nous connaissons ainsi l'époque où ce livre a été inséré dans le Canon ; nous savons par quelles mains l'insertion du Livre de Daniel a été faite. La composition du Tribunal qui a prononcé sur cette matière nous offre les deux faits qu'implique tout livre canonique : l'Inspira-

teur divin et un éditeur inspiré du livre. Cet éditeur inspiré qui se trouvait dans la Grande-Synagogue n'a pas reparu depuis jusqu'au temps du Messie.

Le livre de Daniel a dû nécessairement être introduit dans le Canon à l'époque d'Esdras. — Le livre qui porte le nom de Daniel fait partie du Canon des Livres sacrés des Hébreux. Il dut nécessairement y entrer, au plus tard, à l'époque où ce Canon fut clos. Or, ce Recueil des livres de l'Ancien-Testament a été fermé et terminé au temps d'Esdras et de la Grande-Synagogue (p. 705 et ss). Donc, le livre de Daniel fut, au plus tard, à cette époque, reconnu par l'autorité compétente, c'est-à-dire par la Synagogue dans laquelle se trouvaient Esdras et les derniers prophètes, comme divinement inspiré, comme authentique et introduit par suite dans le Canon des saints Livres.

Impossibilité de l'introduction du livre de Daniel dans le Canon à l'époque des Machabées. — Il n'est pas possible d'expliquer comment ce livre aurait pu être introduit dans le Canon peu de temps avant ou peu de temps après la mort d'Antiochus Epiphane, comme les rationalistes voudraient le faire croire. D'abord, il est bien reconnu que les derniers prophètes étaient morts depuis longtemps. On trouve dans le premier livre des Machabées un aveu d'après lequel il est certain que le don de prophétie n'existait plus à cette époque (IX, 27). Dans la période de la lutte contre le Tyran, il n'est personne qui dise que Dieu lui a parlé. D'un autre côté, le fabricateur du livre de Daniel n'aurait pu trouver aucun témoin qui put attester la réalité de l'inspiration de cet écrit. La critiqne rationaliste est, en effet, incapable de répondre à la question relative à l'autorité qui aurait été alors compétente, pour reconnaître l'inspiration d'un livre et pour l'introduire dans le Recueil sacré. Il est donc impossible d'expliquer par qui et comment un livre aurait pu être introduit dans le Canon peu de temps avant ou après la mort d'Antiochus. Le faussaire n'aurait pu trouver personne qui fut en état de prendre une mesure aussi grave. Personne n'aurait pu introduire dans le Canon sacré un livre inconnu dont on n'avait pas entendu parler jusqu'alors. Ce n'aurait pu être un prophète, puisqu'il n'en existait pas. Les scribes, les sacrificateurs et les magistrats n'auraient pas été en état non plus de remplir cette mission, qui n'était pas de leur compétence. Le Sanhédrin savait aussi très bien que l'inspiration prophétique l'avait abandonné depuis que les prophètes, dont les révélations avaient illustré la Grande-Synagogue, avaient disparu. Pour

que le livre d'un pseudo-Daniel eût pu entrer dans le Canon, il aurait fallu que des prophètes l'eussent reconnu comme inspiré. Seuls, des prophètes auraient pu le canoniser.

Jamais, du reste, les Juifs n'ont ignoré leurs usages nationaux relatifs aux Livres inspirés. A cette époque les enfants d'Israël n'étaient ni aussi ignorants ni aussi indifférents que les rationalistes voudraient le faire croire. Il y avait parmi eux une compagnie de Scribes ou de lettrés (συναγωγὴ γραμματέων), dont la mission était de veiller au dépôt sacré (I, Mach., VII, 12). Les docteurs de cette époque sont surtout préoccupés de faire « une haie à la Loi, » et l'on sait que ce travail consistait non seulement à entourer le texte sacré d'explications traditionnelles, mais aussi à empêcher des doctrines étrangères de pénétrer dans le judaïsme. Ce n'est pas alors qu'on leur eût fait accepter un livre comme celui de Daniel, s'ils ne l'avaient eu déjà dans leur Recueil canonique.

Rappelons encore ici le respect que les Machabées avaient pour ce Recueil, respect qui les portait jusqu'à se dévouer à la mort pour le conserver. Cette vénération des Juifs pour leurs saintes Ecritures est parfaitement constatée dans le passage de Josèphe contre Apion (I, 8), où il dit, à propos des livres canoniques parmi lesquels il comprend celui de Daniel : « Nous avons pour eux un tel respect que personne n'a jamais été assez hardi pour entreprendre d'en ôter, d'y ajouter ou d'y changer la moindre chose. Nous les considérons comme divins ; nous les nommons ainsi ; nous faisons profession de les observer inviolablement et de mourir avec joie, s'il en est besoin, pour les maintenir. C'est ce qui a fait souffrir à un si grand nombre de captifs de notre nation, en des spectacles donnés au peuple, tant de tourments et de différentes morts, sans que l'on ait jamais pu arracher de leur bouche une seule parole contre le respect dû à nos lois et aux traditions de nos pères. » Tels sont les sentiments d'un Juif des plus éclairés. Mais, cet attachement inviolable des Juifs de tous les temps à leurs Ecritures fut encore plus remarquable au temps des Machabées. A cette époque, nous nous trouvons en présence d'hommes qui mouraient plutôt que de céder en rien au sujet de leur religion. Ce n'est pas ces Juifs zélés et si scrupuleux qui auraient de but en blanc accepté et introduit dans leur Recueil sacré un livre qui serait venu en altérer et en corrompre la doctrine. Les pseudo-critiques sont, en effet, en contradiction avec eux-mêmes au sujet de cette période de l'histoire juive. D'un côté, ils reconnaissent

que les juifs patriotes étaient résolus à n'endurer aucune profanation sacrilège de leurs saints Livres ; et, d'un autre côté, ils nous représentent ces mêmes hommes, si attachés aux rites, aux usages et aux opinions de leurs pères, tout prêts à adopter un livre, inconnu à partir du temps où il est censé avoir vu le jour, c'est-à-dire pendant plus de 300 ans, à l'accepter comme un livre inspiré, sans hésiter au sujet de son antiquité et de son autorité, et à l'introduire au milieu des Livres sacrés. Comment concevoir une pareille contradiction, un mélange si bizarre d'attachement superstitieux aux traditions paternelles et une facilité à accepter des nouveautés, à admettre comme provenant d'un ancien prophète, un livre qui aurait dû leur apparaître, d'après les rationalistes eux-mêmes, comme rempli de fictions romanesques, fantastiques, et opposées aux Ecrits canoniques antérieurs ? Pour croire cela, il faut plus de crédulité que pour croire que le livre de Daniel est ancien et authentique. Aussi est-ce sur la crédulité des incrédules que comptent les rationalistes, pour leur faire admettre, sans preuves, que les Juifs, si scrupuleux du temps des Machabées, se seraient exposés à déclarer divin un livre qui pouvait être l'œuvre d'un faussaire et n'auraient pas craint de se rendre coupables de sacrilège en donnant comme venant de Dieu des prophéties qui n'en venaient pas. Mais ces critiques ne parviendront jamais à établir que ces Juifs de l'époque asmonéenne aient cru pouvoir, sans mission et sans autorité à ce sujet, déclarer authentique un livre dont ils auraient ignoré la provenance. Il n'est pas possible que ces hommes, malgré l'attachement qu'ils avaient pour les Ecrits sacrés — attachement qui les fait regarder par les rationalistes comme des esprits étroits et superstitieux — aient, de leur propre mouvement, dépourvus de toute inspiration divine, ajouté un livre au Recueil sacré. Ceux qui connaissent l'état des esprits à l'époque des Machabées n'admettront jamais qu'il eût été possible d'introduire de leur temps un livre dans le Canon.

Juifs dispersés en Babylonie, en Egypte, etc. — Il y avait, d'ailleurs, une autre difficulté. En effet, à cette époque, les colonies juives s'étaient multipliées dans les grands centres de la civilisation. On sait que beaucoup d'enfants d'Israël qui avaient été déportés en Babylonie, en Médie, en Perse, ne rentrèrent pas en Palestine. Ils se maintinrent dans diverses contrées de l'Asie centrale et ils se répandirent dans toutes les villes considérables de l'Orient. On voit, par les *Actes des Apôtres*,

que des Juifs venaient en grand nombre de ces pays éloignés pour célébrer la fête de la Pentecôte. Or, les critiques rationalistes se gardent bien de nous expliquer comment ces Juifs auraient pu être amenés à admettre, comme provenant d'un ancien prophète, un livre qui eût été le produit d'une imposture toute récente. Peut-on croire que les communautés juives de la Babylonie et de la Perse, qui auraient dû être mieux renseignées sur un livre comme celui de Daniel, peut-on croire, disons-nous, que ces communautés, si imprégnées de l'esprit mosaïque, auraient accepté ce livre de la main d'un inconnu ? Non, il n'en pouvait pas être ainsi : il faut de toute nécessité admettre que les Juifs de Babylone ont possédé le livre de Daniel à mesure que ce prophète en publiait des chapitres ; et qu'il n'a pu être mis par Esdras et par Néhémie dans le Recueil des Livres sacrés, que parce que ces réorganisateurs de la nation juive l'avaient emporté eux-mêmes à Jérusalem.

Serait-il possible d'admettre, d'un autre côté, que les Juifs d'Egypte, qui, dès le temps de la Captivité, s'étaient établis en Egypte et y avaient fondé des colonies, auraient aussi accepté parmi leurs livres sacrés un livre dont ils n'auraient pas connu la provenance. Au temps des Machabées, au moment ou aurait apparu le livre de Daniel, Onias bâtissait en Egypte un temple semblable à celui de Jérusalem et se mettait en opposition avec les Juifs palestiniens (an. 149 av. J.-C.). La version des Septante commencée en 285 avait déjà paru et elle comprenait le livre de Daniel. Peut-on supposer avec quelque fondement que les Synagogues et les écoles des Juifs d'Egypte, alors si florissantes, auraient adopté comme canonique un livre dont elles n'auraient pas entendu parler depuis le temps de la Captivité et qui n'eût fait partie du Canon des saintes Ecritures que tout récemment, et sans avoir été contrôlé par qui de droit ?

Les Pharisiens, les Saducéens et les Esséniens, les Hellénïstes, les Scribes et les Sacrificateurs. — D'ailleurs, bien longtemps avant l'époque du soulèvement asmonéen, trois grandes sectes divisaient les Juifs : il y avaient parmi eux des Pharisiens, des Saducéens et des Esséniens. Les luttes continuelles des deux premières sectes remontaient au moins à l'an 240 avant J.-C. Or, cette division de la nation juive rend impossible aux partisans de l'une ou de l'autre secte l'introduction dans le Canon d'un livre quelconque et, à plus forte raison, d'un livre comme celui de Daniel. Ces sectes admettaient tout le Canon actuel des Juifs, et il est reconnu qu'Origène (contre

Celse, I, 135) s'est trompé, lorsque, associant les Saducéens aux Samaritains, il a supposé que les uns et les autres rejetaient les Prophètes et n'admettaient que la Loi. Il est, au contraire, certain que les Saducéens avaient le même Recueil sacré que les autres Juifs. Au temps de Notre-Seigneur, les membres de cette secte s'égaraient dans leurs spéculations et adoptaient des opinions blamàbles, mais ils n'ont jamais rejeté aucun livre de l'Ecriture. Les Saducéens niaient la doctrine de l'immortalité de l'âme et celle de la résurrection des corps. Ils rejetaient aussi l'intervention de Dieu dans le monde (Josèphe, *Antiqq. juiv.*, XIII, V, 5, 7 ; X, 6 ; XVIII, 1, 4 ; XX, 9, 1). En cela, ils se mettaient en opposition avec les écrits mosaïques dont ils reconnaissaient cependant l'autorité. Ils ne niaient pas les textes des saintes Ecritures ; il se contentaient de détourner de leur sens les passages qui contrariaient leurs opinions. Les discussions de ces deux sectes nous prouvent, au contraire, que toutes les deux reconnaissent le Recueil sacré comme étant une collection de livres divinement inspirés. D'où il suit qu'aucun des deux partis n'aurait osé ajouter quelque chose à ce Recueil et n'aurait pu obliger les autres à l'admettre. Aussi, n'y a-t-il jamais eu aucune tentative faite par les uns ou par les autres pour accroître le nombre des saints Livres. Ces hommes qui étaient en lutte constante, savaient très bien qu'ils ne réussiraient pas à faire accepter, comme oracles divins, des textes d'un livre qui n'aurait pas été déjà, depuis longtemps, inséré régulièrement dans le Canon des livres inspirés de Dieu.

Les différentes sectes qui s'élevèrent dans la Synagogue, devinrent donc un obstacle invincible à l'introduction d'un livre quelconque dans le Canon. Si les Pharisiens avaient tenté une opération aussi irrégulière, aussi odieuse, les Saducéens l'auraient-ils souffert ? Auraient-ils gardé le silence? Leurs plaintes, leurs reproches n'auraient-ils pas retenti partout et en tout temps? Or, ces sectes opposées existaient bien avant les Machabées. Elles remontent au temps de la domination persane. Après la naissance de ces sectes, il devint impossible de rien ajouter au dépôt sacré et d'en rien retrancher. D'où il résulte nécessairement que le Canon juif était clos avant l'époque machabéenne. Donc, le livre de Daniel faisait partie de ce Canon longtemps avant cette époque ; donc, son l'existence de ce livre dans le Canon est un puissant témoignage, de son antiquité, de son authenticité et de sa divine autorité.

En supposant — ce qui répugne souverainement — que les

Machabéens eussent fait une tentative pour introduire le livre de Daniel dans le Canon, est-il croyable que les Hellénistes, les apostats qui étaient alors si nombreux, n'auraient pas démasqué l'illégalité de cette profanation du Recueil des saints Livres? N'oublions pas qu'il s'agit d'un livre qui, d'après la nature même de ses prédictions dont une partie était visiblement accomplie, aurait été si facilement suspecté d'être l'œuvre d'un fourbe. Cependant, le parti grec n'a jamais protesté contre la canonicité du livre de notre prophète.

D'autre part, si les sacrificateurs et les magistrats s'étaient permis cet attentat irréligieux, les Scribes auraient-ils gardé le silence ? Et si ceux-ci avaient essayé de commettre un acte si criminel, les prêtres et les magistrats n'en auraient-ils pas été révoltés? Peut-on admettre qu'ils n'en eussent pas triomphé? La fraude aurait paru si évidente qu'elle aurait été découverte et que les plaintes des uns ou des autres aurait percé à travers les siècles. On ne peut, en effet, supposer sérieusement que l'apparition d'un livre comme celui de Daniel n'aurait suscité aucune agitation dans les esprits. Il est donc impossible que la divine inspiration d'un tel livre, apparaissant pour la première fois et à l'improviste vers le milieu du second siècle avant notre ère, eût été reconnu de tous ces hommes et de tous les partis.

Livre tombé des nues. — Les rationalistes pourraient-ils supposer raisonnablement que tous ces hommes ont été trompés par un écrivain de leur temps se proclamant antérieur de plusieurs siècles et auteur d'un livre dont on n'avait jamais entendu parler, quoiqu'il existât depuis plus de 300 ans? Peut-on admettre sérieusement qu'un livre, inconnu à Esdras, à Néhémie et à la Grande-Synagogue, n'aurait pas inspiré de la méfiance ? On a beau dire qu'il s'agissait d'un livre présenté comme écrit par un ancien prophète et simplement retrouvé. Il est évident qu'un certain étonnement de la part des Juifs eût été naturel. On ne saurait même concevoir qu'ils ne se fussent pas posé cette question : Si ce livre est si ancien qu'il remonte à Daniel, où était-il pendant les 375 ans environ qui se sont écoulés depuis la dernière vision de Daniel jusque vers le temps de la persécution d'Antiochus? Comment se fait-il qu'un livre d'une si grande importance et si honorable pour la nation juive, ait passé inaperçu et ait été oublié durant toute cette période ? Comment est-il arrivé ainsi à l'improviste et comme tombé des nuages? A ces questions, qu'elle réponse satisfaisante eût pu donner le pseudo-Daniel du rationalisme? Certainement, il

n'aurait pu en donner aucune. Les rationalistes eux-mêmes n'ont pu en souffler aucune à l'imposteur de leur invention. Ils se contentent de lui faire dire que le livre était caché. Nous verrons tout à l'heure que cette réponse n'aurait guère satisfait les esprits surexcités par cette merveilleuse découverte ; ils auraient tout naturellement voulu connaître le nom de celui qui avait eu l'heur de mettre la main sur ce manuscrit et savoir comment et où il avait été trouvé. On n'aurait pas pu s'empêcher non plus de demander comment on n'avait pas jusqu'alors entendu parler d'un livre du prophète Daniel.

Cette légende relative à la découverte imaginaire de ce livre est, du reste, si ridicule que Reuss ne voit aucun moyen de sortir de l'embarras dans lequel elle le jette. « On ne peut, dit-il. s'empêcher de demander où il (le livre) s'est trouvé pendant près de quatre siècles, et comment il a été découvert tout à coup au moment où s'étaient accomplis tous les événements si bien retracés dans le texte... » (p. 275). En effet, les Juifs auraient été capables de se faire eux-mêmes cette question. Aussi, le même rationaliste fait-il très bien remarquer aux critiques, qui admettent cette légende et croient néanmoins à l'authenticité du livre, que quelques renseignements à ce sujet n'auraient pas été inutiles. « On se tire d'affaire, dit-il, en disant que le livre a été caché, oublié, perdu pendant des siècles, et qu'il n'a reparu que longtemps après l'exil. Dans ce cas, la moindre des choses aurait été de dire où et comment il a été retrouvé, et cela tout juste au moment où l'histoire le confirmait d'une manière si éclatante, sauf à lui donner, le lendemain même, un démenti si formel » (p. 225) (1).

La découverte d'un livre aussi merveilleux aurait, d'ailleurs, frappé les esprits. La tradition aurait conservé le souvenir du jour où une main mystérieuse le livra aux enfants d'Israël. Bien plus, il semble que la découverte d'un manuscrit, qu'on aurait cru remonter au temps de la Captivité, aurait été un événement mentionné dans les livres des Machabées, dans les écrits de Josèphe ou dans le Talmud. Les Juifs, que les ratio-

(1) Nous avons déjà relevé ce que Reuss dit ici à propos du « démenti formel » que les événements survenus après la mort d'Antiochus auraient donné à Daniel. Ce démenti n'existe que dans l'imagination des critiques, qui placent les temps messianiques aussitôt après la mort du persécuteur macédonien (voy. p. 265). Nous réfutons cette opinion dans notre *Commentaire*, au chapitre XII.



nalistes nous représentent comme s'entendant merveilleusement à fabriquer des légendes, auraient-ils pu ne pas en imaginer une pour expliquer l'apparition si récente du livre de Daniel? On sait que la traduction de la Bible faite par les Septante, au second siècle avant notre ère, donna lieu, chez les Juifs d'Egypte, à une espèce de roman où tout est merveilleux et extraordinaire. De même aussi, et à plus forte raison, les traditions populaires nous auraient appris quelques fables pour rendre l'apparition du livre de Daniel aussi merveilleuse que possible; la découverte qu'on en aurait faite eût été accompagnée de circonstances surnaturelles, et la réception de ce livre aurait été entourée de la plus grande solennité. Mais, il se trouve, au contraire, que cette prétendue découverte n'entre comme élément dans aucune légende, dans aucun mythe. Elle est tout simplement une hypothèse avancée sans preuves, une rêverie rationaliste qui n'a aucun fondement ni dans l'histoire, ni dans la légende, et qui n'est appuyée par le témoignage d'aucun ancien écrivain.

D'ailleurs, on ne doit pas oublier, qu'il n'eût pas suffi de présenter un livre comme divinement inspiré pour qu'on eût pu sans des preuves de l'ordre surnaturel, l'introduire dans le Canon. Les Juifs n'admettaient pas aussi facilement que le supposent les rationalistes un livre dans le Recueil sacré. Une introduction de ce genre n'eût pas été du reste possible — ainsi que nous l'avons démontré — à une époque où l'on savait très bien qu'il n'y avait plus de prophètes, Il est reconnu de toute l'antiquité juive, en effet, qu'il n'y avait alors personne qui eût autorité pour rouvrir le Recueil des livres de l'Ancien-Testament.

Le livre scellé. — Les rationalistes ont donc supposé que le faussaire de leur invention s'était ménagé un moyen d'expliquer l'apparition du livre, parce qu'il se serait fait donner l'ordre de « sceller » sa prophétie du chapitre VIII, 26, jusqu'à son accomplissement final, c'est-à-dire jusqu'après la mort d'Antiochus. Un ordre analogue est aussi donné à Daniel au chapitre XII, 4. Daniel dut ainsi mettre son sceau, son cachet, sa signature à ces prophéties, afin que les Juifs n'en pussent nier l'authenticité. Mais Lengerke et toute sa troupe ont supposé que mettre un sceau à une lettre, c'est la cacher. Ainsi, après avoir mésinterprété le silence du Siracide sur Daniel, en disant que son livre n'existait pas encore à cette époque, Kuenen ajoute : « On serait tenté de croire que l'auteur (du livre de Daniel) a voulu combattre d'avance le juste étonnement que devait provoquer ce

silence, en ayant soin de se faire ordonner par l'ange, que « ce livre serait fermé et cacheté jusqu'à la fin. » Nous avons déjà réfuté le contre-sens relatif au mot « sceller, » et nous avons vu qu'il s'agit seulement d'un sceau que Daniel eut ordre de mettre sur le manuscrit autographe, qui était destiné à être conservé en mains sûres et à être conservé comme type. Il n'est nullement question de le cacher. Les prophéties avaient été données pour être publiées et elles se répandirent parmi les Juifs du temps même de Daniel.

Les rationalistes ne peuvent, d'ailleurs, tirer de leur fausse traduction un argument favorable à leur légende. Il ne suffit pas, en effet, de dire qu'un livre était scellé, plié et cacheté, pour expliquer comment les Juifs auraient pu être convaincus, par un auteur inconnu, que le livre qu'il avait écrit était un livre ancien, et comment ils auraient pu, d'après cette simple affirmation, introduire ce livre parmi les livres canoniques. D'ailleurs cette légende des rationalistes croule par ce seul fait qu'ils ont mal interprété le mot « sceller. » Daniel reçut l'ordre de mettre son sceau ou sa signature à l'exemplaire original de ses prophéties, afin qu'on put les confronter avec les événements, à proportion qu'ils se déroulaient, et constater la vérité de ses prédictions. Ainsi, il n'y a dans ce passage aucune allusion à un livre qui aurait été tenu caché, et qui aurait été découvert, précisément à l'époque où s'accomplissaient les prophéties qu'il contenait, sous le règne d'Antiochus Epiphane.

Légende d'après laquelle tout livre religieux écrit en hébreu faisait d'emblée partie du Canon. — Les savants de l'école rationaliste assurent de plus que « tout livre écrit en hébreu et traitant des sujets religieux était par suite introduit dans le Code sacré, si l'écrivain le désirait, » et ils ajoutent que ce fut « de cette façon que le livre de Daniel obtint la faveur d'y être admis. » Mais cette hypothèse, que rien n'établit, se heurte à des obstacles plus que suffisants pour la renverser. D'abord, il n'est pas vrai que, à cette époque, tout livre religieux écrit en hébreu fut admis d'emblée dans le Canon. Le livre de Sirach (L'*Ecclésiastique*) était écrit en hébreu, comme l'atteste la préface de son traducteur. Cet ouvrage traite de sujets religieux et il n'est pas indigne d'un écrivain inspiré. De plus, ce livre a été écrit à la manière des prophètes, en hébreu et avec des parallélismes qui manquent généralement dans le livre de Daniel. Enfin, il avait été écrit en Palestine. Pourquoi ce livre, qui n'aurait pas été déplacé dans le Recueil sacré, n'y fut-il pas

admis? Uniquement parce que le Canon se trouvait clos ou, en d'autres termes, parce que, depuis le temps de la Grande-Synagogue, il n'y avait plus de prophètes pour le rouvrir. On ne peut en donner aucune autre raison satisfaisante. Quoique écrit avant le temps des Machabées, le livre de Sirach était venu trop tard. La date de ce livre, la plus rapprochée de nous, est l'an 180 av. J.-C., et divers critiques le font remonter cent ans au-delà. Mais la « Succession certaine des prophètes » avait cessé, et il n'était pas possible sans eux d'introduire aucun livre dans le Canon. Nous avons là un spécimen de la manière de penser et d'agir des Juifs, relativement aux livres qui ont paru depuis l'époque de la Grande-Synagogue.

Le premier livre des Machabées, qui avait été écrit en hébreu et que saint Jérôme possédait encore dans cette langue, ne fut pas non plus introduit dans le Canon. Ce livre était digne du plus grand intérêt. Il est écrit avec toute la gravité que réclame l'histoire et il est véridique. Eh bien ! il n'a pas été non plus inséré dans le Recueil des livres sacrés. Ecrit à une époque où nul n'était autorisé à rouvrir le Canon, il a subi le sort de toute la littérature juive, historique ou poétique, des siècles qui ont suivi l'époque d'Esdras et de la Grande-Synagogue. Pour le même motif, le livre de Tobie, écrit avant la Captivité, mais qui ne se trouve pas parmi les livres que les Juifs avaient apportés en Palestine, ne fut pas non plus admis dans le Canon juif lorsqu'il arriva jusqu'à eux. On voit ainsi combien est fausse l'assertion relative à la facilité qu'on aurait eu, du temps des Machabées, à introduire un livre dans le Recueil sacré.

On ne parvient pas, d'ailleurs, à expliquer dans l'hypothèse rationaliste, comment l'auteur du livre de Daniel aurait eu l'idée d'écrire la moitié de son livre en araméen. Les autres prophètes du temps de la Captivité, Ezéchiel, Aggée, Zacharie et Malachie ont écrit en hébreu. Il est vrai qu'Esdras offre des passages écrits en araméen; mais il s'agit là de documents que l'auteur se contente de transcrire dans la langue originale. Puis Esdras est un historien ; ce n'est pas un prophète. Dès lors, quel avantage, pour la réussite de son imposture, un écrivain moderne eût-il pu se promettre de l'emploi du langage araméen ? Il n'y avait pas d'exemple d'un mélange de langages dans les livres prophétiques de l'Ancien-Testament, et nous avons vu qu'un faussaire se serait bien gardé de choisir cette manière d'écrire (p. 70). On demande vainement pourquoi il aurait innové de cette sorte, pourquoi il n'aurait pas écrit tout son

livre en hébreu, la langue sainte, la langue des prophètes, la langue du culte, et aucune réponse sérieuse n'a été faite à cette question. En admettant, au contraire, que Daniel a écrit ce livre, toutes les difficultés s'évanouissent. Nous avons vu, en effet, que ce sont des motifs très sérieux et fort raisonnables qui ont porté Daniel à écrire en deux langues (p. 61 et ss.). Ce prophète-historien possédait très bien les deux idiomes, et il a écrit en araméen dès qu'il a été amené à mettre en scène Nabuchodonosor et ses courtisans. Puis il a continué d'employer cette langue pour toute la partie de son livre qui s'adressait aussi aux populations de la Chaldée. Mais un imposteur de l'époque des Machabées n'aurait eu aucun motif de mêler les deux langues. Ce procédé eût été contraire à l'usage prophétique et il aurait, par suite, paru alors suffisant pour rendre le livre suspect.

Nous n'ajouterons rien ici au sujet des difficultés qu'aurait éprouvées un faussaire au temps des Machabées, soit au point de vue de la langue, soit à l'égard des faits. Nous en avons assez dit pour que le lecteur se soit vu forcé de conclure qu'un écrivain palestinien qui aurait eu, à cette époque, une connaissance aussi minutieuse des choses babyloniennes eût été un vrai miracle. Il est évident, en effet, qu'en réunissant toutes ces considérations dans une vue d'ensemble, — pour peu qu'on soit au courant de l'antiquité juive, — on doit reconnaître qu'il est impossible qu'un tel livre eût été fabriqué et introduit, à cette époque, dans le Canon des saints Livres.

Mais les rationalistes se préoccupent peu de la réalité. Ne pouvant attaquer la Bible par des raisons, ils l'attaquent par des fables et des contes à dormir debout. Reproduisons ici la pseudolégende, telle que l'ont composée les rationalistes et que des savants, aveuglés par les préjugés à la mode dans leur milieu, répètent, sans demander la moindre preuve des hypothèses qui en forment la trame. « La tradition populaire, dit Munk, exaltait Daniel et ses trois amis, en les montrant protégés par la Divinité d'une manière miraculeuse. Tout le monde connaît les récits des trois hommes sauvés de la fournaise par un ange, et de Daniel délivré de la fosse aux lions. Quelques siècles plus tard, à l'époque des Machabées, un écrivain recueillit ces traditions, et se servit du nom de Daniel pour présenter, sous la forme de symboles et de visions, les grands événements historiques, depuis l'exil jusqu'à la fin de la domination gréco-macédonienne, à laquelle, après de longs malheurs, devait succéder le règne messianique. » (*Palestine*, p. 459.)

Ainsi, il y avait une tradition populaire au sujet de Daniel. Tout le monde est d'accord sur ce point. Mais cette tradition ne reposait-elle pas sur un fondement réel ? N'y avait-il pas un livre qui la soutenait et qui la maintenait? Munk sous-entend évidemment qu'il n'y en avait aucun, et il admet ce sous-entendu, si arbitrairement supposé, comme l'assertion fondamentale de sa légende. Puis, à cette hypothèse, qui ne repose sur rien, il ajoute l'hypothèse qui ne repose pas sur un fondement plus solide d' « un écrivain qui recueillit ces traditions. » Aussi, sommes-nous en droit de dire que l'exposé rationaliste qu'il nous donne à ce sujet n'a pas plus de valeur que celui-ci : « Une tradition populaire exaltait un individu nommé César, en le montrant favorisé par le Destin et vainqueur des Gaulois. Quelques siècles plus tard, en 1867, un patriote italien recueillit ces traditions et se servit du nom de César pour écrire des *Commentaires* propres à exciter les Italiens contre la France, en les portant à jouer, au détriment de celle-ci, un rôle dans les complications de la politique européenne. Ces deux légendes ne valent pas plus l'une que l'autre. » La seconde ne prouve rien contre l'existence de César pas plus que contre l'authenticité de son livre. En ce qui touche à la première, nous avons suffisamment montré que la légende du pseudo-Daniel machabéen ne pouvait être agréée que par des esprits qui aiment mieux la fantaisie que le bon sens (voy. p. 216-276). Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que, après s'être contenté de supposer « un écrivain » dont l'existence n'a jamais été constatée que dans l'imagination des rationalistes, Munk oublie de nous dire — chose pourtant essentielle — comment le livre de l'imposteur aurait pu, de son temps, être introduit dans un Recueil clos depuis le règne d'Artaxerxès et après la cessation de la διαδοχή τῶν προφητῶν, mentionnée, soit par Josèphe, soit par le témoignage constant de l'histoire et de la tradition des Juifs.

C'est également ce fait si grave et si capital de l'introduction d'un livre dans le Canon, au second siècle avant notre ère, qu'un autre orientaliste néglige de discuter et d'établir, avant de rechercher, sans pouvoir les découvrir, les motifs qui ont pu, sous les Machabées, assurer au livre du pseudo-Daniel un caractère sacré. Suivant à ce sujet la tactique ordinaire des rationalistes, Derenbourg suppose prouvée la légende du faussaire — légende qui est précisément en question — et il va de l'avant comme si de rien n'était. « Daniel, dit-il, qui, à cause de son extrême

jeunesse, aurait dû rencontrer des obstacles avant de franchir le seuil du livre sacré, a su se faire admettre sans difficulté; il ne reste du moins aucun vestige d'une discussion qui se serait élevée à son égard, tandis qu'on en faisait déjà la lecture au pontife la veille du jour du Pardon (m. *Ioma*, I, 6). Est-ce le contenu merveilleux de ce livre, est-ce le nom vénérable qu'il a adopté, est-ce la forme apocalyptique qu'il a prise, est-ce le pays lointain où il prétend avoir été composé qui lui a valu le bonheur de réussir là où le premier livre des Machabées et Ben-Sira ont échoué ? » (*Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 297.)

Ce sont là des questions embarrassantes au sujet desquelles il est bien inutile de presser la pseudo-légende. Elle ne répondra pas ; elle ne peut pas répondre, parce qu'elle n'existe pas et parce qu'on l'interroge sur des faits qui n'ont pas eu lieu. Il ne sert de rien, en effet, de parler du merveilleux du livre, de la forme apocalyptique, du pays lointain où il aurait vu le jour. Ce sont là autant de traits qui auraient suffi, à l'époque des Machabées, pour le faire rejeter. Nous répondrons toutefois pour la légende, et nous dirons qu'il eût été bon, avant de rechercher *quomodo sit* de résoudre la question *an sit*. Il faudrait prouver d'abord, en effet, que ce livre était d'une « extrême jeunesse, » et qu'il fut introduit dans le Canon seulement au second siècle avant notre ère. Tant qu'on n'a pas établi ces deux points fondamentaux de la pseudo-légende, il est inutile de chercher des réponses à des questions qui n'ont pas leur raison d'être. C'est gentil, sans doute, de faire des romans ; mais encore faudrait-il qu'ils fussent vraisemblables. Il ne suffit pas d'imaginer, toujours en l'air, pourquoi et comment le livre de Daniel aurait été introduit dans le Canon au temps des Machabées, il faudrait commencer par prouver qu'il y fut introduit à cette époque. Voilà le point qu'il eût fallu démontrer d'abord ; voilà l'énorme lacune qui subsiste dans la procédure rationaliste contre l'authenticité de cet admirable livre ; voilà le trou qu'il est plus facile de masquer avec un grand appareil de phrases, que de remplir de bonnes et de solides raisons. Or, la seule manière de le combler consiste à admettre, ainsi que nous l'avons établi, que ce livre, composé par Daniel à l'époque de la Captivité, avait acquis un droit de cité indiscuté dans la littérature canonique des Juifs, dès le quatrième siècle avant l'ère chrétienne. On ne peut, en effet, résoudre la question relative à la canonicité de ce livre qu'en admettant qu'il a été introduit dans le Canon par Esdras et la Grande-Synagogue, sous le règne d'Artaxerxès Ier, comme

nous l'enseignent Josèphe et la tradition juive et chrétienne, c'est-à-dire 400 ans environ avant notre ère.

Pour se consoler de leur défaite sur ce point capital, les rationalistes ont encore la ressource de se livrer à une autre escarmouche. Ils s'en prennent à la place occupée dans le Canon juif par le livre de Daniel ; et ils concluent de ce fait à la modernité et à l'inauthenticité de ce livre, comme aussi à l'infériorité de sa valeur prophétique. C'est ainsi que, se mettant à leur suite et adoptant leurs conclusions chimériques, Derenbourg ajoute au passage que nous venons de citer les lignes suivantes : « Cependant Daniel n'a pu obtenir sa place à côté de Zacharie ou de Maléachi, bien qu'il prétende à un âge plus haut que ces deux prophètes, et il a dû se résigner à être rangé parmi les *ketoubim.* » Pauvre Daniel ! Est-il à plaindre ! Il n'a pu se caser que parmi les *ketoubim!* Tout bien considéré, cependant, cette place n'est pas plus humble que les autres, et la « résignation » qu'on attribue au prophète n'a pas dû lui coûter beaucoup ; elle est toute à sa gloire. Nous allons voir, en effet, que le petit pétard lancé contre Daniel, au sujet de la place que son livre occupe dans le Recueil sacré, fait long feu comme les autres : c'est une amorce sans balle. Mais avant d'assister à ce spectacle, il est bon de donner quelques détails relatifs au terrain sur lequel nos adversaires vont manœuvrer et essuyer une nouvelle déconfiture.

Division du Canon hébraïque en trois sections. — Quoique tous divinement inspirés, les livres de l'Ancien-Testament ont dû, au point de vue de leur contenu, être répartis en trois groupes. Les Juifs ont, en effet, classé leurs vingt-quatre livres en trois sections. La première (la Loi, *Tôrah*) comprend les cinq livres de Moïse ; la seconde, désignée par l'expression *nebî'îm* (prophètes, inspirés de Dieu), se divisait en deux parties : les prophètes premiers (*ri'šonîm*), savoir : les livres de Josué, des Juges, les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois ; et les prophètes postérieurs ou derniers (*'aḥarônîm*), savoir : Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et les douze petits prophètes ne formant qu'un seul volume. La troisième section portant le titre de *keṭûbim* ou Ecritures.

Cette distinction des livres divinement inspirés en trois classes date de loin : elle remonte au temps de Moïse et de Josué. Dès l'introduction du livre de ce dernier à la suite du livre de la Loi, les Hébreux eurent un Recueil sacré comprenant trois parties formées tout naturellement : la Loi ; le livre de Josué

qui, avec ceux qui suivirent, forma la seconde section; enfin, quelques psaumes et le livre de Job constituèrent d'abord la troisième section, qui se compléta par d'autres livres qu'il eût été difficile de ranger dans les catégories précédentes, ou qui y furent placés pour des raisons que nous indiquerons tout à l'heure.

Ces trois parties du Canon sont mentionnées par le fils de Sirach, par Notre-Seigneur et par Josèphe. Ainsi, le traducteur grec du livre de l'Ecclésiastique (138 ou, selon d'autres, 230 av. J.-C.) dit dans sa préface que l'ensemble des Livres saints se compose de la Loi, des Prophètes et des autres Livres nationaux (καὶ τὰ ἄλλα πάτρια Βίβλια), qu'il désigne aussi par l'expression τὰ λοιπὰ τῶν Βιβλιῶν. Notre-Seigneur mentionne ausssi cette division quand ild istingue la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes (Luc, XXIV, 44). La troisième section est désignée par ce dernier mot, parce qu'elle s'ouvre par le recueil des Psaumes. C'est pour la même raison que le mot ὁ νόμος (la Loi) désigne quelquefois tout l'Ancien-Testament (Matth., V, 18; Luc, XVI, 17; Jean, X, 34; XV, 25).

De son côté, Josèphe (*contr. Apion*, I, 8) confirme ces témoignages. S'exprimant d'une façon plus explicite, il nous apprend que « les livres qu'on croit justement divins (τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα) forment trois parties, dont la première comprend les cinq livres de Moïse, la seconde les écrits des prophètes comprenant treize livres; et quatre autres livres qui contiennent des hymnes à la louange de Dieu (les Psaumes) et des préceptes de morale très utiles aux hommes (les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique). La seconde section comprenait ainsi treize écrits des prophètes, tandis que la Bible hébraïque actuelle n'en contient que huit. Il est donc évident que, du temps de Josèphe, les Juifs avaient placé dans la seconde classe de leurs saints Livres ou parmi les Prophètes : Daniel à la suite d'Ezéchiel, Esther, Esdras et les deux livres des Chroniques. Ce n'est pas Josèphe qui les y a placés de son propre mouvement; il suit une tradition de son peuple.

Les noms de la seconde et de la troisième division. — Le titre de « Prophètes » donné à la seconde section doit être pris dans le sens de livres « divinement inspirés. » On s'explique ainsi comment cette section comprend les livres des Rois. Ces livres ont été composés par des hommes inspirés de Dieu, quoique quelques-uns d'entre eux n'aient peut-être pas été « prophètes » dans le sens qu'on donne aujourd'hui à ce mot. D'après

cette signification grecque donnée par les Septante au mot *nebi'îm*, les livres de Josué et des Juges auraient pu difficilement être classés sous la même rubrique que les livres d'Isaïe, de Jérémie, de Daniel et des autres prophètes proprement dits.

La troisième partie du Recueil sacré contenait des livres divinement inspirés et désignés par le mot *Keṭûbîm*. Nous avons indiqué déjà le sens spécial de ce mot (p. 69). Cette expression elliptique pour *ketabey qadoš* signifie « Ecritures saintes. » On a dit que cette expression est vague et manque de précision. Mais il est facile de voir que ce nom n'a pour but que de désigner que les livres dont il s'agit font partie du *Keṭâb*, du Livre ou de la Bible. Le grand rabbin Wogue reconnaît, du reste, avec raison que, « vu le caractère hétérogène de cette partie, il est difficile de lui attribuer un titre exact » (*Hist. de la Bible*, p. 7.) Cette partie du Recueil comprend, en effet, des livres hymniques (Psaumes, Lamentations), Sapientiaux (Proverbes, le Cantique, l'Ecclésiaste), Episodiques (Job, Ruth, Esther) et les livres qui ont trait à l'histoire des Juifs depuis la Captivité (Daniel, Esdras [Néh.]; et les Chroniques).

Préjugé des rationalistes au sujet des mots Ketûbim et Hagiographes. — Voulant simplement indiquer que la troisième section comprenait des livres inspirés de Dieu, les docteurs juifs se contentèrent de les désigner par un mot qui les rattachait et les incorporait au *Keṭâb*, à « l'Ecriture ; » ce furent des livres *katûbiés* ou « canonisés, » faisant partie du Livre dans lequel Dieu parle. Nous avons déjà vu que les apôtres, exprimant la pensée des Juifs de leur temps et des temps antérieurs, ont désigné tout le Recueil sacré par l'expression les « Ecritures, » αἱ γραφαί (Matt., XXI, 42 ; Marc, XIV, 49 ; Jean, V, 39). Les rabbins désignent aussi tous les livres de l'Ancien-Testament sous le nom de *Keṭûbîm*. Dans le Talmud, cette expression désigne ordinairement la Bible hébraïque tout entière. C'est ainsi que les traducteurs grecs l'ont désignée par le mot τὰ βιβλία (les Livres) en y joignant quelquefois l'épithète ἅγια (*Biblia sacra*, les Livres saints, *qeṭabey qadoš*). On a formé avec ces deux mots grecs le mot *Hagiographes* qui signifie « Livres sacrés. »

L'expression *ketûbîm* ou « Hagiographes » n'avait donc pas un sens dépréciatif. Elle se prenait, au contraire, dans un sens tellement relevé que le nom de *keṭûbim* désigna toute la Bible. Les Hagiographes (αἱ γραφαὶ ἁγίαι) comprennent ainsi tous les livres canoniques. Dans ce sens, Moïse et Isaïe sont des hagiographes. Mais les rationalistes ont essayé de donner de ces mots

une interprétation de nature à dérouter les esprits. Ils ont donc imaginé de jouer sur les mots « Ecrits de sainteté, Ecrits saints, « en lui donnant le sens de « livres d'édification, » de livres qui ne sont pas inspirés de Dieu, mais qui contiennent des prières, de saintes instructions, et que les Juifs pouvaient lire pour élever leur âme vers Dieu et pour animer leurs espérances. Ils ont donc donné aux expressions *ketabey qadoš* (Ecritures saintes) et Hagiographes l'air de signifier de « pieux écrits. » C'est en se servant de ce terme, devenu ambigu par suite des spéculations chimériques de quelques rabbins du moyen-âge, que les prétendus libres-penseurs ont espéré étouffer l'autorité et, par suite, l'authenticité du livre de Daniel, dans la pénombre d'une phraséologie qu'ils ont rendue équivoque et inintelligible. C'est ainsi que ces « Ecritures » (κατ' ἐξοχήν) sont devenues pour eux de simples livres de piété dans lesquels le lecteur trouve des vérités salutaires. Comparés aux autres livres de la Bible, les *Keṭûbim* seraient des livres profanes. Ils les présentent comme des productions qui pénétrèrent difficilement dans l'enceinte sacro-sainte de l'Ecriture, comme des livres qui n'ont été admis qu'après des hésitations et qui, lorsqu'ils ont été admis, ont été relégués au troisième plan. Telle est la légende moderne. Les rationalistes ont donc prétendu que le livre de Daniel avait été placé dans cette classe de livres, parce qu'on avait des doutes sur son origine et sur son autorité.

Mais il est facile de voir que, dans ce cas, les docteurs juifs ne l'auraient pas mis du tout dans le Canon des saints Livres. Il n'est pas vrai que les *Ketûbim* aient été des écrits d'une date récente, postérieure à Esdras et qu'ils fussent d'une autorité moindre que les autres livres de l'Ancien-Testament. D'abord on doit reconnaître que la section des Hagiographes comprend des écrits de David et de Salomon, que ceux qui ont classé les écrits dans le Canon regardaient, bien certainement, comme plus anciens que ceux des « Prophètes postérieurs. » (Isaïe, etc.) Donc, la conclusion que l'on veut tirer de la place du livre de Daniel, pour prouver qu'il est d'une date récente, tombe à terre. La conclusion relative à la moindre autorité des livres de la section des Ketubim est tout aussi insoutenable, par la raison qu'il n'y a pas, dans l' « Ecriture, » de livre de moindre autorité. L'absolue autorité de chacun d'eux était impliquée dans leur admission dans le Canon. La troisième partie de ce Recueil ne comprenait pas des livres douteux ou suspects. Jamais les Juifs n'ont assimilé les *Ketûbim* aux *haggadoṭ* (légendes) ou aux

halakoṭ (livres dogmatiques). Les Juifs n'ont jamais placé Daniel parmi les *Sifré ḥamiran* (commentaires allégoriques que l'on oppose toujours aux *qeṭabey qadoš* ou Livres saints), classe d'écrits qui n'avaient pas un caractère sacré, mais qui servaient à édifier et à développer l'esprit religieux. Encore moins les *Ketûbim* ont-ils été regardés comme des livres (sefarim) apocryphes (*hahitzonîm*), tel que, par exemple, le livre de Sirach (l'*Ecclesiastique*) qui n'a pu être introduit dans le Canon hébraïque, parce qu'il ne s'est pas trouvé de prophètes en état d'attester la divinité de son inspiration. Si l'autorité du livre de Daniel avait été douteuse, son livre n'aurait pas été inséré dans le Canon. S'il n'était apparu que vers l'an 165 avant notre ère, il ne se serait pas trouvé un prophète pour le reconnaître, et nul ne se fut aventuré à dire que son autorité n'était pas douteuse.

Le titre des *Ketûbim* indique, au contraire, suffisamment que ces livres portaient un caractère d'inspiration divine. Cette expression atteste que les Juifs ont rangé ce livre au nombre de leurs Ecrits sacrés. Les *Ketûbim* avaient la même autorité que les autres livres de la Bible. Josèphe, témoin de la tradition juive, assure qu'ils jouissaient du même crédit et de la même autorité que les précédents. Ils font partie des vingt-deux livres que cet historien déclare canoniques et divins (θεῖα) et il les sépare complètement des livres qui ont été composés après l'extinction du prophétisme. Il n'est pas douteux que la foi au caractère divin des « Ecritures » ne s'étendit aux *Ketûbim* ou Hagiographes, comme aux autres livres du Recueil sacré.

Les livres de la seconde section placés jadis après la troisième partie. — L'introduction d'un livre dans le Canon était une affaire capitale qui exigeait un témoignage prophétique. Mais rien n'indique que les prophètes aient imposé un ordre immuable dans lequel les livres canoniques devaient se suivre dans le Recueil sacré. La place de tel ou tel livre a pu être changée, et ce déplacement n'en altérait en aucune façon le caractère authentique et inspiré. La place qu'on leur assignait ne leur donnait pas une plus grande ou une moindre valeur. Nous voyons même que les deux grandes sections ont été profondément modifiées. Ainsi, dans les anciens recueils, les livres spécialement prophétiques avaient été placés à la suite des livres de la troisième section. Le grand-rabbin Wogue l'a constaté dans le passage suivant où, après s'être demandé si cette division (Tôrah, Prophètes, Hagiographes) a « régné à l'origine, » il répond : « J'ai quelques doutes à cet égard, quand je

lis dans le Tr. *Sópherim* (ch. XVIII, § 3) : « En toute circonstance, on récite les paroles de la Sainteté (les versets des Hagiographes) avant les paroles de la Prophétie, » et surtout quand j'observe un ordre différent dans l'un des plus anciens monuments de la Synagogue, le *Mousâph de Róch ha-Chanah* (prière importante du rituel judaïque), qui porte le cachet évident des membres de la Grande-Synagogue. Dans les formules... qui figurent dans cette prière, nous voyons les citations bibliques se succéder chaque fois sous cette forme : la Loi, les Hagiographes, les Prophètes. Cet ordre est constant, invariable et on pourrait en conclure qu'il fut le premier en vigueur, et n'a été remplacé par l'autre qu'en raison de la supériorité logique de ce dernier. » (*Hist. de la Bible*, p. 8 et 9.)

En effet, les livres proprement prophétiques (Isaïe, etc.), furent d'abord placés à la suite des *Ketoubim*. Ils furent adjoints plus tard à la seconde section pour une raison bien simple et bien naturelle. Mais les chercheurs de motifs chimériques ne pouvaient voir les choses comme elles sont : il leur faut des raffinements d'esprit, des subtilités, des rêveries. Donc, à la suite de quelques rabbins du moyen-âge, le rabbin Wogue croit à la légende imaginaire de l'infériorité d'inspiration des *Ketoubim* : ce qu'il entend par la supériorité logique, d'après laquelle les livres prophétiques furent placés dans la seconde section, c'est la supériorité d'inspiration. Mais, le fait qu'il constate lui-même suffirait pour prouver que l'antiquité juive n'avait pas connu cette différence d'inspiration entre ces livres et les autres, puisqu'elle les avaient confondus avec les *Ketoubim*. D'ailleurs, pourrait-on supposer que les livres des Rois étaient dus à une inspiration supérieure à celle des livres des Psaumes, des Proverbes de Salomon et du Cantique des Cantiques ? Pour répondre à cette question, il suffit de rappeler que les Juifs, ainsi que le témoigne Josèphe, considéraient David comme un prophète suréminent, et qu'ils n'ont jamais eu des doutes au sujet de l'inspiration des deux autres livres.

Cependant, il est vrai que ce remaniement des livres du Canon fut fait « en raison d'une supériorité logique. » Les docteurs juifs ont tout simplement pensé que les livres dits « prophétiques » se rattachaient aux livres des Rois et que, sous certains rapports, ils pouvaient être considérés comme formant un tout avec ces derniers écrits.

Il y a, en effet, des prophéties qui concernent le royaume de Juda et qui se relient à l'histoire de cette époque. Elles auraient

pu être intercalées dans les livres des Rois, mais on les mit à part afin de ne pas interrompre le récit des événements. D'un autre côté, les détails historiques que l'on trouve dans Isaïe, dans Jérémie et dans Ezéchiel se rapportent plutôt à l'histoire antérieure ou contemporaine de la Captivité. Les livres de ces prophètes et une grande partie des Douze appartiennent à l'ancienne littérature hébraïque. Sauf quelques prophéties messianiques et des prédictions qui se rattachaient à quelques événements de la période post-exilienne, ces livres concernent l'histoire de la période antérieure au retour de la Captivité. Ils furent donc justement reportés après les livres des Rois.

Il n'est donc pas nécessaire d'aller chercher midi à quatorze heures, et de songer à une différence d'inspiration qui est entièrement inconnue à l'antiquité juive. Les livres prophétiques proprement dits ont été mis à la suite des livres historiques parce qu'ils en sont le complément naturel (1).

Classements divers. — Du reste, l'ordre différent que venons d'indiquer et dans lequel les prophètes proprement dits se trouvent mêlés aux *Keṭûbim*, a été conservé dans le Canon juif d'Origène. Nous y trouvons le classement qui suit : les livres des Rois, les Chroniques, Esdras (Néhémie), les Psaumes, les Proverbes de Salomon, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, Isaïe, Jérémie, Daniel, Ezéchiel, Job, Esther. Tel fut, peut-être, l'ordre des livres adopté par la Grande-Synagogue. Mais un classement différent n'avait pas été prohibé. Aussi ont-ils été

(1) C'est également par suite de considérations chronologiques qu'Isaïe fut maintenu en tête des grands prophètes. Ce n'est, en effet, que pour des motifs bizarres que le Talmud a placé le livre d'Isaïe après les livres de Jérémie et d'Ezéchiel. La raison donnée par les talmudistes est que le livre de Jérémie et la première moitié du livre d'Ezéchiel s'occupent de la destruction de Jérusalem et font ainsi suite au IV[e] livre des Rois (ch. XXV), tandis que le livre d'Isaïe se rattache très bien aux chapitres XXX-XLVIII d'Ezéchiel. Mais d'autres docteurs ont expliqué ce déplacement d'Isaïe par une raison qui donne une idée de leur critique. « Isaïe, disent-ils, est plein de consolation, Jérémie de malheurs et Ezéchiel de malheurs d'abord et de consolation ensuite. Il était convenable que les malheurs soient unis aux malheurs et les consolations aux consolations. » C'était là une raison qui suffisait à leurs yeux, pour commettre un ὕστερον πρότερον dans l'arrangement des livres de la seconde section. Plus judicieux, les Massorètes ont suivi l'ordre chronologique et placé Isaïe à la tête des prophètes proprement dits (avant Jérémie et Ezéchiel).

diversement distribués. Nous venons de voir que l'ordre indiqué par le Canon d'Origène, au sujet des livres des prophètes, diffère de l'ordre du Canon massorétique. Pour les Hagiographes eux-mêmes l'arrangement adopté par les Massorètes offre aussi des différences. Ces docteurs ont accepté l'ordre suivant, conçu d'après un plan facile à expliquer : Psaumes, Proverbes, Job ; — les cinq *Megilloṭ* (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther) ; — Daniel, Esdras et Néhémie, Chroniques. Les trois premiers livres sont dits livres métriques, les cinq suivants, désignés par l'expression *ḥamēš Megilloṭ* (les cinq rouleaux ou livres), sont classés dans un ordre liturgique et forment un livre dont on fait usage dans les Synagogues aux diverses fêtes de l'année (1). Après ces cinq volumes vient une autre série qui comprend des livres qui ont trait à la période postérieure à l'exil. Le livre d'Esther est placé avant celui de Daniel parce qu'il est le dernier des cinq *Megilloṭ*. Le contenn de ce livre est postérieur à la Captivité ; mais il ne s'étend pas comme le livre prophético-historique de Daniel jusqu'aux temps messianiques. Le livre de ce prophète précède celui d'Esdras parce qu'il est plus ancien que lui. Les livres des Chroniques occupent la dernière place parce qu'ils ont été écrits du temps de la Grande-Synagogue, et comme le veut le Talmud, rédigés par Esdras et par Néhémie. La Vulgate met, d'ailleurs, avec juste raison, les livres des Chroniques ou Paralipomènes avant les livres d'Esdras, car ces derniers ne sont qu'une suite des premiers. C'est d'après un autre ordre d'idées que la polyglotte de Walton met les Paralipomènes après les livres des Rois et le livre d'Esdras après les Paralipomènes.

Le classement indiqué par Josèphe diffère de ceux qui précèdent. Il divise ainsi les vingt-deux livres du Canon : les cinq

(1) Ces Cinq Volumes étaient écrits sur des rouleaux semblables à celui de la *Torah*, et on devait en faire la lecture en entier dans cinq fêtes solennelles. Le Cantique des Cantiques, allégorie de l'amour de Dieu pour la Synagogue (devenue l'Eglise et l'épouse de J.-C.), se lit le jour de Pâques pour représenter la délivance de la Captivité au temps du Messie, comme les ancêtres, au temps de Moïse, furent délivrés de celle de l'Egypte. Le livre de Ruth fut rattaché à la solennité de la Pentecôte, parce qu'il y est question de la moisson, et que l'on pouvait ainsi plus aisément en faire une application morale. Les Lamentations se lisent au jeûne d'*ab* ; l'Ecclesiaste à la fête des Tabernacles ; et Esther au *Pourim*, au mois d'*adar*. On a suivi ainsi l'ordre de l'année religieuse.



livres de Moïse ; treize livres historico-prophétiques depuis Josué jusqu'à Artaxerxès (Josué, Juges et Ruth ; I et II Samuel ; I et II Rois ; I et II Chroniques ; Esdras et Néhémie ; Esther, Job, Isaïe, Jérémie et Lamentations, Ezéchiel, Daniel ; les Douze petits prophètes qui précédaient peut-être les grands prophètes ; et enfin quatre livres qui forment la troisième section [Psaumes, Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste). Le Canon des Septante nous offre aussi un ordre différent de celui des Massorètes. Ainsi, les petits prophètes sont, dans cette version, placés avant les grands, sans doute parce que, d'après l'ordre chronologique, quelques-uns des petits prophètes ont précédé Isaïe et Jérémie. Dans ce même Canon, le livre de Daniel est dans la seconde section, à la suite d'Ezéchiel, tandis que, dans le Canon hébreu actuel, ce livre fait partie de la troisième section de la Bible.

Conclusion. — Il résulte de ce qui précède que les docteurs juifs ont fait passer certains livres d'une division du Canon à l'autre, sans que la raison tirée d'une différence d'inspiration soit intervenue. Nous avons vu que les grands prophètes rangés d'abord dans la troisième section ont été ensuite transportés dans la seconde. D'un autre côté, nous avons également remarqué que les écrits de divers auteurs sacrés ont été classés différemment en vue des pratiques du culte. Ainsi, le livre de Ruth fut détaché du livre des Juges ; et les Lamentations, bien que l'œuvre de Jérémie et placées d'abord à la suite de ses prophéties, ont été reportées parmi les *Keṭûbim* pour former le recueil des *Megilloṭ* ou *libri festivi*. La question d'une différence d'inspiration relative aux livres des sections du Canon ne préoccupait donc en aucune façon la pensée des docteurs qui ont présidé à la distribution adoptée dans le texte massorétique. D'un autre côté, Josèphe et les Septante indiquent parfaitement une tradition différente qui existait avant le premier siècle de notre ère au sujet de ce classement des livres compris dans le Canon. Cette classification, transmise par Josèphe, suffit pour montrer le cas qu'il faut faire de ce que disent les rabbins modernes au sujet de la différence d'inspiration des livres de la seconde et de la troisième sections du Canon hébraïque actuel.

Motifs qui ont porté les docteurs juifs à ranger le livre de Daniel tantôt parmi les livres de la seconde section et tantôt parmi ceux de la troisième. — Les considérations qui précèdent ne nous permettent pas d'oublier qu'il a existé un classement indiqué par Josèphe, qui appelle Daniel « un des plus grands des prophètes. » Nous avons vu aussi que dans le Canon des

LXX, Daniel vient après Ezéchiel et est placé dans la seconde section, tandis que, dans le Canon hébraïque, ce livre appartient à la troisième classe (*Keṭûbim*, *Hagiographes*). Ces deux classements ont leur raison d'être, et ils peuvent très bien se justifier. Ils représentent deux points de vue différents.

Daniel peut, en effet, être envisagé à un double point de vue : 1° comme un prophète, comme un homme inspiré et qui a prophétisé. En l'envisageant ainsi purement et simplement comme prophète, on l'a rangé parmi les prophètes, après Ezéchiel, dans la seconde section. Josèphe représente cet arrangement, et il n'indique pas là son opinion particulière, mais celle qui prévalait dans son milieu. C'est d'après la même manière de voir que les Septante, Théodotion, Aquila et Origène ont placé le livre de Daniel parmi les livres de la seconde section. L'ordre de ces versions a été conservé à ce sujet par la Vulgate et dans nos Bibles françaises, et Daniel s'y trouve placé comme le quatrième grand prophète entre Ezéchiel et les petits prophètes ;

2° Daniel peut être considéré comme un prophète dont les prédictions embrassent une période historique qui s'étend de la Captivité à l'avènement du Messie. Les docteurs juifs qui transportèrent les livres d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et des Douze à la suite de la seconde section, après les livres des Rois, laissèrent Daniel à la place qu'il occupait, parce que ce prophète apocalyptique est plutôt tourné vers l'avenir que vers le passé. Ils se sont laissé guider d'après le contenu du livre. Lorsqu'on porte son attention sur le caractère particulier de ce livre, on s'explique très bien sa place à côté du livre d'Esdras. Il ouvre une section biblique qui devait se terminer par les écrits inspirés du Nouveau-Testament. Ainsi, les docteurs juifs, d'accord au sujet de la canonicité du livre, ont pu très bien le placer à l'endroit qui leur paraissait le plus convenable : les uns en tenant simplement compte de son caractère prophétique, et les autres en portant leur attention sur sa nature historico-prophétique et post-exilienne. La prophétie de Daniel a, en effet, cela de particulier qu'elle annonce tout une série d'événements qui doivent se produire depuis la Captivité jusqu'à l'avènement du Messie (1).

(1) La réalité de cette place, occupée par le livre de Daniel dans l'antique Recueil de la Synagogue, n'est pas infirmée par le manque de Targums sur ce livre. On a conclu d'une façon peu correcte lorsqu'on a dit que, si livre de Daniel avait été rangé parmi les



Vraie raison qui a porté des docteurs juifs à assigner au livre de Daniel une place parmi les Hagiographes. — C'est ce second point de vue, sous lequel peut être envisagé ce livre, qui porta d'autres docteurs juifs à lui donner une place à part et en rapport avec le côté historique du contenu. Ce document historico-prophétique est à la tête des livres historiques postérieurs à l'exil, parce que les prophéties qu'il renferme ont ce caractère particulier d'offrir une histoire qui va du commencement de la Captivité à l'avènement du Messie (1). Il précède les deux livres d'Esdras et de Néhémie qui décrivent l'état des Juifs dans la Palestine à partir du décret de Cyrus. Ces deux livres sont placés à la suite de Daniel parce qu'ils offrent l'histoire de l'accomplissement de la première partie de la prédiction de ce prophète relative à la reconstruction de la ville. Le premier livre des Machabées, que la Synagogue ne put introduire dans le Canon, nous présente la réalisation d'une partie intermédiaire du livre de Daniel, relative au troisième et au quatrième empire. Cette Apocalypse de l'Ancien-Testament fait donc entrevoir aux Juifs leurs luttes et leurs destinées futures. Il offre le tableau des quatre empires et comme une chronique des rois d'Egypte et de Syrie dans leurs rapports avec le peuple de Dieu. Les prophéties de Daniel devaient être un flambeau qui éclairait toute cette période. Daniel est, d'ailleurs, le prophète spécialement messianique, et son livre pivote autour du Libérateur promis. Il méritait donc d'occuper, dans le Canon, une place qui indiquât qu'il se distinguait des autres au point de vue histo-

livres dits prophétiques (seconde section), au temps du Targumiste Jonathan ben Uzziel, on trouverait ce livre traduit avec les autres dans son Targum. Mais sans rechercher ici s'il n'y a pas eu des paraphrases chaldaïques du livre de Daniel qui ont été détruites, nous pouvons indiquer un motif qui aurait pu empêcher les Targumistes de traduire Daniel. Ces interprètes n'auraient pu que rapporter la tradition orale relative aux prophéties messianiques et faire ainsi ressortir le tort qu'avaient les Juifs de ne pas reconnaître le Messie dans la personne de Celui qu'ils avaient crucifié. On sait, en effet, que, d'après la tradition talmudique, « il fut défendu à Jonathan ben Uzziel d'écrire un targum sur les Hagiographes. » Le motif de cette défense est indiqué ainsi dans *Megillah*, f. 3 : « parce que dans lui (dans le livre de Daniel, comme l'explique Rachi) est contenue la date de la venue du Messie. »

(1) Le livre de Daniel vient toutefois après le livre d'Esther, qui a le pas sur lui, non à cause d'une raison de priorité ou d'ancienneté, mais parce qu'il fait partie de la collection des livres liturgiques ou des Cinq-Rouleaux (voy. p. 735).

rique. Déjà nous avons pu voir (p. 46-55) les raisons qui ont motivé l'apparition de la prophétie apocalyptique de Daniel. Nous savons que les prophètes devaient faire défaut et qu'Israël ne les verrait pas de longtemps multiplier leurs conseils et leurs oracles. Mais au moment où un nouveau régime allait être inauguré et où la parole vivante devait bientôt cesser de se faire entendre, Dieu destina les prophéties de Daniel à donner des lumières à son peuple pendant les quatre siècles qui séparent Malachie de Jean-Baptiste.

A ce point de vue, l'importance du livre de Daniel croît dans des proportions inattendues. Ce n'est plus seulement un prophète dont l'enseignement moral et éloquent avait surtout trait à l'existence et aux besoins momentanés du peuple hébreu, ou dont les prédictions se proposaient d'ordinaire un but immédiat ou du moins prochain, qui — sauf toutefois en ce qui concerne d'une façon générale la période messianique — avait été atteint vers le temps de la Captivité. Mais les prophéties de Daniel ont ce caractère propre qu'elles offrent comme un panorama de nombreux détails d'événements qui devaient se passer chez les Juifs revenus dans leur patrie jusqu'à la lugubre catastrophe. En laissant le livre de Daniel parmi les *Keṭûbim*, à la tête des écrits historiques postérieurs à l'exil (Esdras et Néhémie), les docteurs juifs ont donc voulu donner à Daniel une place éminente qui le distingue des autres prophètes, parce qu'elle indique que ses prédictions ont pour objet une période toute différente. Il se présente mieux ainsi comme le flambeau de l'histoire qui va se dérouler jusqu'à la destruction du second temple et de la ville sainte. Cette place n'assure donc pas moins que tout autre à l'auteur de ce livre des titres à l'honneur que les docteurs juifs et les théologiens chrétiens lui ont reconnu, avec raison, en le mettant sur la même ligne que ceux qu'on a appelés les grands prophètes.

Vaine recherche de mauvais moyens pour expliquer la place occupée par le livre de Daniel parmi les Hagiographes dans le Recueil hébraïque actuel. — Pour expliquer la place du livre de Daniel parmi les *Keṭûbim*, des rabbins du moyen-âge qui n'ont pas compris les raisons qui avaient fait adopter le classement de ce livre dans leur Recueil canonique, ont imaginé des raisons plus ou moins bizarres, et balbutié de vains prétextes ou de futiles hypothèses. Ils n'ont abouti qu'à méconnaître le but de l'arrangement talmudique, en ne le motivant que par des considérations du ressort de la fantaisie. Quelques-uns ont prétendu

que l'œuvre de Daniel avait dû se distinguer de celle des autres prophètes par une différence d'inspiration. D'autres ont dit que Daniel avait été mis parmi les *Keṭûbim* parce qu'il n'avait pas écrit son livre en Palestine, ou parce qu'il avait le don et non pas la charge de prophète. Les rationalistes n'ayant pas compris non plus les motifs qui ont inspiré les anciens docteurs juifs dans le classement qui s'est maintenu dans le Canon hébraïque actuel, se sont accrochés à ces hypothèses qui ne sauraient se soutenir, et qui, dès lors, sont loin de leur offrir une plate-forme utile à leur cause.

Nous avons déjà réfuté les opinions de ceux qui ont eu recours aux degrés imaginaires de l'inspiration ou au caractère officiel des prophètes ; nous avons vu que Daniel n'en a pas moins été maintenu au rang des prophètes, quoique son livre ait été mis à une place distincte ; nous avons établi que la légende relative aux différents degrés d'inspiration ne repose sur aucun fondement (p. 36-48). C'est, en effet, sans aucune raison que Maïmonide, au treizième siècle, imagina onze degrés d'inspiration (*Moreh Nebokim*, 10, 36) et rompit ainsi avec la tradition du judaïsme ancien, qui n'a pas admis de degrés différents, et pour laquelle il n'y avait pas de milieu entre un livre inspiré et un livre qui ne jouissait pas du privilège de l'inspiration divine. Pour les anciens Juifs, un livre est inspiré de Dieu ou il ne l'est pas. Dans le premier cas, des prophètes pouvaient l'introduire dans le Recueil sacré ; et dans le second, il n'était regardé que comme un livre profane. Abarbanel répudia les fantaisies de Maïmonide et ne reconnut que trois degrés d'inspiration qu'il imagina d'après l'idée préconçue d'expliquer les trois sections des livres de l'Ancien-Testament par une différence d'inspiration. Aussi, ne prouva-t-il sa thèse qu'en supposant ce qui est en question. Il dit que les *Keṭûbim* ont un degré d'inspiration qui est celle du *ruaḥ haqqadoš* (de l'esprit de Sainteté), et il le prouve simplement en ajoutant : « Ils s'appellent *Keṭûbim* parce qu'ils sont écrits par le saint Esprit. » Nous avons vu qu'ils s'appellent *Keṭûbim* parce qu'ils font partie du *Keṭab* et qu'ils sont inspirés comme les autres livres auxquels ils sont comme soudés. Il fallait conserver à ce singulier et à ce pluriel le sens consacré. Nous savons, du reste, que la distinction rabbinique entre le רוּחַ הַנְּבוּאָה et le רוּחַ הַקֹּדֶשׁ ne se trouve pas dans les anciens docteurs juifs (cfr. Herzfeld, *Geschichte*, etc., II, p. 19, 20). Ce n'est qu'une spéculation rabbinique moderne. L'antiquité hébraïque n'a pas connu cette distinction entre le *ruaḥ nebu'ah* (esprit de prophé-

tie) et le *ruaḥ haqqadoš* (esprit de sainteté). C'est un pur rêve. Ainsi Ezéchiel dit expressément qu'il a eu ses révélations *Spiritu Sancto irruente* (II, 2 ; III, 24 ; VIII, 3 ; XI, 1, 5, 24 ; XXXVII, 1, etc.), et cependant les Juifs ont mis son livre parmi les « Prophètes. » On sait également que saint Pierre (II, Petr., I, 21, 22) attribue au saint Esprit l'inspiration de tous les livres de l'Ancien-Testament : *Intelligentes quod omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia : sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Saint Paul citant un passage de Jérémie (XXXI, 33), dit : *Contestatur autem nos et Spiritus Sanctus. Postquam enim dixit...* (*Hebr.*, X, 15 ; cfr. III, 7), et il atteste que c'est Dieu qui parle dans l'Ecriture (*Hebr.*, I, 3-10. 13). Jamais, du reste, on ne montrera que les livres des Rois aient été inspirés à un degré plus élevé que les Psaumes, les Proverbes, le Cantique des cantiques, le livre de Job et les Lamentations de Jérémie. Il suivrait, d'ailleurs, de là que les rabbins se contredisent, puisqu'ils admettent dans David, dans Salomon et dans Jérémie le premier degré de l'inspiration, et qu'ils laissent néanmoins leurs écrits dans la troisième division. On oublie aussi de nous dire quel *criterium* et quelle autorité auraient possédé les Talmudistes pour distinguer les degrés de l'inspiration et pour décider, par exemple, que le livre de Jérémie devait être placé dans la seconde section, tandis que les Lamentations du même prophète devaient faire partie des Hagiographes. Il n'y a enfin aucun document qui prouve que jadis Daniel était séparé des autres prophètes et qu'il n'était pas placé, comme dans la Bible des LXX, avant ou après Ezéchiel. Le Canon biblique n'offre donc aucune trace d'une diversité de degrés d'inspiration, et la pseudo-légende d'une « inspiration progressivement décroissante » admise par Wogue (*Hist. de la Bible*, p. 8) ne saurait en aucune façon être prise au sérieux. L'inspiration de Moïse écrivant l'histoire d'Abraham et d'Isaac n'est pas plus directe et immédiate que celle de Josué, d'Isaïe ou d'Esdras. L'antiquité hébraïque se contente, en effet, de nous dire que tout l'Ancien-Testament est inspiré de Dieu. Dans tout le Recueil règne la même inspiration. Il n'y a, dans la théorie des différents degrés d'inspiration, que des raffinements d'esprit, des rêveries de rabbins, qui n'ont pas su s'expliquer raisonnablement les divisions de leurs livres canoniques, et qui n'ont pas compris les motifs du classement de quelques-uns de ces livres.

C'est aussi sans fondement que des rabbins ont prétendu que

Daniel n'avait pas été placé dans la seconde section parce que, tout en ayant le *don* de prophétie, il n'en avait pas rempli l'*office*. Il est vrai que Daniel n'était pas un *nabî'*, un homme exerçant, parmi les Hébreux, un rôle analogue à celui de nos missionnaires et de nos prédicateurs; il n'avait pas adopté la manière de vivre ordinaire des prophètes ; il ne remplit pas la fonction nationale demi-politique, demi-religieuse, qui constituait la charge des prophètes proprement dits. On ne vit pas Daniel lutter, en Judée, contre l'idolâtrie, censurer les crimes du peuple et des rois et leur prédire les jugements de Dieu. Daniel fut un chef des présidents des collèges des mages, un homme d'Etat vivant à la cour des monarques chaldéens. Mais il n'en fut pas moins un missionnaire extraordinaire et un éminent prophète envoyé aux Babyloniens pour leur faire respecter la toute-science et la toute-puissance du Dieu des vaincus, et pour répandre dans tout l'Orient l'attente du « Désiré des nations. » Ce fut aussi un missionnaire envoyé aux Juifs pour les guider et maintenir en eux la foi dans l'ordre divin. Il exerça donc tout aussi bien que les autres prophètes la fonction de « prophète, » et son livre nous montre que son action sut se transformer en prédication religieuse et morale. Aussi n'est-ce pas d'après cette distinction futile, entre le *don* de prophétie et la *fonction* de prophète (prédicateur), que les collecteurs des livres du Canon se sont guidés lorsqu'ils ont placé le livre de Daniel parmi les *Keṭûbim*. Ils ne se sont pas préoccupés de ce qu'il y avait de particulier dans la position de l'auteur, ils ont classé son livre dans le Recueil en se guidant d'après son contenu. Ce qu'il y avait d'essentiel au point de vue de la canonicité d'un livre, ce n'était pas la *fonction* de *nabî'*, que l'on pouvait exercer sans être prophète ou inspiré de Dieu, mais le *don* de prophétie. Les rabbins ne peuvent donner aucune raison qui permette de supposer que Daniel, quoique honoré de l'inspiration divine, est une personnalité moins élevée et moins développée au point de vue religieux que les auteurs des livres des Rois ou des autres écrits prophétiques. Les Juifs admettent parfaitement, en effet, que les Psaumes sont des écrits inspirés de Dieu, des hymnes qui contiennent de nombreuses prophéties relatives au Messie. Ils tiennent David pour un prophète, et s'ils n'ont pas rangé son livre dans la catégorie des livres dits « prophétiques, » ce n'est pas parce qu'il n'avait pas rempli les fonctions propres aux prophètes dans la théocratie juive. C'est tout simplement parce qu'il ne leur est pas venu l'idée, qui aurait été du reste fort étrange, de

mettre les psaumes dans les livres des Rois à mesure qu'ils étaient composés. C'est aussi parce qu'il y avait déjà un recueil de psaumes auquel on ajouta ceux du Roi-prophète. On s'explique de même que les Proverbes de Salomon et son Cantique des cantiques n'aient pas été intercalés au milieu des récits historiques de son règne. Il n'est pas vrai non plus que les Lamentations aient été placées parmi les Hagiographes, parce que Jérémie ne les a pas écrites en qualité de prophète. Il remplissait lorsqu'il les composa tout aussi bien son rôle de prophète que lorsqu'il écrivit ses dernières prophéties et les derniers chapitres du quatrième livre des Rois. Il était également inspiré lorsqu'il composa ses divers écrits. Mais les Lamentations furent détachées du livre des prophéties pour être portées dans les *Keṭûbim,* parce qu'on voulut les introduire dans le groupe des *Megilloṭ* (voy. p. 735). Si la section des Hagiographes eût été un lieu de refuge pour les livres dont les auteurs n'avaient pas été des *nabî'* proprement dits, les livres de Moïse et de Josué auraient dû se trouver dans cette troisième section. D'ailleurs, il n'est prouvé nulle part que les Hagiographes fussent moins inspirés que les autres livres ou que l'inspiration de leurs auteurs fut, parce qu'ils n'avaient pas rempli la fonction de *nabî'*, d'un degré inférieur à celle des autres prophètes, et que leurs ouvrages eussent une autorité moindre.

Il n'y a rien de solide et de consistant non plus dans le motif que Hævernick (*Einleit.*, § II) prête aux docteurs juifs qui ont placé Daniel parmi les Hagiographes. Ce savant critique a recours à une distinction entre les *nebî'im* (prophètes) et les *ro'im* (voyants) ou les *ḥôzîm* (voyants), et il pense que les premiers étaient des prophètes officiels, tandis que les seconds pouvaient avoir le don et le pouvoir de prédire, mais n'étaient pas proprement des prophètes. La seconde classe des livres sacrés contiendrait les *prophètes officiels*; la troisième les *voyants*. Daniel serait placé dans la troisième division, parce qu'il était, à proprement parler, un *voyant*. Mais c'est là une subtilité qui ne supporte pas l'examen. Hævernick avoue que les Septante et le Nouveau-Testament ont généralement rendu ces expressions par le mot προφήτης. Samuel nous apprend d'ailleurs que la seule différence entre *nabî* et *ro'ēh*, c'est que ce dernier est l'ancien nom, tandis que le premier est le nom en vogue de son temps (I, Rois, IX, 9). On ne saurait donc établir une distinction sérieuse entre *nabî'*, *ro'ēh* et *ḥozēh*. Ces mots servent à désigner le même individu et la même fonction.

Ainsi, Samuel est *nabî'* dans I Rois, III, 20 ; II Chron., XXXV, 18, et *ro'ēh* dans I Rois, IX, II, 18, 19; I Chron., IX. 22; XXVI, 28 ; XXIX, 29 ; Jéhu est *nabî* dans III Rois, Rois, XVI, 7, 12 et *ro'ēh* dans II Chron., XIX, 2 ; le *nabî'*, Amos est appelé *ḥozēh* dans Amos, VII, 12. Après le temps de Samuel, le mot *nabî'* est employé plus fréquemment, mais il n'y a aucune distinction importante entre ces mots. Dès lors, il n'est pas possible de trouver là un motif qui porte à croire que les docteurs juifs ont été guidés par cette considération, lorsqu'ils ont placé Daniel parmi les *Ketûbim*.

Encore moins pourrions-nous supposer que ces docteurs ont été influencés par la légende moderne avec laquelle on a essayé de jeter du discrédit sur les prophètes qui avaient prophétisé hors de la Terre sainte. Quelques rabbins ont, en effet, imaginé que l'on ne devait pas regarder comme des prophéties les révélations qui ont été faites ailleurs que dans cette contrée. Dans ce cas, les docteurs juifs auraient été bien inconséquents, car Ezéchiel a prophétisé en Chaldée, et Jérémie a écrit une partie de son livre en Egypte ; et cependant les livres de ces prophètes sont dans la seconde section du Recueil canonique. Ainsi, il n'est pas vrai que l'esprit de prophétie ne se communiquât à personne hors de la Palestine. D'autres rabbins n'ont pas été plus heureux lorsqu'ils se sont contentés de prétendre que la prophétie ne pouvait pas être « écrite » hors de la Judée. C'est dans ce but qu'ils ont détourné le sens du mot *kaṭab* (voy. p. 741), et qu'ils se sont imaginés que la Grande-Synagogue avait écrit (rédigé) les livres d'Ezéchiel et de Daniel. Jarchi se conformait à cette opinion lorsqu'il disait (*Comment.* sur le traité *Babâ-baṭrâ*) que « la prophétie n'a été donnée à personne pour être écrite dans une contrée étrangère. » Mais c'est là encore une assertion que rien ne motive. Ezéchiel a parfaitement écrit ses prophéties en Mésopotamie, et Jérémie a aussi écrit une partie des siennes dans le pays des Pharaon. Leurs livres sont cependant à la suite des livres prophétiques de la seconde section. Bien plus, Moïse lui-même qui a écrit le Pentateuque et les prophéties qu'il renferme, celle de Jacob, par exemple, n'a pas pénétré dans la terre promise. Cependant la *Ṭôrah* n'en est pas moins regardée, par les rabbins, qui admettent leur dogme de la supériorité prophétique de Moïse, comme inspirée et sainte au premier chef. Nous n'avons donc à accorder aucune déférence à ces opinions rabbiniques qui ne reposent que sur des rêveries, et il est difficile de concevoir que de pareilles vétilles puissent arrêter un esprit sérieux.

Légende relative à la deuxième section close et à la troisième section ouverte. — Les efforts des rabbins modernes pour résoudre la question relative à la place occupée par Daniel dans le groupe des *Keṭûbim* n'ayant pas donné de résultats satisfaisants, la critique fantaisiste a imaginé une hypothèse qui a un caractère tout aussi puéril et que nous ne prendrions pas la peine de réfuter, si elle n'avait pas été trop souvent formulée et adoptée par de nombreux prétendus libres penseurs. Nous voulons parler de la légende d'après laquelle les Juifs auraient placé le livre de Daniel au rang des Hagiographes, et non parmi les prophètes, parce que ce livre n'avait pas encore paru lorsque la seconde section fut close, tandis que la section des *Keṭûbim* restait ouverte.

Mais où les rationalistes ont-ils vu que la seconde section avait été décrétée close? Un décret à ce sujet a-t-il jamais été porté ? En aucune façon. Il ne faut pas supposer, en effet, qu'il y ait eu, du temps de la Grande-Synagogue, un dessein quelconque de clore la série des documents sacrés. La section des livres catalogués sous la rubrique « Prophètes, » s'est trouvée fermée, parce qu'il n'y a plus eu de prophètes après Malachie, ni d'historiens qui aient pu être reconnus, par les Juifs, comme inspirés après Esdras et Néhémie. Dès lors, la « Succession prophétique » ayant été interrompue, il ne fut plus possible de rouvrir la seconde partie du Recueil sacré. Il en a été de même de la section des *Keṭûbim* : elle s'est trouvée close au temps d'Esdras et des derniers prophètes. Tout le Canon des saintes Ecritures fut clos par le fait que Dieu n'inspira pas de prophètes ou que du moins il n'y eut pas une autorité prophétique en état de reconnaître la divinité de leur inspiration.

D'un autre côté, sauf le Pentateuque qui formait un tout à part, les deux autres parties du Canon restaient ouvertes. Les Juifs conservaient toujours l'espoir de voir reparaître le don de prophétie (I, Mach., IV, 46; XIV, 41). La perte de l'ordre prophétique était considérée par eux comme un châtiment et comme une grande humiliation. Mais ils n'avaient pas perdu l'espérance de recouvrer ce privilège comme aussi celui de l' '*Urîm* et du *Tûmîm* (I, Esdr., II, 5 ; II, ch. VII, 65). Ainsi, ils se seraient bien gardés de croire que l'une ou l'autre des deux sections du Canon fut définitivement close. Toutes les deux restaient ouvertes et elles ne se sont trouvées closes que parce que, dans cette phase de l'histoire du peuple juif qui dura quatre cents ans, la voix des prophètes ne se fit pas entendre. C'est donc une

conclusion téméraire que de prétendre que le second volume du Canon était clos, lorsqu'un pseudo-Daniel du temps des Machabées aurait écrit notre admirable livre, tandis que le troisième était ouvert pour la réception de livres moins estimés. C'est là une raison purement imaginaire. La seconde section n'était pas plus close que la troisième, et chacune pouvait se continuer.

Cette pseudo-légende rationaliste repose d'ailleurs sur deux autres hypothèses tout aussi peu fondées. La première est celle qui est relative à l'infériorité d'inspiration des Hagiographes. Ainsi, ceux qui disent, avec Bosanquet, que le livre de Daniel fut placé dans la troisième partie, parce qu'il n'avait pas d'abord l'autorité des livres de Jérémie et d'Ezéchiel, qui l'ont immédiatement précédé, se laissent aller à de flagrantes inexactitudes de fait et d'appréciation. Nous avons vu qu'il n'y a rien de vrai dans toute cette invention des différents degrés d'inspiration relativement aux livres du Canon (p. 691 et ss.). La seconde légende suppose que les livres placés dans les *Keṭûbim* sont d'une origine récente. Les rationalistes disent, en effet, que le motif qui porta à mettre Daniel dans cette classe fut l'origine récente de son livre. La « composition récente, » tel aurait été le motif qui aurait fait placer Daniel dans la troisième section. Mais, si l'on doit conclure de ce que Daniel est parmi les Hagiographes que, dès lors son livre est récent, il faudrait aussi conclure que nous n'avons pas des Psaumes antérieurs à David ou composés de son temps, ou que nous n'avons pas de Proverbes justement attribués à Salomon. C'est une raison que les Juifs n'auraient pas pu invoquer, car ils savent très bien que Moïse est ancien et que cependant ils lui ont toujours attribué le psaume LXXXIX (XC) et le livre de Job, qui se trouvent néanmoins parmi les *Keṭûbim* ; ils n'ignoraient pas non plus que David et Salomon ne sont pas des écrivains contemporains des Machabées. Sauf quelques psaumes de la période de la Captivité et de la reconstruction de Jérusalem, le recueil des psaumes est plus ancien que les écrits des « Prophètes postérieurs. » Il en est de même de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques que les Juifs ont toujours attribués à Salomon. Il est donc évident que des considérations tirées d'une prétendue origine récente n'ont pas présidé au classement du livre de Daniel parmi les *Keṭûbim*, et que le fait d'être dans cette partie de la collection des Livres sacrés ne prouve pas son origine récente. Ainsi, tout l'édifice bâti par les rationalistes sur l'échafaudage ruineux de ces trois hypothèses croule et est réduit en poussière. Aussi avons-nous vu que les anciens juifs

ne sont pas appuyés sur ces hypothèses pour placer Daniel parmi les Hagiograhes.

La place occupée par le livre de Daniel parmi les Hagiographes prouve son authenticité. — Il n'est pas d'ailleurs sans utilité de remarquer la place de Daniel parmi les *Keṭûbim*. Son livre est placé le premier après les « cinq *Megilloṭ* » ou les Cinq-Rouleaux (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste et Esther), qui formaient une sous classe de grande valeur et étaient placés après les trois grands écrits : Psaumes, Proverbes et Job. Ainsi, Daniel a la première place et prend la préséance dans le groupe des autres livres et se trouve avant Esdras et Néhémie. Or, si, comme c'est évident, Néhémie vient après Esdras parce qu'il appartient à une période postérieure à celle d'Esdras, on est autorisé à conclure qu'Esdras a été placé après Daniel pour un motif analogue. Nous devons donc inférer de la place que le livre de Daniel occupe dans le Canon hébreu, qu'il a été mis avant Esdras, parce qu'on savait qu'il avait été écrit avant l'époque de ce grand réorganisateur de la nation juive. Les rationalistes qui supposent que le livre de Daniel aurait été écrit vers l'an 165 avant J.-C., ne sauraient expliquer la position qu'il occupe avant Esdras, Néhémie et les Chroniques, qui auraient eu, dans l'hypothèse de la pseudo-critique, une existence de beaucoup antérieure. Il ne suffit pas de dire qu'il se présentait comme un livre ancien, car si les docteurs juifs s'étaient guidés d'après l'âge, vrai ou supposé, de ce livre, pour le mettre à la place qui lui convenait, ils l'auraient mis à côté de Jérémie et d'Ezéchiel, comme l'ont fait les Septante.

La place occupée par Daniel parmi les Hagiographes n'est pas moins honorable que celle des autres prophètes, et elle n'a pas été attribuée à son livre en vue de l'amoindrir. — C'est bien à tort, en effet, que les rationalistes ont prétendu que le livre de notre prophète avait été rangé parmi les *Keṭûbim* pour le déprécier et ôter à Daniel le caractère prophétique. Bertholdt, entre autres, prétend que le motif de l'arrangement talmudique est pris du désir qu'ont eu les Juifs de diminuer le crédit de Daniel, à cause des armes qu'il fournissait aux chrétiens pour prouver que le Messie était venu. Mais les auteurs de ce classement n'ont pu être hantés par cette idée. En effet, les anciens Juifs n'ont jamais pensé que les *Keṭûbim* fussent des livres moins divinement inspirés que les autres livres de la Bible. Ils n'ont jamais supposé que les Psaumes, les Proverbes, le Cantique ou le

livre de Job qui sont dans cette troisième section, fussent moins inspirés de Dieu que les livres des Juges, des Rois ou des autres prophètes. Nous avons vu que la théorie fantaisiste des degrés d'inspiration n'a pas été regardée comme un critérium et un principe de classification. Ils n'auraient donc pas cru amoindrir le livre de Daniel en le séparant des livres des autres prophètes. En lui assignant cette place ils ne pouvaient avoir la pensée de le dégrader ou d'éluder la force de la prophétie des soixante-dix semaines. Se plaçant à des points de vue divers, ils ont inséré le livre de Daniel dans des parties du Canon aussi honorables l'une que l'autre, et il reste toujours certain qu'ils n'ont prétendu mettre aucune différence entre les « Prophètes » et les Hagiographes, quant à la canonicité, à la divinité et à la certitude de l'inspiration. On ne trouvera ni dans leurs livres ni dans la tradition aucune trace d'un sentiment si manifestement faux.

Cependant, Lengerke prétend que, du temps de Théodoret, il y eut des Juifs qui avaient des doutes au sujet de la place du livre de Daniel parmi les Hagiographes. Il y a du vrai dans cette observation. Mais il faut remarquer que les doutes de ces Juifs ne portaient pas sur la canonicité et la divine inspiration de ce livre. Ils avaient des doutes au sujet du motif qui l'avait fait placer, dans leur recueil parmi les *Keṭûbim*, et non pas à la suite des autres prophètes comme dans la version des Septantes. Les écoles juives laissaient alors pénétrer chez elles les croyances superstitieuses et les incroyables extravagances de la Cabale. Les futilités succédaient aux choses sérieuses ; les rabbins perdirent des traditions importantes et même le sens de beaucoup de mots d'une très haute portée. Aussi, lorsqu'ils se trouvaient embarrassés pour répondre à certaines questions qu'on leur adressait, ils se contentaient de répondre par des fables. Ainsi, lorsque les chrétiens manifestèrent l'étonnement qu'ils éprouvaient en voyant que Daniel ne figurait pas dans le Canon hébreu parmi les livres prophétiques, les nouveaux docteurs, au lieu d'expliquer cette disposition, en apparence anormale, semblent s'être appliqués à l'embrouiller. On peut croire que leur esprit de rancune contre les chrétiens a amené ces Juifs à méconnaître le sens de leur tradition. Leurs ancêtres avaient été guidés par un motif sérieux (voy. p. 736 et ss.) ; ils avaient dit que Daniel n'était pas un prophète rattaché au passé, mais un prophète tourné vers l'histoire future d'Israël ; ils ajoutaient que Daniel était, dès lors, un prophète différent des autres et que son livre se distinguait de ceux qui avaient trait plus particulièrement à l'antique

théocratie, vu qu'il se rapportait plutôt à la théocratie messianique. Ces docteurs avaient dit aussi que Daniel méritait une place à part. Les rabbins des premiers siècles de notre ère se méprirent sur le sens de ces expressions ; ils les interprétèrent de façon à n'en faire jaillir qu'une distinction puérile. Ils dirent que, Daniel n'était pas dans la section des Prophètes parce qu'il n'était pas prophète. Jouant sur le double sens du mot *nabî'*, ils pouvaient dire que David, par exemple, était prophète (inspiré de Dieu) et qu'il n'avait pas été prophète (missionnaire). Ce n'était là qu'une subtilité et une affaire de mots. Mais elle pouvait passer pour une de ces tricheries que, au cinquième siècle de notre ère, des Juifs se permettaient dans le but de dérouter les chrétiens. Théodoret eut donc raison de se préoccuper de l'explication équivoque des docteurs juifs de son temps. L'évêque de Cyr crut que, en changeant l'ordre de l'ancien Canon hébraïque et en expliquant cette modification d'une façon si ambiguë, les nouveaux docteurs du judaïsme s'étaient proposé « d'exclure Daniel du chœur des prophètes et de lui enlever le titre de prophète » (Préf. de son Commentaire). Mais au fond, quoiqu'ils ne comprissent plus pourquoi le livre de Daniel ne se trouvait pas dans la section des livres prophétiques, les Juifs n'en ont pas moins reconnu que Daniel était un grand prophète; et ils n'ont jamais nié que son livre contînt de véritables prophéties auxquelles ils attachaient une grande importance. Même plus tard, lorsque les rabbins se sont mis à distinguer des degrés dans l'inspiration, le livre de Daniel n'en a pas moins continué à être regardé comme un livre canonique, et, par conséquent, comme un livre tout aussi divinement inspiré que les autres.

C'est donc en partant d'un faux supposé que J. Halévy a pensé que le livre de Daniel avait été placé parmi les Hagiographes par les Saducéens, qui auraient voulu ainsi le discréditer. « Considérons d'abord le livre, dit-il, et ensuite la personne. Le livre de Daniel étant à la fois d'un caractère essentiellement prophétique, d'une assez grande étendue et censément antérieur au retour de la Captivité, avait sa place légitime après le prophète Ezéchiel (1). Malgré cela, ceux qui ont fixé le Canon bi-

(1) Ce livre avait aussi une place très légitime dans la troisième partie du Recueil sacré. D'après un des deux systèmes qui ont présidé au classement des saints Livres, Daniel a pu très justement être considéré comme le prophète-historien de la période post-exilienne et être placé à côté des premiers historiens de cette période.

blique l'ont placé parmi les Hagiographes après les Megillot (1). Et pourtant les ordonnateurs du Canon étaient, sans doute, des Pharisiens et croyaient sincèrement à l'authenticité du livre. Je ne puis attribuer cette dégradation par des mains pharisiennes d'un livre qui devait être cher aux Pharisiens, que par l'infiltration latente du discrédit que l'école saducéenne avait jeté pendant sa suprématie sur ce livre (2). Tout ce qu'ils purent faire en sa faveur, ce fut de l'accueillir dans le Canon ; mais des scrupules inconscients les empêchèrent de le classer ailleurs que dans les écrits du troisième rang » (*Rev. des études juives*, tom. VIII, p. 53).

Ainsi, J. Halévy accepte, sans la discuter, la pseudo-légende de l'infériorité des *Keṭûbîm*, et il s'imagine, contrairement aux faits, qu'un livre placé dans cette section subissait une « dégradation. » Ce n'est aussi que d'après un préjugé, mis à la mode chez les rationalistes, qu'il suppose qu'un livre placé dans la troisième partie du Recueil sacré était « discrédité. » Nous avons montré que nos adversaires ne peuvent essayer de motive leur opinion, à ce sujet, sans tomber dans des explication sincohérentes, et nous avons suffisamment réagi contre le dénigrement systématique auquel le livre de Daniel est en butte de la part des rationalistes (voy. p. 730 et ss.)

En ce qui regarde spécialement l'hypothèse de J. Halévy, nous répondrons que les Pharisiens n'ont jamais supposé que les *Keṭûbîm* formaient une classe inférieure ; ils n'ont jamais admis qu'ils fussent moins divinement inspirés que les autres livres de l'Ecriture. De leur côté, les Saducéens, qui furent, il est vrai, très puissants sous les princes asmonéens et hérodiens,

(1) Il n'est pas certain que « ceux qui ont fixé le Canon biblique » aient séparé Daniel des autres prophètes. La Grande-Synagogue a introduit son livre dans le Canon ; mais elle n'a décrété aucun classement obligatoire. Aussi, avons-nous vu que les anciens docteurs juifs ont agi à ce sujet avec une entière liberté (voy. p. 732-739). Il est étrange qu'on veuille faire passer le classement du Canon hébreu actuel comme un dogme et lui donner une importance que l'antiquité juive ne lui a pas reconnue.

(2) Avant de faire intervenir les Saducéens dans le classement du livre de Daniel parmi les Hagiographes, il aurait fallu prouver que la place qu'on lui donnait était pour lui une « dégradation. » Or, c'est précisément ce point capital que l'on s'obstine à supposer et que l'on n'a jamais prouvé. Il est démontré, au contraire, que tous les livres du Canon etaient regardés comme également inspirés de Dieu (voy. p. 691).

n'auraient pu avoir l'idée de méconnaître le caractère prophétique de l'auteur, puisque, dans leur pensée, tous les livres canoniques étaient également inspirés et que leurs plus grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, avaient fait partie de la classe des *ketoubim*, dans laquelle David, Salomon, se trouvent encore. En un mot, les Saducéens ne pouvaient pas plus avoir l'idée de dégrader Daniel qu'ils n'ont eu celle d'amoidrir les autres livres de la Bible dont ils méconnaissaient les enseignements. D'ailleurs, à cette époque, tous les livres du Canon étaient regardés comme également inspirés de Dieu (voy. p. 671 et ss.), et on n'aurait pas compris que le simple déplacement d'un livre suffit pour changer la nature de son inspiration. Il n'y a donc rien qui autorise à supposer qu'il y eut « une infiltration latente d'un discrédit que l'école saducéenne aurait jeté sur le livre de Daniel, » et l'on n'est aucunement fondé à imaginer une « dégradation » de ce livre « par des mains pharisiennes. » Les Saducéens et les Pharisiens croyaient tous à l'authenticité et à la divine inspiration de ce livre. Ceux d'entre eux qui « le classèrent » dans « les Ecrits du troisième rang, » eurent des raisons qui ne reposent en aucune façon sur des hypothèses d'infériorité, de dégradation et de discrédit, qui n'ont germé, dans quelques cerveaux, que dans une période récente (voy. p. 736 et ss.).

Examinons maintenant la pseudo-légende des *Keṭûbim* ou des Hagiographes telle qu'elle est présentée par les adversaires du livre de Daniel, afin que le lecteur ne puisse pas supposer que les rationalistes ont par devers eux quelques raisons qu'ils pourraient alléguer pour la soutenir. On verra qu'ils ne font que tourner dans le cercle d'affirmations en l'air que nous avons déjà réfutées. Lengerke se contente d'émettre cette assertion : « Le livre de Daniel a été placé parmi les derniers livres des *Kethubhim* ; ce qui montre qu'il doit avoir été ajouté au Canon après la clôture de la Loi et des Prophètes. » Nous avons déjà montré que la section des Prophètes n'a jamais été plus close officiellement que celle des *Keṭûbim* (voy. p. 691 et ss.); nous avons vu aussi que tout le Recueil canonique s'est trouvé clos du temps de la Grande-Synagogue, et qu'il n'a pas été plus possible d'introduire un livre quelconque dans la troisième section que dans la seconde (p. 745-747). Le critique rationaliste introduit aussi dans sa légende l'hypothèse, déjà ruinée, d'après laquelle « le Canon pourrait bien n'avoir été complété qu'après le temps des Machabées, » et il termine sa plaidoirie en disant que, « si le livre avait été composé pendant la Captivité, il eût été bien certaine-

ment placé avec les autres prophètes. » Nous avons vu que c'est ce qui, en effet. a eu lieu. Des recueils anciens des saints Livres offrent Daniel à côté d'Ezéchiel. D'un autre côté, nous avons montré que le classement du Canon hébreu actuel a mis le livre de notre prophète dans une situation plus avantageuse et mieux orientée du côté des événements qu'il décrit : les autres prophètes se rattachent à l'histoire de l'ancienne Jérusalem ; Daniel est le prophète des événements qui se produiront dans le cours de l'histoire de la nouvelle Ville, dont il a prédit la reconstruction et la ruine. Ainsi, rien n'autorise les rationalistes à voir dans la place assignée à Daniel une preuve décisive de la composition tardive de son livre.

Ces critiques ont cependant cru pouvoir faire un grand fonds sur cette circonstance, et ils l'ont mise en tête des arguments qu'ils ont imaginés contre l'antiquité du livre de Daniel. Il suffit de dire d'un ton pédant : « Et l'on sait que Daniel est rangé parmi les *Keṭûbim*..... Et on n'ignore pas que, dans le Canon juif, ce livre fait partie des Hagiographes et non pasde écrits des Prophètes. » Les mots *Keṭûbim* et « Hagiographes » sont destinés à produire l'effet d'un Croquemitaine. C'est un Hagiographe ! Voilà le fantôme qui doit nous prendre à la gorge et qui menace de nous étouffer sous son étreinte. Ce mot suffit, en effet, pour faire trembler les naïfs et les imbéciles, c'est-à-dire des lettrés et des érudits qui n'y comprennent rien, mais qui s'étonnent et finissent par se dire qu'il y a ou qu'il pourrait y avoir quelque chose là-dessous. Les sophistes sont toujours assurés d'avoir, avec eux, un corps d'armée composé de gens qui se laissent prendre aux grands mots, et qui veulent avoir l'air de marcher en avant et de passer pour des esprits supérieurs. Hagiographe ! Ce mot doit porter un coup très funeste au livre de Daniel. Eh ! bien, n'en déplaise aux rationalistes, leur fantôme ne nous effraie pas. Nous proclamons nous-mêmes que Daniel est un Hagiographe, et que Moïse, Isaïe et tous les auteurs des livres du Canon sont des Hagiographes ou des « écrivains sacrés, » c'est-à-dire inspirés de Dieu ; nous affirmons de plus que le nom spécial de *Keṭûbim* ou d'Hagiographes donné à la troisième division du Canon n'a pas eu d'autre but que d'indiquer qu'ils étaient, eux aussi, de « saintes Ecritures » (voy. p. 730). Ainsi l'argument que l'on veut tirer de la place occupée par le livre de Daniel dans cette section ne prouve rien. Du reste, il est facile de voir que les rationalistes ne fournissent à ce sujet aucun jugement motivé. Ainsi, Bleek, se contente de répéter l'argu-

ment qui suit, duquel il veut conclure que le livre de Daniel n'est pas authentique. Il se contente de poser en thèse que « le livre est placé dans le Canon hébreu, non pas à sa place avec les Prophètes, mais avec les Hagiographes et comme un des derniers parmi ceux-ci. » Puis, il ajoute : « cela ne peut s'expliquer autrement que par la supposition que le livre était encore inconnu lorsque la collection des Prophètes fut arrangée » (1).

Cette explication n'explique rien, car la collection des Prophètes n'était pas plus fermée que celle des *Keṭûbim*, et il n'eût pas été plus possible ou plus facile d'insérer un livre dans celle-ci que dans l'autre. On peut voir, d'ailleurs, que Bleek ne donne aucune raison pour établir que Daniel doit occuper nécessairement une place à côté des autres prophètes ; et il ne fait qu'affirmer en l'air que le livre de Daniel n'avait pas encore paru lorsque le recueil des « Prophètes » fut clos. Nous avons déjà démontré que ce ne sont là que des suppositions gratuites démenties par les faits. Il ne nous a pas été difficile non plus de donner de la place du livre de Daniel parmi les *Keṭûbim* une raison, qui ne permet pas aux rationalistes d'inférer de ce fait que les juifs croyaient que ce livre avait été composé longtemps après les autres livres prophétiques, et qu'ils ne l'avaient pas jugé digne d'occuper une place parmi ces livres (voy. p. 736 et ss).

L'argument tiré de la place occupée par le livre de Daniel dans la Bible hébraïque n'a rien gagné non plus sous la plume des *leaders* plus récents du rationalisme. Voici tout ce que Kuenen a pu trouver pour lui donner quelque consistance. « La circonstance, dit-il, que le livre de Daniel a été rangé dans la troisième catégorie des livres sacrés n'est pas moins significative. Pourquoi ne se trouve t-il pas dans l'Ancien-Testament hébreu classé parmi les prophètes ? S'il a été écrit sous le règne de Cyrus, pourquoi Néhémie ou d'autres après lui, en faisant la collection des écrits prophétiques, ont-ils omis le livre de Daniel ? Est-ce parce que le livre n'était pas exclusivement rempli de prophéties ? Mais le livre de Jonas est un récit de forme historique. Est-ce que en sa qualité de ministre du roi, Daniel ne

(1) Die Stellung des Buches im Hebräischen Kanon, in dem es seinen Platz nicht unter den Nebiim hat, sondern unter den Ketubim, und als eins der letzten unter diesen. Dieses lässt sich nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, dass das Buch zu der Zeit, als die Sammlung der Nebiim veranstaltet ward noch unbekannt war (*Einleit.*, § 472).



pouvait être compté au nombre des prophètes? Mais la distinction qu'on veut établir entre le prophète officiel et les personnes ayant seulement le don prophétique, est ou parfaitement gratuite, ou, dans tous les cas, de date beaucoup plus récente » (*Hist. crit.*, II, p. 574).

Ainsi, la place occupée par le livre de Daniel est « significative. » Nous l'avons reconnu et nous avons vu qu'elle était motivée de manière à mettre en évidence le caractère spécial des prophéties de Daniel (voy. p. 738). Mais, au lieu de chercher la raison qui lui a valu cette place, Kuenen se hâte de poser en thèse que « Néhémie ou d'autres après lui ont omis le livre de Daniel. » Il glisse donc légèrement sur ce fait capital ; il donne comme certain précisément ce qu'il aurait dû prouver, savoir que Néhémie et la Grande-Synagogue avaient omis le livre de Daniel dans leur collection des livres prophétiques. Nous ignorons, en effet, quel était le classement primitif des livres de la seconde et de la troisième section du Canon (voy. p. 732-738). Ainsi, rien n'autorise Kuenen à raisonner ainsi : « Le livre de Daniel n'est pas classé parmi les prophètes ; » donc, Néhémie ou d'autres après lui ont omis le livre de Daniel. D'un autre coté, si Néhémie et la Grande-Synagogue avaient séparé Daniel des autres prophètes, il en résulterait seulement que ces derniers collecteurs des saints Livres avaient jugé plus convenable de mettre, en tête des livres historiques de la nouvelle Jérusalem (Esdras-Néhémie), le livre qui avait prédit la reconstruction de la ville, et dont les révélations embrassaient l'histoire future de la nation juive. Nous reconnaissons, du reste, que l'on n'explique pas la place de Daniel parmi les *Keṭûbim*, en ayant recours aux hypothèses dont nous avons déjà montré l'insuffisance. Ce n'est pas, en effet, parce que le livre de Daniel n'est pas exclusivement rempli de prophéties, ou parce que ce prophète a été un homme d'Etat, que son livre n'a pas été classé dans la seconde section. C'est parce qu'il était le livre dont les prophéties avaient pour but d'éclairer les temps nouveaux, et de donner une vue d'ensemble sur les destinées futures de la nouvelle nationalité juive. Les rationalistes ont eu le tort de ne pas voir ce vrai motif qui a porté quelques docteurs juifs à séparer Daniel des autres prophètes. Ils ont suivi de fausses pistes et essayé d'expliquer le fait par de mauvaises raisons. L'unique résultat auquel ils ont atteint est celui d'avoir démontré que leur hypothèse est insoutenable. Aussi, nous est-il facile de constate que Kuenen est entièrement dans le faux, lorsqu'il conclut

ainsi : « Dès à présent, nous pouvons affirmer que la place occupée par notre livre dans la troisième partie de l'Ancien-Testament hébreu, créé au moins une forte présomption contre sa prétendue antiquité » (*Ibid.*). Tout ce que nous sommes en droit d'affirmer, c'est que la place occupée par Daniel dans la section des *Ketubim* ne crée aucune présomption contre l'authenticité et l'antiquité du livre de Daniel. Il en résulte seulement que, pour des raisons déjà indiquées, Daniel a été regardé comme un prophète qui faisait bande à part, et que son livre méritait une place distinguée et plus en rapport avec son contenu prophético historique.

Nous ne trouverons aucun argument plus concluant, en faveur de la pseudo-légende du rationalisme, dans le passage suivant que Reuss lui a consacré. « Mais, dit-il, voici quelque chose de plus grave et de plus inexplicable. Si ce Daniel est un personnage historique, si le livre qui porte son nom a été écrit du temps de l'exil, s'il a dû être surtout recommandé à l'attention publique par les miracles étonnants qui ont mis l'auteur en évidence et dont une nation a été spectatrice, comment se fait-il que les docteurs juifs ne l'aient pas compris dans le recueil de leurs prophètes, dans lequel ils ont si soigneusement réuni jusqu'à la moindre page qui leur restait de cette belle et admirable littérature, au point de ne pas même négliger le conte de Jonas, parce que le héros en est également un prophète (1)? Car il faut savoir que le livre de Daniel, dans la Bible hébraïque, se trouve absolument distrait des autres livres prophétiques (2). Il est relégué dans l'Appendice et y figure après l'Ecclésiaste et Esther, et n'est suivi que des livres d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques. Or, tous ces ouvrages ap-

(1) Est-il bien certain que les docteurs juifs n'avaient pas d'abord placé le livre de Daniel dans le recueil des livres prophétiques ? On sait que, dans le recueil des Septante et dans celui que Josèphe nous a conservé, Daniel se trouve à côté des grands prophètes dans la seconde section du Canon. Nous avons vu d'ailleurs que les docteurs juifs qui ont suivi la tradition représentée par la Bible hébraïque actuelle ont mis Daniel plus en évidence et à une place plus en rapport avec le contenu prophétique de son livre (p. 738).

(2) Il est distrait des autres livres prophétiques qui se rattachent plutôt aux livres des Rois et avaient ainsi un caractère rétrospectif ; tandis que Daniel a obtenu une place éminente dans la partie du Canon qui est plus en rapport avec la période qui s'ouvrait alors pour la nation juive.

partiennent à un siècle séparé par un long intervalle du dernier des prophètes compris dans le canon de l'ancienne Synagogue (1). Si les Juifs alexandrins (les Septante), et après eux les chrétiens, lui ont assigné une autre place et ont nommé Daniel le quatrième des grands prophètes, cela s'explique assez naturellement par le respect qu'on professait pour des prédictions si extraordinaires ; mais cela ne tire pas à conséquence quant à la question qui nous occupe en ce moment (2). Les docteurs de la Synagogue l'ont bien admiré aussi quand ils l'eurent entre les mains ; mais il est évident qu'ils ne le connaissaient pas à l'époque où leur code des prophètes fut clos, c'est-à-dire à une

(1) « Dans l'Appendice ! » Voilà évidemment un mot qui ne peut manquer de frapper l'esprit des jeunes et des naïfs. Ce mot suffit pour faire imaginer que les livres de la troisième section valent moins que ceux de la seconde. On pourrait tout aussi bien dire que les livres de Moïse n'ont aucune valeur parce qu'ils ne sont qu'une Préface, un Prologue des livres qui constituent le Recueil. Mais les rationalistes ont beau faire, ils n'ont jamais prouvé leur légende relative à l'infériorité des *Keṯûbim*. Il n'y a là qu'une illusion que les faits ont suffisament dissipée (voy. p. 730 et ss.). Il est vrai du reste que le livre de Daniel commence une série de livres placés après les *Megilloṯ*, lesquels se terminent par l'Ecclésiaste et Esther. Mais nous avons vu que cet ordre liturgique n'implique pas que ce dernier ouvrage ait été composé avant le livre de Daniel (voy. p. 735, 738). Reuss aurait dû remarquer d'ailleurs que cette série d'ouvrages est tout aussi divinement inspirée que les autres séries. Il aurait pu comprendre aussi que, si le livre de Daniel est placé avant les livres d'Esdras et de Néhémie, c'est qu'il était composé avant le temps où vivaient ces deux réorganisateurs de la Ville sainte, et qu'il se trouvait placé dans cette partie du Recueil sacré, à cause du contenu prophétique plus en rapport avec la nouvelle ville, dont les murs venaient d'être rebâtis conformément à la « parole » que l'Ange avait révélée à Daniel (ch. IX, 25). Un esprit habitué à voir les choses sous leur véritable jour ne saurait trouver, dès lors, étonnant que le livre de notre prophète soit placé à côté des livres d'Esdras et de Néhémie, quoique ces livres « soient séparés par un long intervalle de l'époque où vécurent Jérémie et Daniel.

(2) Reuss se voit obligé de reconnaître que, d'après l'ordre des livres du Recueil des Septante, Daniel est placé dans la section des prophètes. Mais il croit amoindrir l'autorité de ce Recueil en attribuant ce classement au « respect que l'on professait pour des prédictions si extraordinaires. » Evidemment, ce Recueil attestait que Daniel était un prophète comme les autres. C'est pourquoi les Septante ont « nommé Daniel le quatrième des grands prophètes. » Ils ont donné à son livre la place que les rationalistes disent lui ap-

époque comparativement récente, parce que ce code comprend Malachie et Jonas » (1) (p. 214).

Toute cette argumentation de Reuss, dont nous avons réfuté tous les éléments, se résume en deux mots que voici : le livre de Daniel est compris dans le recueil des *Keṭubim*, et il suit de ce classement que « les docteurs juifs ne le connaissaient pas à l'époque où leur code des prophètes fut clos, c'est-à-dire à une

partenir, s'il est authentique. Mais on peut voir ici combien il est difficile de contenter tout le monde et la « grande Critique. » Reuss prétend donc que la place occupée par Daniel dans le Recueil des LXX « ne tire pas à conséquence quant à la question qui nous occupe en ce moment. » Or, cette assertion ne peut manquer de paraître passablement bizarre. D'après le Canon des Septante, Daniel n'est pas dans la section que Reuss nomme d'une façon si impertinente « l'Appendice, » et « cela ne tire pas à conséquence. » Mais d'après le Recueil talmudique, dont l'autorité, au point de vue du classement des livres, n'est pas supérieure à celle du Recueil des LXX, Daniel étant dans l'Appendice, cela tire tellement à conséquence, que Reuss en conclut, avec les rationalistes dont il n'est qu'un écho, à la modernité du livre. Cette conclusion inepte repose toujours sur la pseudo-légende de la seconde section close et de la troisième section ouverte dont nous avons montré la fausseté (p. 745).

Il ne nous est pas permis, du reste, de priver nos lecteurs d'une remarque que Reuss a mis ici en note et qu'il formule avec sa gravité ordinaire. « Encore, dit-il, faut-il observer que, dans la bible grecque, le livre de Daniel se trouve logé à la seizième et dernière place. » Fallait-il donc qu'on le mît à la première, et celle-ci est-elle supérieure à la dernière ? La seizième place est-elle plus mauvaise que la treizième (Isaïe) ou la quinzième (Ezéchiel) ? Voilà ce qu'il aurait fallu démontrer et voilà précisément ce que, se conformant à la tactique rationaliste, Reuss se garde bien de démontrer. Il lui convient mieux de passer à côté des questions et de rattacher des conclusions à des faits qu'il dénature. On sait que les Septante ont placé les Douze petits prophètes avant les grands et que, dès lors, Daniel se trouve placé le seizième. Il fallait bien qu'un livre fût à la fin de la section, et c'est Daniel qui, ayant continué à prophétiser après Ezéchiel (dont la dernière prophétie eut lieu en 574), devait être le quatrième des grands prophètes. La place que son livre occupe est-elle déshonorante ? Indique-t-elle que ce livre ait une autorité moindre que les livres de ses prédécesseurs ? Il eût été bon de le prouver autrement que par des grimaces. Or, la pseudo-légende de l'infériorité des Hagiographes, même enguirlandée par la phraséologie de Reuss, ne nous offre pas autre chose.

(1) Après avoir constaté l'admiration des docteurs de la Synagogue pour le livre de Daniel, Reuss ajoute tout à fait hors de propos : « Mais *il est évident* qu'ils ne le connaissaient pas à l'époque où

époque comparativement récente, parce que ce code comprend Malachie et Jonas. » Ce qui revient à dire, en d'autres termes, que ce livre devait forcément être compris dans la seconde section, et que, s'il n'y est pas, c'est parce que cette section était close lorsqu'il est apparu. Mais cette légende de la clôture de la deuxième section, tandis que la troisième restait ouverte est inadmissible et nous l'avons déjà réfutée (p. 745-747). Il eut été aussi impossible d'introduire, au temps des Machabées, l'écrit d'un faussaire dans la troisième partie du Canon que dans la seconde. Nous ne voyons pas, du reste, ce que Jonas, dont le livre remonte à une époque antérieure à la Captivité, vient faire ici. Mais nous comprenons très bien qu'il soit question d'une époque où parut le prophète Malachie. C'était au temps de la Grande-Synagogue. Le « code des prophètes se trouva clos; » mais rien ne prouve qu'à cette époque il ne comprenait pas, comme dans le Canon des LXX et de Josèphe, le livre de Daniel? S'il ne le comprenait pas, a-t-on prouvé que ce livre ne fut pas placé alors, pour des raisons très flatteuses pour lui, dans la section des *Keṭûbîm*? Non, les rationalistes ne l'ont établi en aucune façon, et ils se sont contentés de débiter leur légende de la troisième section restée ouverte. D'où ils concluent qu'un livre moderne a pu y être introduit. C'est là une hypothèse qu'ils n'ont jamais prouvée. Nous avons montré d'ailleurs que, du temps d'Esdras, tout le Recueil sacré s'est trouvé clos, et que depuis cette époque il n'y eut plus de Succession prophétique en état de le rouvrir (p. 705-711).

leur code des prophètes fut clos. » C'est précisément cette conclusion qu'on dit « évidente, » qu'il aurait fallu prouver, car cette évidence n'est rien moins qu'établie. Voici, au fond, le raisonnement du critique rationaliste : Quelques docteurs juifs ont jugé plus convenable de mettre le livre de Daniel dans la troisième section; donc, ils ne le connaissaient pas quand la seconde section fut close. C'est là une conclusion qui est bien loin de s'imposer. Les docteurs juifs pouvaient avoir, en effet, une raison sérieuse de le mettre dans la troisième section. Aussi, pouvons-nous conclure, tout au contraire, de ce même antécédent, que les docteurs connaissaient très bien ce livre et qu'ils l'avaient placé, à cause de ses prophéties apocalyptiques et messianiques, auprès des livres qui se rattachaient à la nouvelle ère de la nation juive. Remarquons, du reste, que le raisonnement de Reuss repose encore sur la fausse légende de la deuxième section close, tandis que la troisième restait ouverte. Les deux sections, néanmoins, se sont trouvées closes à la même époque (voy. p. 745, 705-711).

D'ailleurs les Hagiographes ne sont en rien inférieurs aux autres livres du Canon : tous ces livres sont canoniques et également inspirés de Dieu (p. 730 et ss). Le point essentiel pour le livre de Daniel consiste à faire partie intégrante de l'Ecriture. Au point de vue de l'inspiration, l'ordre du classement était indifférent, et l'on savait très bien que la place occupée par un livre ne changeait en rien le caractère inspiré et surnaturel de ce livre. Il ne faut donc pas sacrifier le principal à l'accessoire. C'est donc en vain que chez les rationalistes, qui cherchent à déplacer la question, ce détail prend une importance singulière. Ils ne réussiront pas toutefois à donner le change aux esprits sérieux par cette diversion cousue de fil blanc. Le point important est que le livre de Daniel soit dans le Recueil sacré. C'est là la grosse affaire. Quant au classement, il existe deux traditions différentes au sujet de ce livre, et aucune d'elles n'est plus autorisée et obligatoire que l'autre. Rien ne nous oblige, en effet, à ne tenir compte que de la distribution massorétique. Il est certain que les anciens Juifs ne voyaient aucun inconvénient à modifier ces divisions (p. 732-736). Nous avons vu d'ailleurs que les docteurs et les scribes ont eu, pour mettre le livre de Daniel à part, dans la troisième section, un motif plus que suffisant pour réduire à néant l'objection du rationalisme relative à ce placement. Loin de songer à l'amoindrir, ces docteurs n'ont eu en vue que de lui donner la place que, tout bien considéré, nous lui donnerions volontiers nous-même. Car, si envisagé comme prophète, Daniel doit être placé à côté d'Ezéchiel, considéré comme prophète apocalyptique des quatre empires et des temps messianiques, il doit se placer dans le groupe des auteurs qui ont trait au temps postérieur à l'exil. Ceux qui l'ont ainsi distingué des prophètes qui sont tournés vers l'histoire ancienne du peuple hébreu, ont agi très sensément en montrant que, par ses prophéties, Daniel se rattache aux temps nouveaux. Ils l'ont mis parmi les Hagiographes, en belle place, comme un phare qui éclaire la période qui va de la reconstruction de Jérusalem jusqu'à l'avènement du Messie. D'où il suit que, si nous voulons conclure quelque chose de certain, au sujet de l'âge du livre de Daniel, de la place que ce livre occupe dans le Canon, nous devons chasser de notre esprit le préjugé d'après lequel ce livre, s'il est authentique, devrait se trouver parmi les Prophètes. Il ne suit, en effet, en aucune façon de la place occupée par le livre de Daniel, parmi les Hagiographes, que les docteurs qui l'y ont placé aient eu le moindre doute au sujet de son authenticité. C'est la

conclusion que Delitzsch exprime très très bien dans ce peu de mots : « De la place du livre parmi les *Keṭûbim*, il ne résulte, comme Hengstenberg l'a déjà montré, aucun motif de suspicion contre le livre de Daniel » (*Aus der Stellung des Buches unter den Chethubim lässt sich also, wie schon Hengstenberg im I. Bande seiner Beiträge S. 23 ff. gezeigt hat, kein Verdachtsgrund gegen die Aechtheit des Buches machen* ; — dans *Herzog's Real. Encyclop.*, au mot *Daniel*).

Nos conclusions demeurent donc fermes et entières. Nous avons examiné tout ce qu'on a pu dire au sujet de la place occupée par Daniel dans le Canon hébraïque actuel ; nous avons éclairé la discussion et fait évanouir tous les fantômes par lesquels on a essayé de semer l'inquiétude et la méfiance dans les esprits; nous avons montré, en un mot, qu'on ne peut voir, dans le fait de la place occupée par le livre de Daniel, une preuve de la composition récente de ce livre. La légende des rationalistes à ce sujet est insoutenable : ils ne peuvent, en aucune façon, conclure de la place occupée par Daniel dans le Canon juif à l'inauthenticité de son livre.

Pseudo-légende à propos de quelques psaumes faussement dits machabéens. — Pour prouver que le Canon n'était pas encore clos à l'époque des Machabées, les détracteurs du livre de Daniel en ont appelé aux psaumes qu'ils désignent par l'expression de Psaumes machabéens et qu'ils prétendent avoir été introduits dans la Bible à une époque récente. Bertholdt se fondait sur cette hypothèse de psaumes machabéens pour conclure à une clôture très récente du Canon hébraïque. Avec lui, Bengel, Lengerke, Hitzig, Hesse, Olshausen, Zunz, Herzfeld, Venema et Kuenen ont soutenu que, dans la période des Machabées, on aurait introduit dans le Canon des psaumes composés à cette époque. De Wette a cependant trouvé que cette matière était douteuse (*Zweifelhaft. — Einleit. ins Alt. Test.*, § 271). Rosenmüller qui avait partagé l'opinion nouvellement émise à ce sujet, l'a rejetée dans sa dernière édition des Psaumes. Hassler a réfuté ce préjugé rationaliste dans son *Comm. crit. de Psal. Maccab.* (1827). Le machabéisme de ces psaumes est également nié par Gesenius, Ewald, L. Klauss, Maurer, A. W. Krahmer. Fr. Böttcher, E. Maier, Hengstenberg, Hævernick, Tholuck et Keil.

Les rationalistes n'ont, du reste, fourni aucune preuve sérieuse de ce machabéisme de quelques psaumes. Nul n'a montré qu'il y ait dans le Recueil sacré un psaume composé au temps des Machabées. La question pourrait être décidée d'après des ar-

guments internes ou d'après le sujet même traité dans ces quelques psaumes. Mais rien n'indique qu'ils aient été composés à l'occasion des guerres des Machabées. Il n'est pas prouvé qu'ils aient trait à l'oppression des Juifs sous Antiochus Epiphane et à la lutte qu'ils soutinrent à cette époque pour la défense de leur culte. On sait qu'il s'est trouvé des Juifs persécutés à diverses époques. Quelques psaumes peuvent être rattachés à la période des schismes, qui suivirent le règne de Salomon. Il y eut aussi des réveils ardents de patriotisme et de piété pendant les guerres des Chaldéens et de leurs alliés contre le peuple juif. Des psaumes auxquels on a voulu donner une origine machabéenne ont pu être chantés dans ces temps de misère, dans « cette angoisse des temps, dans les temps fâcheux et difficiles, » prédits par Daniel pour l'époque de la reconstruction de la Ville (ch. IX, 25). Le psaume XLIII a trait à de grands maux qui affligeaient le peuple de Dieu, et il peut très bien avoir été composé à l'époque où les Juifs, sous Zorobabel, travaillaient à la reconstruction du Temple et étaient harcelés par les tribus voisines. Le psaume LXXIII où il est question de l'ennemi qui a outragé Dieu dans le sanctuaire, psaume qui présenterait une allusion à la profanation du temple par Antiochus, se rapporte au temps de la Captivité (vs. 8 : Ils ont mis le feu à ton sanctuaire...). Le psaume LXXXII remonte au temps où les Assyriens attaquèrent les rois de Juda sous le règne de Josaphat ou d'Ezéchias (voy. II, Chron., XX). Ainsi, tel Cantique, regardé par les rationalistes comme l'écho des malheurs qui fondirent sur les Juifs par suite des édits d'Antiochus, peut fort bien ne contenir que des allusions aux graves événements dont la Judée fut le théâtre aux époques de la reconstruction du temple et de la ville. Ils ont trait à l'oppression et aux vexations que les Juifs eurent à souffrir, à leur retour de la Captivité, de la part de leurs ennemis. Ainsi, les psaumes qu'on suppose machabéens appartiennent réellement à une époque antérieure à la période de la Grande-Synagogne, époque où les psaumes de l'exil et ceux qui rappelaient des luttes récentes furent ajoutés au Recueil sacré. Il n'y a donc pas, dans le Canon, des psaumes écrits à une époque postérieure à celle d'Esdras, de Néhémie et de Malachie, il n'y a pas de psaumes du temps des Machabées. Donc, l'argument, tiré de psaumes introduits dans le Canon après le temps de la Grande-Synagogue, tombe à terre ; on ne peut s'en servir pour montrer que le livre de Daniel aurait pu être introduit dans le Recueil des saints livres à une époque re-

lativement moderne. Donc, la canonicité de ce livre établit son authenticité

Le silence de Siracide. — Un argument contre l'authenticité du livre de Daniel est tiré du silence que l'auteur de l'*Ecclésiastique* garde sur ce prophète et sur son livre. Lengerke trouve que « le silence de Jésus Sirach, dans le dénombrement des hommes célèbres de sa nation, au sujet de Daniel, prouve que son livre n'existait pas avant l'époque des Machabées » (p. LI). Ce silence est aussi exploité par les autres rationalistes, qui en concluent que le livre de Daniel n'existait pas, à l'époque où le Siracide composait le sien, c'est-à-dire vers l'an 180 avant J.-C. Ainsi, De Wette croit trouver une preuve de l'inauthenticité du livre de notre prophète dans l'omission du nom de ce prophète au chapitre XLIX de l'*Ecclésiastique*. Kuenen signale aussi ce même argument comme étant « peu favorable à l'authenticité du livre » de Daniel. Il s'exprime en ces termes : « Jésus, fils de Sirach, qui, en célébrant les louanges des ancêtres d'Israël, a fait mention d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel, des douze petits prophètes, de Zorobabel, de Néhémie (ch. XLIV svv.), n'a pas dit un seul mot de Daniel... Rien n'explique le silence absolu de Jésus, fils de Sirach, sur Daniel... Quand on songe à l'histoire si mémorable de Daniel et à la nature de ses prophéties, on est justement surpris de voir qu'il n'est rien resté de l'impression qu'elles ont dû produire, à moins d'admettre précisément que ce silence est la preuve même que le livre de Daniel n'existait pas encore à cette époque » (*Hist. crit.*, II, p. 573). Reuss ne pouvait pas manquer de compter aussi sur ce silence, et il s'exprime ainsi : « Le Siracide, qui a écrit au plus tôt vers l'an 190 avant Jésus-Christ, n'en sait rien non plus. Car lui, qui a connu très bien le canon de l'Ancien-Testament tel qu'il existait de son temps, et qui a eu sous les yeux Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et les Douze, ces derniers réunis en un seul volume (chap. XLIX), ne dit pas un mot de ce Daniel, qui pourtant a été le plus grand des prophètes, s'il a pu raconter d'avance, et en détail, l'histoire de quatre siècles à venir » (p. 214). Il y a donc là une objection contre l'authenticité du livre de Daniel ; mais nous allons montrer que l'argument qu'on en forme disparaît devant le progrès de la critique et trouve sa réfutation dans le livre lui-même.

L'auteur et le traducteur de l'Ecclésiastique. — Le Siracide qui vivait vers l'an 180 avant J.-C, est l'auteur de ce livre. Quelques critiques (Hug, Keil, Welte, Danko, etc.) croient qu'il

le composa de 300 à 280 avant notre ère. Mais il ne nous répugne pas d'admettre la date approximative de l'an 180. Le fils de Sirach était de Jérusalem (ch. L, 27), et il avait écrit son livre en hébreu. L'ouvrage original fut traduit en grec par le petit-fils de l'auteur vers l'an 130.

Les Eulogies des grands hommes. — Aux chapitres XLIV XLIX, Sirach fait l'éloge de plusieurs prophètes et hommes de Dieu qui ont vécu dans l'antiquité (Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, Phinées, Josué, Caleb, Samuel, Nathan, David, Salomon, Elie, Elisée, Ezéchias, Josias). Il mentionne à peine et d'une façon incidente Isaïe et (XLVIII, 25), Jérémie (XLIX, 8, 9); et il consacre deux versets à Ezéchiel (10 et 11). Le verset suivant a trait aux douze petits prophètes, mais nous verrons qu'il provient d'une interpolation. L'auteur énumère ensuite (13-15) quelques hommes illustres plus récents de sa nation (Zorobabel, Josué, le grand-prêtre, et Néhémie). Puis, il revient, on ne sait pourquoi, à Hénoch, et il mentionne Joseph, Seth et Adam (16-19). Après avoir ainsi interrompu le catalogue de la période moderne, il passe à Simon, fils d'Onias, dont il fait un long panégyrique en lui consacrant tout un chapitre (ch. L).

Dans cette énumération, l'auteur de l'Ecclésiastique ne parle pas de Daniel. On se demande donc pourquoi ce grand prophète a été omis. Il n'est pas possible d'admettre que le fils de Sirach ait ignoré l'existence d'un personnage de sa nation qu'Ezéchiel a jugé digne d'être associé à Noé et à Job, d'un sage que ce prophète avait en grande estime et qu'il exalte comme favorisé des visions divines les plus merveilleuses (voy. p. 1 et ss.). Il n'est donc pas vrai que le silence du Siracide, au sujet de ce grand homme, ne puisse s'expliquer qu'en supposant que Daniel était inconnu à l'époque où l'*Ecclésiastique* fut composé. Nous pouvons d'autant moins l'admettre que, peu de temps après l'apparition de ce livre, Mathathias excitait ses enfants à avoir confiance en Dieu, par l'exemple de Daniel qui, dans la simplicité de son cœur, avait été délivré de la gueule des lions » (I, Mach., II, 60).

Ainsi, Daniel avait sa place toute marquée dans le livre de l'*Ecclésiastique*. Pour expliquer comment ce grand prophète n'y est pas mentionné, et réfuter l'argument que l'on tire de ce silence contre le livre de Daniel, on a dit que l'*argumentum a silentio* était bien faible, et que, pour qu'il eût quelque valeur, il faudrait que le catalogue des grands hommes fut donné comme

complet, ou du moins, qu'il indiquât le dessein de mentionner tous les hommes d'un grand renom. Or, il n'y a rien de tel dans l'*Ecclésiastique* ; l'auteur omet un grand nombre de noms célèbres (Abel, Gédéon, Samson, Jephté, Esdras, Mardochée), tandis qu'il en insère d'autres qui ne leur étaient pas supérieurs (Phinées, Caleb, Nathan, Zorobabel, Josué, le grand sacrificateur). On pourrait donc répondre que, puisque Sirach omet des personnages d'une égale ou d'une plus grande renommée, son plan n'était pas de tout embrasser, et que, dès lors, il n'est pas étonnant que Daniel n'ait pas figuré dans son catalogue. Mais cette réponse ne nous paraît pas complètement satisfaisante. Il ne suffit pas non plus de dire que la pure fantaisie a décidé le choix de l'auteur. On ne peut pas non plus expliquer l'omission de notre prophète, en disant que Sirach ne s'est proposé que de « louer les hommes illustres de sa nation, qui avaient vécu et agi au milieu du peuple hébreu. » On prête ainsi bien gratuitement cette intention à l'auteur de l'*Ecclésiastique*. Il parle d'Hénoch, de Joseph qui a vécu en Egypte et, comme Daniel, à Babylone, y a exercé les principaux emplois ; il mentionne Ezéchiel qui a passé, de même que Daniel l'a fait en même temps que lui, presque toute sa vie chez les Babyloniens, et qui, comme lui, y a écrit toutes ses visions.

Il n'en est pas moins certain, toutefois, que les rationalistes ont tort de conclure que le vrai, l'unique motif du silence de Sirach à l'égard de Daniel, c'est qu'à l'époque où il écrivait on ne connaissait pas ce prophète et que le livre qui l'a rendu célèbre n'avait pas encore été composé. Daniel n'eut-il rien écrit, Sirach ne pouvait ignorer qu'un grand homme de ce nom avait existé. Nous allons même plus loin et nous sommes amenés à soutenir que Daniel a été nommé, comme les autres grands hommes de l'Ancien-Testament, dans le catalogue de l'*Ecclésiastique*. Un examen sérieux de ces chapitres va nous montrer, en effet, que le manuscrit a souffert et que, pour une cause ou pour une autre, des versets sont tombés. Nous constaterons, en un mot, plus particulièrement, des lacunes dans le chapitre XLIX, peut-être même la perte de tout un chapitre précisément après les passages à la suite desquels Daniel aurait dû être mentionné.

Mauvais état du manuscrit dont s'est servi le traducteur. — Pour découvrir l'explication vraie de l'omission reprochée au Siracide, il est nécessaire de connaître l'état où se trouvait la copie du texte hébreu qui parvint au traducteur. Ce livre

n'existe plus que dans la traduction grecque qu'en fit le petit-fils de l'auteur. Cet ouvrage qui n'avait pu être canonisé à l'époque tardive où il parut, n'avait guère été transcrit en Palestine, et ce fut en Egypte que le traducteur en découvrit un exemplaire. Dans le Prologue ce traducteur nous apprend que, « ayant trouvé ces écrits et ayant constaté qu'ils contenaient une doctrine excellente, il s'appliqua à les traduire, et à mettre le livre en état d'être publié. » Mais il ne nous dit pas qu'il ait collationné la copie qu'il possédait avec des manuscrits palestiniens. C'est sur une seule copie qu'il a travaillé, et rien ne nous prouve qu'elle fût correcte et complète. La question de l'intégrité de ce manuscrit s'impose, d'ailleurs, d'autant plus à l'esprit, que l'Eglise juive ne s'étant pas trouvée à cette époque en état, faute d'hommes compétents, d'admettre ce livre dans le Canon, elle ne nous a pas garanti cette intégrité. La Synagogue ne nous atteste rien au sujet de la reproduction intégrale de l'original dans la copie retrouvée sur les bords du Nil. Nous n'avons pas des témoignages établissant que les scribes ont veillé à ce que les manuscrits fussent corrects, et à ce que le texte y fut conservé dans son intégrité. On s'explique très-facilement du reste la négligence ou la distraction des copistes au sujet d'un livre qui n'était pas canonique : la répétition d'un même mot a suffi quelquefois pour leur faire omettre quelques lignes du texte. Une partie de celui de Sirach peut donc s'être perdu en Egypte ; quelques lignes ou même quelques feuillets de la copie découverte par le traducteur peuvent s'être égarés.

Ce n'est pas du reste une simple conjecture que nous émettons ici ; c'est une conclusion qui s'impose d'après l'inspection du texte et d'après la connaissance que nous avons du but de l'auteur. En examinant de plus près l'*Ecclésiastique,* nous verrons que nous n'en avons pas le texte complet. Il y a des lacunes. En particulier, relativement à l'objet qui nous occupe, nous pouvons constater que c'est parce qu'un feuillet du livre ou du moins de quelques-unes de ses parties ont disparu, que Daniel et les Douze petits prophètes, qui devaient venir après Ezéchiel, et ensuite Mardochée et Esdras, ont été supprimés.

Interpolation relative aux Douze petits prophètes. — Le verset douzième du chapitre XLIX, est justement regardé comme une interpolation, qui a eu pour but de suppléer à un oubli supposé. Bretschneider (*Liber Siracidæ*, etc., 1806) n'a pas

eu de peine à démontrer que ce passage est apocryphe (1). Hengstenberg, Hævernick, Keil, Stuart, Davidson ont également admis cette conclusion. Ce verset offre, en effet, des difficultés qui ne disparaissent qu'en le supprimant. On constata d'abord que ce passage qui, dans le texte du Vatican fait mention de ces prophètes, a été copié mot à mot du chapitre XLIV, 12, par la simple substitution de τῶν δώδεκα προφητῶν, au lieu de αὐτῶν. Des copistes ont voulu, sans doute, compléter une partie de ce qui manquait à la liste de l'*Eloge*, et ils y sont parvenus par la simple substitution des mots « les douze prophètes » à la place de « leurs. »

La version syriaque, la Vulgate et des manuscrits portent aujourd'hui ces paroles : « Que les os des douze prophètes refleurissent à leur place. » Mais, même telles qu'elles sont, ces paroles ne parviennent que difficilement à s'agencer avec ce qui suit : « Et il conforta (singulier) Jacob ; et il racheta (singulier) eux par la foi pleine de courage. » Car les meilleurs manuscrits (*Cod. Sinait. Vat.* et autres) maintiennent le singulier. Le pluriel des Septante, de la Vulgate (car ils ont fortifié Jacob et se sont rachetés par leur foi pleine de courage) et de la version Syriaque, s'explique par le désir qu'ont eu les correcteurs de faire accorder la fin du verset avec le commencement. Mais en somme, il y a là une double anomalie. Les impératifs sont insérés au milieu d'une forme narrative et le nombre est changé. Tout devient clair si le membre de phrase concernant les Douze est omis. On pourrait croire aussi que le dernier membre de ce verset se rattache à un autre passage qui a disparu. Il suivrait donc du texte de l'*Ecclésiastique* que Joël, Aggée et les autres petits prophètes n'y étaient pas mentionnés. Cette omission eut été cependant fort surprenante.

(1) Ce commentateur met entre parenthèses le verset 10 (= 12) de ce chapitre, et il s'exprime ainsi à ce sujet : *Verba inclusa manifesta sunt interpolatio serioris cujusdam scriptoris, qui duodecim prophetas post Ezechielem commemorandos esse, quippe post quem habeantur in codice hebr., putabat... Hæc vero esse interpolata inde patet, 1) quod Siracides chronologiam in celebrandis majoribus ubique sequutus prophetas duodecim non post Ezechielem poterat laudare ; 2) quod nexum turbant illa verba, nam* παρεκάλεσε *et* ἐλυτρώσατο *ad Ezechielem referenda esse, in aprico est. Nam lectio* παρεκάλεσαν *et* ἐλυτρώσαντο *ut Alex. Vulg. et Syr. legunt, emendationi debetur ; 3) quod varie in codd. leguntur ita, ut clarum sit, ea esse ex aliis locis adscripta*, etc. (p. 662).

Remarquons encore que la fin de ce chapitre est fort embrouillée. L'auteur passe *ex abrupto* de Néhémie à Hénoch et puis à Joseph, après lequel il mentionne Sem, Seth et Adam. Tout indique que les versets 16-19 devaient se trouver au chapitre XLIV, où devait se trouver une mention d'Adam, comme Bretschneider l'observe avec raison : *Puto, hic excidisse quædam, quæ de Adamo et Heva egerint. Nam primum mirum videtur, quod auctor deinde, v. 16, ab Henocho initium fecit et Adamum silentio præteriit.....* (ch. XLIV, 8). Ce désordre, bien constaté, nous permet aussi de conclure à une altération du manuscrit.

Omission de Mardochée et d'Esdras. — Il serait difficile d'expliquer autrement que par une défectuosité du manuscrit, le silence du Siracide sur Mardochée et Esther, les libérateurs de la nation juive. Les événements qui se rattachent à ces deux noms étaient si connus que la fête des *Purim* avait été instituée pour en perpétuer le souvenir. Cette fête, qui est encore en vigueur chez les Juifs, était célébrée par eux depuis le jour où ils avaient triomphé de leurs ennemis (Esther, ch. IX, 17). Elle se trouve désignée, dans le second livre des Machabées (XV, 37), sous le nom de jour de Mardochée, et Josèphe en fait mention. On ne peut donc qu'être étonné de voir que le Siracide ne dit rien d'un homme qui, aux yeux de ses compatriotes, était une des gloires et un des grands bienfaiteurs de la nation. Il est vrai que Reuss n'a aucune peine à expliquer cette lacune. « Le silence du Siracide sur Esthor, dit-il, prouve seulement que cette dernière histoire aussi n'est qu'une légende, et que le livre qui porte son nom n'existait pas encore » (p. 225). Mais la sentinelle qui veille à la garde de la canonicité du livre d'Esther barre cette issue. Il n'est pas possible de croire que ce livre a été introduit dans le Canon après la composition de l'*Ecclésiastique*, lequel n'a pas pu y être inséré lui-même, pour des raisons qui en excluaient dejà un livre quelconque. L'exactitude des détails concernant l'empire d'Assuérus, les usages des Perses, les noms propres, ne permettent d'élever aucun doute sur l'ancienneté du livre d'Esther. L'institution de la fête des Sorts qui ne s'expliquerait en aucune façon après la période de la Grande-Synagogue, est une preuve palpable et permanente de l'existence antérieure du livre qui a motivé cette fête.

On ne saurait donc expliquer l'absence du nom de Mardochée, dans le catalogue de Sirach, en ayant recours au procédé, par trop cavalier et que rien ne justifie, de la transformation du livre d'Esther en « légende qui n'existait pas encore. » Cette

absence s'explique, au contraire, très bien par l'état défectueux d'un manuscrit isolé, qui offrait des lacunes et des interpolations que nous avons constatées.

C'est aussi le seul moyen que nous ayons pour expliquer comment il se fait que le Siracide, qui mentionne Néhémie, n'ait rien dit d'Esdras. Cet illustre docteur est pourtant célébré, avec juste raison, comme un second Moïse, par les Juifs (*Bab. Sanhed.* cap. 2. fol.), qui ont très bien compris que, si le grand Législateur fit naître les tribus de Jacob à l'existence nationale, Esdras les y fit renaître. C'est lui, en effet, qui a posé les fondements de la nouvelle nationalité Israëlite, et qui lui a donné l'organisation qu'elle a conservée jusqu'à la destruction du second temple (cfr. Buxtorf, *Tiberias*, XI). Le rôle d'Esdras a été bien plus important que celui de Zorobabel et de Néhémie. Il a travaillé plus que tous les autres à la reconstitution de la nation, parce qu'il a contribué, plus qu'eux tous, à la restauration des institutions mosaïques et à l'accomplissement de la mission du peuple hébreu. Lengerke répond qu'Esdras n'était qu'un prêtre, un scribe (*nur ein Priester*, *ein Schriftgelehrter*), tandis que Néhémie était un homme d'Etat, un *Statthalter* (p. LII). Mais cette distinction n'empêche pas que la formation de la nouvelle nationalité juive doive plus à Esdras qu'à Néhémie. Sans doute, ce dernier ne le cédait au célèbre lévite ni en piété, ni en dévouement, ni en patriotisme. Mais il s'occupa surtout du temporel, tandis qu'Esdras veillait principalement au spirituel : il instruisait le peuple, il commentait la Loi. C'est lui, en un mot, qui forma l'esprit de la nation en lui inoculant le judaïsme, et c'est le judaïsme qui a maintenu la nation. Aussi la tradition juive ne s'y est pas trompée ; elle a donné à Esdras la plus grande part à la réorganisation du judaïsme et de la nationalité juive. Ainsi, il serait bien difficile d'expliquer, autrement que par une altération du livre de l'*Ecclésiastique*, le silence du Siracide sur Esdras.

L'explication tentée par les rationalistes est, d'ailleurs, inadmissible ; elle est basée sur une interversion des rôles, sur une diminution d'Esdras, contredite par les faits, sur une pseudo-légende, en un mot, qui s'évanouit au moindre choc. Kuenen l'expose en ces termes : « Il est vrai qu'il (le Siracide) a également gardé le silence sur Esdras, c'est-à-dire qu'il ne l'a pas nommé expressément, mais la manière dont il s'exprime, au sujet de Zorobabel et de Josué, montre qu'il a cependant connu le livre d'Esdras; s'il n'en est pas moins surprenant qu'il ne

l'ait pas nommé, n'oublions pas que, dans son passage sur Zorobabel, Josué et Néhémie, où l'on s'attendrait à voir figurer Esdras, l'auteur s'occupe spécialement de ceux qui avaient contribué à rebâtir le temple de Jérusalem ; c'est plus tard seulement, et lorsqu'on commença à voir en lui le grand restaurateur du Mosaïsme, qu'Esdras devint un personnage de grande importance. Il n'était d'abord que le premier des Scribes, éclipsé en quelque sorte par la personne du grand législateur, dont il avait remis l'œuvre en honneur » (*Hist. crit.*, II, p. 373). A son tour, Reuss se contente de résumer la même théorie rationaliste dans le passage suivant : « Quant à Esdras, on peut dire que l'histoire de son temps est représentée par la mention élogieuse de Néhémie, et que, sans doute, la tradition n'avait pas encore entouré la personne du scribe de cette auréole qu'elle lui octroya plus tard » (p. 225).

C'est, en effet, tout ce qu'ont su trouver les rationalistes. Ils ont prétendu que la tradition juive — qu'il leur plaît de rabaisser en la disant « plus moderne » — a surfait les mérites d'Esdras. Kuenen s'imagine que ce fut « plus tard que l'on commença à voir en lui le grand restaurateur du Mosaïsme, » et qu'on l'envisagea comme « un personnage de grande importance. » D'après ce même critique, Esdras n'aurait été d'abord que « le premier des scribes. » Il ne voit pas que, dès son arrivée à Jérusalem, l'homme du Livre, le docteur de la Loi, le restaurateur de la Religion, se plaça d'emblée à la tête du gouvernement, et eut assez de puissance et d'autorité pour briser les mariages mixtes, rétablir l'unité religieuse, et chasser du sein de la colonie ceux qui en avaient déjà troublé l'harmonie. De sorte, que les Juifs ont toujours su — et il aurait fallu être aveugle pour ne pas le voir — qu'Esdras avait eu la gloire de faire de son peuple une Eglise, et que c'est précisément à cette forme religieuse que fut dû le salut de l'Etat.

Lorsqu'ils ne sont pas trop préoccupés par leur hostilité contre la Bible et qu'ils parlent de sens rassis, les rationalistes eux-mêmes sont de notre avis. Ainsi, après avoir constaté qu'Esdras et Néhémie amenant du renfort s'aperçurent que tout ou à peu près était encore à faire, A. Réville ajoute : « Esdras fut le grand homme de cette restauration, en ce sens que s'il ne put tirer le peuple juif de son insignifiance politique, il parvint à lui imprimer la direction religieuse à laquelle depuis il n'a cessé d'obéir, et qui lui a valu son importance politique » (*Rev. des Deux-Mondes*, sept. 1867, p. 310.) Un autre rationaliste

peu suspect de vouloir favoriser notre thèse, Michel Nicolas, ayant constaté que la colonie de Jérusalem languissait et était sur le point d'être absorbée par les tribus voisines, « parce qu'elle manquait d'un chef qui sut lui imprimer une forte direction et tirer parti des excellentes dispositions dont elle était animée, » ajoute : « Cet homme éminent se présenta enfin, ce fut Esdras. » Après avoir reconnu que Néhémie vint aider Esdras « à mener à bonne fin l'œuvre immense qu'il avait entreprise vaillamment ; » après avoir constaté que Néhémie « appuya de son autorité et de ses talents d'administrateur les projets de réforme religieuse d'Esdras, » le même critique résume sa pensée en ces termes : « C'est à ces deux hommes qu'appartient l'honneur d'avoir créé le judaïsme et de lui avoir imprimé le caractère qui est resté celui de la nation juive tout entière. Dans cette œuvre commune, l'un fut la tête, l'autre le bras. La tradition juive, écho de l'opinion générale de ces temps reculés, ne s'y est pas trompée; elle a sacrifié partout Néhémie à Esdras, et elle a rapporté à celui-ci l'origine de toutes les institutions importantes qui ont fait du peuple d'Israël ce que nous le voyons devenir peu à peu depuis cette époque jusqu'à la rédaction définitive du Talmud » (Michel Nicolas, *Des doctrines relig. chez les Juifs*, etc., p. 23, 24). Ces paroles suffisent et au-delà pour réfuter les assertions de Kuenen et de Reuss sur le rôle effacé qu'ils voudraient imposer à Esdras. Après avoir loué Zorobabel et Josué, fils de Josédec, qui avaient présidé à la reconstruction du temple, le fils de Sirach n'aurait pas attribué à Néhémie seul l'œuvre de la réorganisation de la vie religieuse et nationale, l'œuvre capitale, en un mot, à laquelle Esdras avait eu la principale part. Ce n'est donc pas en discréditant ce Scribe éminent que l'on pourrait expliquer le silence que garde le Siracide sur sa personne et sur son œuvre. On ne peut expliquer l'absence de son nom, dans la liste élogieuse des grands hommes de la nation juive, que par une défaillance du manuscrit dont se servit le traducteur, en un mot, par des lacunes dont le texte lui-même offre des traces.

On a, du reste, essayé d'expliquer le silence de l'*Ecclésiastique* sur Daniel en disant que l'auteur appartenait à la secte des Saducéens. Milman (*History of the Jews*, vol. II, 32) a, en effet, prétendu que ce livre était l'œuvre d'un Saducéen, ou plutôt d'un membre « du plus élevé parti Saducéen anti-traditionnel. » Il en donne pour raison qu'il n'y a pas, dans ce livre, une mention des anges, et que, quoiqu'il y ait une allusion à l'immortalité

de l'âme (XIX, 19), doctrine enseignée alors par beaucoup de philosophes païens, il n'y est toutefois rien dit de la résurrection des corps. C'eût été pour ne pas paraître adhérer aux doctrines enseignées par Daniel, que Sirach n'aurait fait aucune allusion à ce prophète. Milman ajoute que, dès lors, on n'est pas forcé de conclure que Daniel n'était pas connu et révéré, par un grand nombre de Juifs, à l'époque où parut le livre de l'*Ecclésiastique.* Bosanquet a admis aussi que ce livre est l'œuvre d'un Saducéen et que, par suite, on ne peut dériver aucune évidence négative de l'omission qui y est faite du nom de Daniel (*Messiah the Prince*, p. XIV). Nous ne voyons pas, toutefois, que le saducéisme de Sirach soit prouvé par le silence qu'il a gardé sur certains dogmes du judaïsme, car il n'a pas prétendu en donner un exposé complet. Mais, si l'auteur n'est pas un Saducéen, il peut se faire que le possesseur de la copie trouvée en Egypte par le traducteur, fut un adepte des doctrines saducéennes. A ce titre, il pouvait avoir été mécontent de l'éloge que le Siracide faisait de Daniel. Il y aurait eu ainsi un dessein arrêté de supprimer le feuillet dans lequel se trouvait la mention de ce prophète, ainsi que celle d'Esther et d'Esdras, et peut-être aussi celle de Tobie et de Judith.

Mais, pour la sauvegarde de l'authenticité du livre de Daniel, il nous suffit d'avoir établi que d'après les constatations que nous venons de faire, nous n'avons pas le texte complet du livre du fils de Sirach. La partie de l'ouvrage où se trouve l'énumération des grands hommes est évidemment tronquée. Il y a une lacune après le nom d'Ezéchiel, à la place où devaient être mentionnés Daniel et les Douze petits prophètes. Il est même probable que, après l'éloge de ces prophètes venait celui de Mardochée et d'Esdras, dont les livres étaient placés à la suite des livres prophétiques dans l'ancien Canon (p. 729). Les lacunes de la copie sur laquelle a travaillé le traducteur explique donc très bien pourquoi Daniel ne figure pas dans le catalogue des grands hommes de l'*Ecclésiastique*. Ainsi, de ce que Dauiel n'est pas mentionné dans cette Eulogie, il ne suit pas que le Siracide ignorât l'existence de notre prophète et de son livre. Ce silence qui s'explique très bien par l'état défectueux et incomplet du manuscrit, ne saurait donc être allégué, comme une raison décisive, contre l'existence du livre de Daniel, à l'époque où le livre de l'*Ecclésiastique* a été écrit.

§ X

L'AUTHENTICITÉ DU LIVRE

En réfutant les pseudo-légendes, les affirmations sans preuves, les conjectures plus ou moins spécieuses, les griefs imaginaires, les mensonges, les potins en vogue dans le camp des rationalistes contre le livre de Daniel, nous avons, en même temps et chemin faisant, établi l'authenticité de ce livre. La véracité de l'auteur est prouvée. La critique des travaux les plus récents sur cette matière nous a permis de repousser victorieusement toutes les attaques de la prétendue libre pensée. Nous avons parcouru, article par article, les assertions de cette école exégétique si féconde en inventions et en hypothèses chimériques ; nous avons discuté ses erreurs et ses préjugés, et nous les avons combattus avec des preuves que nous avons le droit de regarder comme décisives : nous avons, en un mot, rendu claire à tous les yeux l'authenticité de notre saint Livre.

Le lecteur nous rendra cette justice que nous avons énuméré toutes les difficultés et que nous les avons toutes résolues. Nous avons reproduit toutes les fantaisies du rationalisme. Il a été facile de voir que le camp des adversaires était représenté par la fine fleur de la critique rationaliste. Nul ne pourra nous reprocher de ne citer que les arguments faibles qui se sont produits, et de laisser de côté les arguments forts : nous avons tout donné. Toutes les pièces du procès ont été placées sous les yeux des lecteurs. Ils ont pu voir que les objections faites à l'œuvre de Daniel tombent l'une après l'autre comme des châteaux de cartes. Les défauts du système rationaliste, les impossibilités qu'il recèle ont éclaté aux yeux les plus prévenus : tout a tourné à la confusion des pseudo-libres penseurs. Nous avons pu constater ainsi *de visu* la stérilité de cette école antibiblique, et l'impuissance de ses coryphées à faire une besogne qui ne soit pas un mensonge.

La thèse traditionnelle et la pseudo-légende rationaliste. — La thèse de l'authenticité du livre de Daniel est donc un corollaire de tout ce que nous avons écrit jusqu'ici. La discussion qui précède nous impose cette conclusion que nous pouvons résumer en ces termes : l'œuvre de Daniel date du sixième siècle avant notre ère ; ce livre a été composé pendant la Captivité des Juifs à Babylone (607-536 av. J.-C.), et dans les premières an-

nées qui suivirent le décret de la délivrance. Le premier chapitre a pu être complété par l'adjonction du dernier verset peu après l'avènement de Cyrus. La dernière date mentionnée par le prophète (troisième année du règne de ce roi à Babylone) est l'année 534.

C'est un livre véridique, et tout concourt à prouver qu'il a été rédigé par la plume instruite et sincère de l'auteur qui signe son œuvre du nom de Daniel, le prophète du temps de l'exil. L'ancienneté de ce livre est établie d'une manière incontestable. Il n'est pas possible de lui attribuer une origine postérieure à l'arrivée d'Esdras et de Néhémie à Jérusalem. Nous avons, en effet, à partir du temps où Daniel écrivait, une tradition vivante et continue, prouvée par l'introduction de son livre dans le Canon par la Grande-Synagogue. La canonicité de ce livre implique, en effet, et prouve sa crédibilité, son inspiration divine, son ancienneté et son authenticité. Nous marchons encore sur un terrain certain et solide, lorsque nous attestons que, depuis l'extinction du ministère prophétique, à l'époque de la Grande-Synagogue, sous le règne d'Artaxerxès, il fut impossible d'introduire un livre quelconque dans le Recueil sacré des Juifs (p. 785 et ss.). Ce fait suffit pour détruire la légende qui voudrait faire de Daniel un être imaginaire, et de son livre, l'œuvre d'un inconnu, d'un faussaire, contemporain des Machabées. Lengerke lui-même qui n'est pas suspect de vouloir favoriser la thèse de l'authenticité de Daniel, n'a pu s'empêcher de reconnaître que Josèphe et tous les Juifs, les Talmudistes et les Massorètes n'étant pas exceptés, ont reconnu l'authenticité et la divine autorité de ce livre (p. IV et ss). Il accorde aussi que Jésus-Christ et les Apôtres ont tenu ce livre « dans le plus haut crédit, » et que « la manière de voir à ce sujet n'avait pas changé dans la masse des Juifs et des chrétiens durant les premiers siècles de l'ère chrétienne. » Les rationalistes se voient ainsi forcés de reconnaître que cette tradition a pour elle une base de fait qui ne peut être renversée. Aussi, avons-nous pu voir que tout ce qu'ils ont imaginé pour ameuter contre le livre de Daniel toutes les incrédulités et toutes les défiances, qui caractérisent leur exégèse, a abouti à un fiasco. C'est en vain qu'ils ont voulu faire de ce livre grandiose une « fraude pieuse, » un tissu de fables, chercherchant à se faire prendre pour des histoires, et de rêveries creuses se transformant en prophéties; c'est en vain qu'ils ont imaginé de mettre la publication du livre dans les années 167 ou 164 avant notre ère. Ils se buttent contre mille impossibili-

tés intrinsèques, et finalement contre le témoignage certain de la clôture du Canon au temps d'Esdras, de Néhémie, d'Aggée et de Malachie, les derniers écrivains inspirés de Dieu qui aient pu faire admettre un livre dans ce Recuil sacré (705 et ss.). Dieu a voulu, en effet, couvrir ainsi d'une protection spéciale le livre du grand prophète messianique. Le Très-Haut n'a pas seulement voulu que les oracles précurseurs de son Christ nous parvinssent dans leur pureté, il a voulu, de plus, que nous ne puissions pas même douter de leur origine antique et, par suite, divine.

Il est vrai que de soi-disant critiques ont remué ciel et terre pour faire croire que le livre de Daniel n'était qu'un roman, composé par un inconnu, au milieu du second siècle avant l'ère chrétienne. C'est là évidemment un « inconnu » qui a bon dos et auquel on peut attribuer, en imagination, tout ce qu'on veut. Mais il ne suffit pas de lancer en l'air la légende d'un imposteur, d'un pseudo-Daniel ; il faut la justifier. On sait que, en matière légale, la preuve incombe au demandeur ; en matière scientifique à celui qui propose une nouvelle hypothèse. Or, non seulement les rationalistes n'établissent pas que la chose de leur invention a eu lieu comme ils l'affirment et par les moyens qu'ils indiquent ; mais ils ont encore contre eux les affirmations positives qui établissent l'authenticité, et les arguments irréfragables qui prouvent que les *loci communes* de la critique négative ne sont que des sophismes. En somme, la vérité est qu'il n'y a contre l'authenticité du livre de Daniel aucune espèce de preuve. Non seulement les rationalistes n'ont pu produire un seul bon argument en faveur de leur thèse, mais ils n'ont pu trouver le moindre défaut à la cuirasse du prophète. Daniel est en sûreté : il s'est procuré l'invulnérabilité d'Achille, même au talon.

Nous avons vu que la légende d'un apocryphe fabriqué au milieu du second siècle de notre ère, du temps des Machabées, ne se soutient pas. D'un côté, les rationalistes n'apportent aucune preuve qui établisse que le livre de Daniel est une œuvre des temps modernes ; ils n'y ont découvert aucune empreinte du siècle des Machabées. Et d'un autre côté, nous avons montré la contradiction et le vide de l'argumentation qu'ils ont produite. Leur point de départ est erroné, leur idée d'un imposteur machabéen est un rêve, toutes leurs critiques, leurs hypothèses, leurs inductions et leurs déductions sont fausses. Ils ne peuvent s'empêcher d'accepter le livre de Daniel comme une production de la période dont il traite, comme un ouvrage du prophète qui s'en donne comme l'auteur.

Importance de la question d'authenticité. — Des lecteurs peu au courant de cette question ont peut-être trouvé étonnant que nous nous soyons étendu, d'une façon qui a pu leur paraître trop minutieuse, sur les objections relatives à l'authenticité, sur les caquetages et les observations saugrenues du rationalisme ; le voyage que nous avons fait dans le pays des fictions et des songes de la critique négative a pu paraître trop long. Mais le travail d'échenillage auquel nous nous sommes livré s'imposait. Il importe, en effet, souverainement d'établir l'authenticité et la valeur historique du livre de Daniel. C'est la question capitale que les rationalistes ont attaqué *unguibus et rostro*. C'est donc sur cette question qu'a dû porter la lutte contre ces adversaires de notre saint Livre. On ne peut s'empêcher de reconnaître que cette question est fondamentale, à cause de la nature particulière de ce livre, dont l'authenticité est connexe à des questions prophétiques et dogmatiques. Il est, en effet, d'une extrême importance de savoir si ce livre contient des prophéties authentiques datant de l'époque de la Captivité, ou seulement des prédictions forgées après l'événement. L'authenticité du livre est donc justement considérée comme caution et fondement de l'authenticité des prophéties. Un écrit dont on ne connaîtrait ni l'auteur, ni par conséquent l'autorité, un écrit qui s'affirme comme composé au temps de l'exil ne saurait être réduit à ne dater que du temps des Machabées, sans devenir un écrit d'un faussaire, un écrit qui ne mérite aucune confiance. Ainsi, en niant l'authenticité, on nie, par suite, la véracité et la divinité de l'inspiration. Welte exprime au fond cette même pensée en ces termes : « Il est évident que l'importance et la valeur de ce livre s'évanouiraient si, comme la plupart des critiques bibliques modernes (*rationalistes*) le prétendent, il datait du temps d'Antiochus Epiphane, et si le nom du prophète Daniel qu'il porte avait été interpolé » (*Dict. théol.*, art. *Daniel*). La négation de l'authenticité touche, en effet, à ce qui est essentiel au livre de Daniel ; car, si ce livre n'est pas authentique, il ne mériterait pas notre vénération, et l'autorité qui lui est attribuée serait une profanation et un sacrilège. La doctrine qu'il contient viendrait des hommes et nullement de Dieu, puisque, évidemment, un livre écrit par un faussaire, par un menteur, ne saurait avoir été divinement inspiré.

La question d'authenticité est, il est vrai, peu importante à l'égard du livre des Chroniques ou d'un certain nombre de psaumes. On peut, sans inconvénients, ignorer le nom des au-

teurs des livres des Juges ou des Rois. Il suffit de savoir que ces livres sont canoniques, parce qu'on sait qu'ils ne seraient pas entrés dans l'écrin des saints Livres, s'ils n'avaient pas été composés par des auteurs inspirés, si des prophètes ne les avaient pas autorisés et canonisés. Il importe donc peu, pour la valeur de ces livres et de la doctrine qu'ils contiennent, de connaître les noms de leurs auteurs, qui ne se nomment pas dans ces écrits, et qui ne donnent pas la date de leur composition. Mais il n'en saurait être ainsi pour le livre de Daniel. Ses récits ne sont plus vrais, ses prophéties ne sont plus réelles, si elles ne sont pas authentiques. Quand un auteur se nomme comme tel dans un livre, la non-authenticité du livre en entraîne la véracité et la crédibilité. Ainsi, la divine origine du livre de Daniel est inséparablement liée à son authenticité. On a pu croire que la question pourrait se réduire à savoir si ce livre est un récit de l'époque de Daniel, écrit par un homme de bien et renfermant les événements réels de la vie du prophète et de ses visions. Dans ce cas, le livre de Daniel serait ancien, il est vrai, mais il n'en serait pas moins un livre supposé et menteur, car Daniel s'en déclare lui-même l'auteur. Au point de vue des rationalistes, il ne servirait d'ailleurs de rien d'imaginer que le livre de Daniel a été supposé dans un temps très reculé, dans un temps qui se confondrait avec celui où le prophète dit qu'il a vécu. Aussi, ont-ils très bien compris que la question de l'ancienneté du livre était impliquée dans celle de son authenticité. C'est donc pour maintenir cette authenticité que nous avons dû exposer et réfuter les erreurs dont se compose le bagage des adversaires du livre de Daniel. Ce n'est qu'en agissant ainsi que nous pouvions établir avec une entière sécurité à quelle époque, par qui ce livre a été écrit, et par quelles mains cette œuvre divine a été insérée dans le Canon. Ce sont là les questions capitales desquelles dépend l'opinion qu'il faut se former de la crédibilité et de la divinité de ce livre.

Vrai motif de la guerre acharnée du rationalisme contre le livre de Daniel. — Quel est le but de cette croisade enragée que les rationalistes mènent contre ce livre? Qu'a fait Daniel pour mériter cette levée de boucliers? Pourquoi veut-on rejeter son livre? Pourquoi l'attaque-t-on? Une seule réponse satisfaisante peut être donnée à ces questions. Ce n'est pas pour des motifs scientifiques, pour des motifs de critique que ce livre est si violemment attaqué : c'est tout simplement parce que, si ce livre est admis comme authentique, il n'est plus possible de nier

l'existence de la prophétie. Les prédictions de Daniel sont si précises, si détaillées, que les rationalistes ne trouvent aucun moyen d'éviter cette conclusion qui s'impose : la prophétie a existé, le miracle est non-seulement possible, mais réel. Ce livre est, en effet, en lui-même, un miracle : la réalisation des faits prédits fournit un argument irréfutable en faveur de sa divinité et de l'existence de faits surnaturels. Les rationalistes ont donc très bien compris que, si ce livre est authentique, leur système qui ne repose que sur une négation gratuite de toute intervention surnaturelle de Dieu, est ruiné ; ils ont parfaitement vu que le livre de Daniel prouve, à lui seul, l'existence du surnaturel : les prophéties de ce livre se sont présentées à ces pseudo-critiques comme une démonstration de l'existence du miracle, dont ils voudraient à tout prix éluder l'empire.

Pour échapper à la force de ce témoignage, l'incrédulité n'a donc eu d'autre ressource que de prétendre que ces prophéties avaient été écrites après les événements annoncés. On a donc voulu se débarrasser du surnaturel du livre de Daniel en niant l'authenticité de ce document. Pour éluder la force des conséquences que nous sommes en droit de tirer des prophéties de Daniel, nos adversaires ont pris le parti de nier qu'il fut l'auteur du livre. Mais il fallait donner à cette négation une apparence de preuve. Il fallait prendre le parti de dénigrer, *à priori*, le livre de Daniel : il convenait de chercher des prétextes à déclamation contre ce prophète. C'est dans ce but que la pseudo-critique a essayé de bouleverser les prophéties de son livre ; c'est dans ce but qu'elle a composé des légendes et des objections. L'exégèse rationaliste qui voyait dans cette négation de l'authenticité du livre de Daniel, un moyen d'infirmer les prophéties et les miracles, en général, a donc fait des efforts dignes d'une meilleure cause, pour retarder la date de la composition de ce livre jusqu'à l'époque des Machabées. Elle a soulevé contre Daniel les objections les plus singulières, et elle n'a rien épargné pour donner à ce paradoxe des apparences de vérité. Toutes les objections en apparence érudites n'ont d'autre but que de masquer les vices de cette pseudo-légende, et celle-ci n'a été inventée que pour donner un semblant de preuve à l'argument, *à priori*, de l'impossibilité du miracle. De sorte que, si l'on se demande pourquoi les criticistes ont fait tant de suppositions, pourquoi ils ont recouru à tant d'hypothèses si aventurées, si dénuées de base ; la seule raison que l'on trouve est celle-ci :

il faut que le livre soit inauthentique, afin que la pétition de principe, l'erreur rationaliste qu'on érige en dogme, en article de foi, ne soit pas démonétisée, et puisse continuer à avoir cours dans le monde de la pseudo-libre pensée.

C'est donc pour soutenir l'hypothèse fondamentale du rationalisme que Lengerke et les autres écrivains de la même école se sont acharnés sur la piste de la prétendue inauthenticité du livre de Daniel, qu'ils croyaient bonne pour leurs desseins. Mais cette piste les a conduits dans une impasse dont ils n'ont pu sortir et où ils ont fait la culbute. Ils déterraient à grand fracas telle ou telle objection qui devait être la condamnation de Daniel, et voilà que ces objections mêmes n'offraient que des moyens de le justifier; ils lui tendaient piège sur piège, ouvraient une chausse-trappe sous chacun de ses pas, et toujours il s'est dégagé et s'est retrouvé debout un sourire de pitié aux livres. Les rationalistes comptaient sur des dépositions qui devaient être accablantes, et ils ont dû retracter tout ce qu'ils avaient dit. Tout leur échafaudage s'est écroulé. C'est ce résultat qu'il fallait montrer et c'est pour bien établir l'inanité des efforts des rationalistes que nous avons pris un par un tous les textes critiqués et que nous avons fait justice de tous les préjugés dont ils sont l'objet dans l'école des soi-disant critiques. Nous avons montré que leur argumentation contre le livre de Daniel est comme le tonneau des Danaïdes; tous les rationalistes ont beau y entasser arguments sur arguments, verser dedans les sceaux de leur érudition frelatée : la vérité a pratiqué un trou dans le fond, et ils perdent leur temps et leur peine.

Il est, en outre, nécessaire de remarquer que, en renversant les légendes et les hypothèses du rationalisme contre l'inauthenticité du livre de Daniel, nous avons fait un travail auquel on aurait tort de n'attribuer qu'une valeur négative. Cette réfutation nous offre en même temps des preuves positives de l'authenticité de ce livre. Nous avons, en effet, été amenés ainsi à exposer les raisons qui établissent d'une manière certaine cette authenticité. Il nous sera dès lors très facile de résumer ici, en peu de mots, la démonstration de notre thèse, d'après les procédés habituels de la logique et de la critique.

Démonstration de l'authenticité du livre de Daniel d'après les critères internes et externes. — Pour atteindre ce résultat, il nous suffira de suivre la méthode ordinaire qui divise les preuves de l'authenticité d'un livre en arguments internes ou qui se prennent d'un examen, d'une vue du contenu, et en ar-

guments externes ou appuyés sur le témoignage de personnes bien renseignées et compétentes.

Témoignage interne. — Les preuves internes viennent, en effet, à l'appui de la tradition. Ce livre a été écrit par Daniel. Ce prophète déclare que ce livre est bien son œuvre, et le livre confirme ce témoignage.

Témoignage de Daniel. — Un argument irrécusable en faveur de l'authenticité du livre de Daniel se trouve dans le témoignage de l'écrivain lui-même. En effet, dans divers passages, cet écrivain parle de lui-même et se désigne par l'expression « moi Daniel, » c'est-à-dire le même Daniel dont quelques traits biographiques sont indiqués dans les six premiers chapitres. Dans le passage suivant (ch. VII, 1 et suiv.), Daniel s'exprime ainsi : « La première année de Balthasar, roi de Babylone, Daniel eut une vision en songe. Il eut cette vision étant dans son lit ; et ayant écrit son songe, il le recueillit en peu de mots, et en marqua ainsi les principaux points : J'eus, dit-il, cette vision pendant la nuit. Il me semblait que les quatre vents du ciel... » Daniel se déclare donc l'auteur de ce chapitre qu'il termine en disant (vs. 28) : « Ce fut la fin de ce qui me fut dit. Moi, Daniel, je fus fort troublé... » Daniel se donne aussi comme l'auteur du chapitre VII (1 et ss.) : « La troisième année du règne de Balthasar, moi, Daniel, j'eus une vision..., je vis dans ma vision..., je levai les yeux, ... je devins attentif, etc. » Dans tout ce chapitre, l'écrivain se donne comme témoin de ce qu'il voit ; c'est bien lui qui a vu le spectacle qu'il décrit, et cette vision fait partie de son autobiographie. Elle se termine par ces mots qui identifient expressément le voyant avec l'écrivain (vs. 26, 27) : « Scelle donc cette vision, parce qu'elle arrivera après beaucoup de temps. Et après cela, moi, Daniel, je tombai dans la langueur. » Le même témoignage se trouve aussi au chapitre IX (2 et ss.) : « ...Moi, Daniel, je compris... Je tournai mes yeux et mon visage vers le Seigneur, etc. » Il en est de même au chapitre X (2 et ss.); et enfin nous lisons au chapitre XII. 4, 5 : « Mais pour toi, Daniel, ferme les paroles (termine le récit de ta vision), et mets le sceau sur ce livre jusqu'au temps de la fin... Alors, moi, Daniel, je vis comme deux autres hommes... »

C'est donc évidemment Daniel, et pas un autre, qui a écrit les sublimes oracles des chapitres VII-XII. Lui-même annonce qu'il met par écrit ses révélations, et il apparaît dans la rédaction comme témoin et comme auteur : Daniel a laissé son sceau individuel sur ces six chapitres.

D'un autre côté, nous sommes tenus d'admettre que c'est lui aussi qui a écrit les événements historiques et les faits miraculeux des chapitres I-VI. En effet, l'unité du livre et de l'auteur est prouvée; et les rationalistes eux-mêmes la tiennent pour incontestable (p. 162 et ss.). Il suit donc de là que Daniel se porte garant de l'authenticité de ses prophéties et de ses récits. Les textes du livre de ce prophète avaient donc cours de son temps, et, dès lors, ce livre est appuyé par une tradition historique que la critique ne saurait récuser. Les rationalistes ont bien pu s'agiter pour enlever à notre prophète les droits qu'il s'attribue sur son œuvre. Mais encore faut-il quelque raison pour priver un auteur de la confiance qu'il inspire et pour lui enlever son livre. Or, nous avons vu que la critique négative n'a aucun titre à faire valoir pour déposséder Daniel.

Sans doute, une affirmation insérée dans un livre ne suffit pas toujours pour trancher d'une façon définitive la question de la paternité de ce livre. Un romancier peut mettre dans son œuvre un nom de son choix et attribuer l'œuvre à qui il veut. Mais, lorsque Thucydide, Cicéron, Pline ou quelques autres écrivains de l'antiquité se déclarent les auteurs d'un écrit, nous admettons de prime abord l'évidence de ce fait, et nous l'admettons jusqu'à ce que quelque chose se produise qui contredise cette assertion. C'est alors le contenu du livre qui montre qu'il appartient à une autre époque, à une autre contrée, à un autre écrivain. Il peut se faire aussi que l'écrivain soit contredit par des témoins sérieux, qui vivaient au temps indiqué par l'auteur ou peu après; enfin le livre peut offrir des preuves évidentes d'une fraude voulue ou au moins d'une fiction composée à dessein. Or, on n'a jamais pu présenter aucun témoignage d'un homme compétent de l'antiquité contre l'authenticité du livre de Daniel. Depuis le jour où il parut jusque vers la fin du dernier siècle, ce livre a été toujours regardé comme authentique. Personne, excepté Porphyre qui rejetait, *à priori,* tous les livres de la Bible, n'osa élever le moindre doute à ce sujet. Ce livre a été universellement regardé comme authentique pendant plus de deux mille ans, par les savants, opposés les uns aux autres sur divers points de religion, mais s'accordant tous pour admettre cette authenticité. Les adversaires modernes de ce livre ne devraient donc pas le traiter plus mal que les livres classiques. En s'en tenant aux règles de la critique, ils verront qu'il n'y a pas un de ces livres qui ait une origine aussi certaine. Il ne resterait rien des écrits d'Hérodote, de Xénophon, Tite-Live,

si la critique rationaliste voulait user à leur égard des procédés qu'elle emploie contre le livre de Daniel. Il ne se trouve aucun de leurs écrits dont l'authenticité puisse aussi bien s'établir que celle du livre de ce prophète.

Ce livre ne porte d'ailleurs aucune marque de fraude ou de fiction. Les pseudo-critiques ont en vain accusé l'auteur de contradictions, d'anachronismes, de manque de connaissances historiques, de fantaisies ou d'exagérations qui le rendraient suspect. Nous avons vu que ces accusations ne reposent que sur des lubies, sur des allégations erronées, sur des légendes ou des hypothèses qui n'ont rien que de subjectif ou dont on ne pourrait fournir aucun fondement objectif. De sorte que rien ne nous empêche de conclure en toute sécurité qu'aucun argument du criticisme n'invalide le témoignage de Daniel au sujet de l'authenticité de son livre : aucune objection n'infirme ce témoignage.

Parmi ces objections, il en est deux qui attaquent spécialement ce témoignage et qu'il est facile de faire disparaître. D'après la première, Daniel ne se donne que pour l'auteur des six derniers chapitres (VII-XII). Mais les rationalistes ne peuvent tirer de là aucun argument contre l'authenticité des six premiers chapitres, puisqu'ils se sont vus forcés d'admettre l'unité du livre et de l'auteur (p. 162-176). Nous avons vu, d'ailleurs (p. 74) que, selon un usage très fréquent, les écrivains sacrés ne se nomment pas dans les livres historiques, dans les écrits simplement narratifs, tandis qu'ils se désignent expressément dans les livres prophétiques. Dans ces derniers écrits, ils ne veulent pas qu'on puisse ignorer qu'ils sont les organes d'une révélation ; et, pour bien établir que les paroles prophétiques leur ont été adressées par l'Eternel, ils les font précéder ou suivre de leur signature. Ainsi, Daniel ne prend pas sa qualité d'auteur dans les récits historiques. Il se nomme dans les six chapitres prophétiques, parce qu'il doit les sceller, les certifier avec son sceau, avec sa griffe, *ne varietur*. Les autres prophètes ont agi de la même manière. Lengerke trouve que cette affirmation de Daniel est trop fréquente. « Un auteur supposé seul, dit-il, serait aussi soucieux d'attester si souvent ses droits et la crédibilité de son livre. » L'œil exercé de Kuenen découvre aussi que « Daniel se signale beaucoup plus qu'il ne faudrait. » Charmé de cette trouvaille, ce critique ajoute : « Disons-le hardiment, en répétant avec tant d'insistance que c'est Daniel qui a écrit ce livre, le véritable auteur s'est trahi ;

et nous pouvons hardiment aussi en conclure que nous avons simplement affaire ici à une fiction littéraire » (*Hist. crit.*, II, p. 577). Mais nous n'aurons pas besoin d'insister longuement pour montrer que c'est là une conclusion bien grave pour un antécédent si petit. Ces rationalistes si clairvoyants auraient dû voir, en effet, que les chapitres de ce livre forment des récits indépendants, des documents publiés par intervalles, à diverses époques, et que, par suite, il était nécessaire de marquer l'authenticité de chacun d'eux séparément. Chacune des visions de Daniel formant un tout devait être signée du nom du témoin qui attestait ainsi la certitude de sa vision et l'exactitude de son récit. C'est de la sorte que Jérémie, Ezéchiel et plusieurs autres prophètes font mention de leur personne et de leur nom à chaque nouvelle révélation. Il devait en être ainsi, et Daniel ne saurait être blamé pour s'être conformé à cet usage.

La réponse que nous donnons ici à cette objection du criticisme suffit pour réfuter aussi la déduction inepte que le grand homme sus-nommé a imaginée à propos des déclarations faites par Daniel, et à Daniel de la vérité de ses prophéties. Il y trouve une preuve de leur fausseté. Lengerke nous révèle, en effet, cette précieuse découverte en ces termes : « L'écrivain laisse tomber son masque, lorsqu'il répète si souvent que ses prophéties sont vraies (II, 45; VIII, 26; X, 1; XI, 2). » Ainsi, voilà qui est entendu : Daniel affirme la vérité de ses prophéties; donc c'est un faussaire. Saint Jean affirme sa véracité en divers endroits; il en est de même de saint Paul; on trouve aussi des affirmations semblables dans Isaïe, Jérémie et Ezéchiel. Nous devons conclure de ces affirmations qu'elles prouvent que ces prophètes n'ont dit que des mensonges. C'est absurde, mais ce n'est pas une raison pour que les criticistes ne le disent pas, l'absurde chez eux étant presque toujours de règle.

Rappelons donc encore une fois à Lengerke et aux critiques de son acabit que le livre de Daniel n'a pas été composé d'un seul jet, et que les divers chapitres ont été écrits et publiés isolément, au fur et à mesure que les événements et les visions se déroulaient et se développaient dans le temps. Chaque chapitre décrit des évènements isolés, des visions qui ne sont pas reliées entre elles, et qui ont eu lieu à des époques différentes. Il était donc tout à fait naturel et de la plus haute importance de renouveler pour chaque récit l'attestation de sa véracité et de la certitude de la révélation qu'il comprenait. Mais les rationa-

listes sont trop habitués à imaginer des finesses et des malices cousues de fil blanc, pour être en état de comprendre la franchise et la droiture naturelle chez les autres. Ils affirment que le livre de Daniel n'est pas authentique. On les prie de le prouver. Ils sont incapables de signaler la moindre preuve, mais ils disent comme un personnage célèbre : Cette absence d'indices est elle-même un indice, et le plus sûr de tous ! Le raisonnement du criticisme ne nous paraît pas mériter un plus grand succès que cette facétie d'un goût douteux. Il est difficile de défendre une mauvaise cause avec de plus piètres arguments.

Témoignage du livre. — Aux yeux de tout critique sérieux, une preuve irrécusable d'authenticité du livre de Daniel est dans ce livre même. L'évidence interne est, en effet, entièrement favorable à cette authenticité. L'œuvre montre avec évidence qu'elle n'a pu être écrite que par Daniel. Les références aux faits historiques, aux coutumes, aux objets naturels ou artificiels convergent toutes pour montrer que l'auteur a écrit dans le temps où il dit qu'il vivait et qu'il écrivait. Le caractère de l'auteur est, sous tous les rapports, convenable et approprié avec la conduite et le rôle de Daniel. Le livre porte la marque d'avoir été écrit à Babylone au temps des rois chaldéens et peu à près la conquête persane. La critique interne ou l'examen du livre prouve, en effet, que ce livre est véridique. Partout nous avons constaté des caractères de vérité et des marques de son autorité; en d'autres termes, nous avons reconnu sa crédibilité et sa divinité.

Argument historique. — Le caractère historique de ce livre est établi par des preuves tirées du contenu. Les rationalistes n'ont pu y découvrir aucune erreur. L'historicité de tous les récits est incontestable. Les faits sont racontés avec des détails si précis et tellement circonstanciés qu'on ne peut manquer de reconnaître que l'auteur qui les a racontés en a été le témoin. Nous avons démontré cette vérité si minutieusement, que nous serions impardonable de revenir sur des détails bien connus de nos lecteurs. Ce serait évidemment nous exposer à des redites inutiles que de vouloir refaire la démonstration qui a déjà été rigoureusement établie. Nous avons prouvé que l'auteur savait l'histoire ; nous avons fait toucher du doigt la vérité de ses tableaux, l'exactitude de sa chronologie et de ses récits (voy. p. 282-505). Ce livre montre une connaissance très exacte de l'état de l'empire de Babylone à l'époque de la Captivité. En fixant les yeux sur tous les personnages mentionnés, on ne peut se lasser d'admirer le relief et la vé-

rité de leurs traits. Tout accuse le temps, le lieu, les idées générales et le langage. Il y a des expressions qui jettent de vives lumières sur l'histoire profane, de petits détails qu'un critique ignorant ou prévenu ne voit pas, mais que la science enchâsserait dans l'or, parce qu'ils sentent leur époque. En un mot, les mille et un détails de cette histoire nous offrent la même certitude technique, la même impeccabilité. L'argument que les rationalistes ont voulu tirer de prétendues erreurs historiques est renversé. L'historicité est prouvée aussi par la réfutation des fictions du criticisme au sujet de la tendance parénétique et de l'allégorisme du livre (p. 188-213). Enfin la pseudo-légende relative à un prétendu faussaire du temps des Machabées a dû rentrer dans les imaginations qui lui avaient donné le jour (p. 216-282). Cette conception chimérique des rationalistes a fait son temps. En présence des découvertes assyriologiques, on comprend, aujourd'hui plus que jamais, qu'un lettré Juif du second siècle n'aurait pu fabriquer ce livre, tant il eut fallu de connaissances historiques et archéologiques de toute nature, et, en même temps, de précautions impossibles, pour ne commettre aucun anachronisme, aucun impair. Après une étude approfondie du livre et des critiques qui en ont été faites, nous pouvons le dire hautement, et sans crainte, de voir notre affirmation réfutée : l'œuvre de Daniel ne peut passer pour une fantaisie du second siècle avant notre ère ; la fabrication de ce livre au temps des Machabées est impossible.

L'historicité des miracles et des prophéties relatés dans le livre de Daniel a été établie d'une façon péremptoire (voy. p. 505-569). Il résulte de notre étude que les rationalistes ne peuvent tirer contre l'authenticité de ce saint livre aucun argument dogmatique ou historique basé sur l'impossibilité du miracle. L'auteur nous a montré, par le livre lui-même, et par les confirmations, que le temps lui a fournies, qu'il a des droits à la crédibilité. Il mérite notre confiance, même dans ce qu'il offre d'extraordinaire et de miraculeux dans ses récits. L'exactitude détaillée des prophéties ne fournit aucun argument sérieux contre l'authenticité du livre (voy. p. 50-54 ; 542-569). Un préjugé rationaliste au sujet de l'intervention de Dieu dans le monde, une assertion, *à priori*, tout à fait fausse, ne saurait infirmer les fermes assises, les conquêtes positives de la critique historique et de la philosophie, réunies pour attester la possibilité et la réalité des prophéties et des miracles.

Argument dogmatique. — Aucun argument tiré de la dogma-

tique de ce livre ne milite contre son authenticité. Nous avons renouvelé entièrement l'atmosphère intellectuelle des érudits qui, pour prouver que l'auteur écrivait sous Antiochus Epiphane (de 170 à 164 av. J.-C.), ont prétendu que la religion des Perses a exercé, à cette époque, une influence doctrinale sur le judaïsme. Il est prouvé que le zoroastrisme n'a eu aucune action sur la dogmatique de ce livre (p. 570-636). Un nouvel élan a pu être donné, par une révélation divine, à la foi religieuse des juifs pendant la Captivité. Mais en somme, les rationalistes n'ont trouvé dans les enseignements de Daniel sur la christologie (voy. p. 636-641), sur l'angélologie (641-652) ou sur la vie future et la résurrection des morts (p. 676-687), aucun argument qui soit défavorable à l'authenticité du livre de notre prophète. L'ascétisme qu'il professait et ses pratiques religieuses n'offrent pas non plus uue base sérieuse pour établir que son livre a des marques d'une époque plus récente (p. 676-687).

Argument philologique. — L'authenticité du livre de Daniel est prouvée par la nature et le caractère du langage (araméen et hébreu) correspondant à la période de la Captivité. L'hébreu de cette époque ne devait pas être aussi pur que celui d'Isaïe, et il devait offrir de nombreux araméismes. C'est, en effet, ce que l'on découvre dans le livre de Daniel. Les criticistes ont fait, d'ailleurs, de vains efforts pour prouver que la corruption de l hébreu et de l'araméen dénotait une époque plus récente (voy. p. 72-83). D'un autre côté l'authenticité du livre rend très bien compte de l'emploi des deux langues qui serait inexplicable chez un auteur du second siècle (voy. p. 70-72). Daniel captif à Babylone, parlait l'hébreu et l'arméen, et nous avons expliqué très naturellement comment il a été amené à employer successivement les deux langues (p. 61-70). Ce procédé ne se comprendrait pas chez un écrivain du second siècle avant notre ère ; et il est d'ailleurs contre toute probabilité qu'un juif eût pu, à l'époque des Machabées, écrire un livre en employant l'hébreu et l'araméen du temps de la Captivité.

L'objection tirée de l'usage qu'aurait fait Daniel de mots grecs et persans a été examinée dans tout le dernier détail et réfutée dans toutes les règles. Bertholdt et ses adhérents avaient trouvé là une preuve de l'inauthenticité du livre ; Lengerke a même placé, en tête des preuves internes contre cette authenticité, « le témoignage que donnent les mots grecs. » Nous avons fait voir que ces mots ne sont pas grecs (voy p. 83-106). Les éléments des termes de musique, exploités par le rationalisme qui les inter-

prête au moyen du grec, se retrouvent dans les idiomes sémitiques. La présence de ces mots dans le livre de Daniel ne prouve en aucune façon que la composition de ce livre remonte à une époque postérieure à Alexandre. Il eut été d'ailleurs facile d'expliquer la présence de ces mots grecs par une importation, en Orient, de quelques instruments de musique suivis de leurs noms (voy. p. 102-106). Nous avons répondu aussi aux allégations des criticistes au sujet des prétendus mots persans qui émailleraient le texte de Daniel, et nous avons montré qu'elles manquent de fondement (voy. p. 106-137). Cette grave question a été suffisamment éclaircie : les mots visés n'ont fourni aucun argument contre l'authenticité du livre de Daniel : il faut que le rationalisme fasse encore son deuil de la fausse légende, qu'il avait échafaudé sur des étymologies et des rapprochements linguistiques fantaisistes, dont nous avons fait justice (1).

(1 Depuis le commencement de ce siècle, de nombreux savants ont fait chorus avec les démolisseurs du livre de Daniel : ils ont conclu, de la présence de ces prétendus mots grecs ou persans, à l'inauthenticité de ce livre. Ils avaient foi dans les affirmations d'une linguistique hâtive, basée sur de simples assonnances, et d'un ordre purement imaginaire et arbitraire. Il n'en a pas fallu davantage à ces savants pour les disposer à crier sur tous les toits que le livre de Daniel datait, dès lors, du temps d'Antiochus Epiphane.

Dans des *Mélanges*, publiés naguère (1884) en l'honneur d'un érudit, une place, qui aurait pu être réservée a une communication plus sérieuse, a été donnée à un article d'Hartwig Derenbourg, professeur d'arabe littéral à l'Ecole des langues orientales vivantes, sur *Les mots grecs dans le livre biblique de Daniel*. Le but de l'auteur y est exprimé en ces termes : « C'est la part, pour faible qu'elle soit, des éléments grecs dans le livre de Daniel que je veux essayer de dégager et de délimiter » (*Mélanges Graux*, p. 236). Il commence donc ainsi, en donnant comme certaine l'hypothèse rationaliste dont nous avons démontré l'absurdité : « La date et le lieu de la composition du livre de Daniel sont fixés avec une certitude absolue : c'est un écrit palestinien de 169 ou 168 avant l'ère chrétienne » (*Ibid.*). Jugeant sans doute que cette assertion pourrait paraître trop en l'air, le savant professeur a voulu l'accompagner d'un semblant de preuve. Il ajoute donc dans une note : « En dehors du point de vue linguistique qui est décisif, le contenu du chapitre IX, relatif à Jérusalem, est fait pour lever les doutes qui pourraient subsister à cet égard » (*Ibid.*). Voilà, en effet, une belle preuve ! Elle se réduit à une nouvelle affirmation qui aurait elle-même besoin de preuve, mais qui suffit pour gagner les suffrages des gobe-mouches de la critique antibiblique. Au fond, cette prétendue preuve n'est pas plus décisive que celle qu'on a voulu tirer du « point de vue linguis-

Le témoignage interne du livre n'offre donc aucun prétexte qui permette d'en reporter la composition au temps des Machabées. Le livre atteste qu'il remonte au temps de la Captivité. La légende imaginée par les rationalistes vient se briser contre des objections irréfutables : ils sont contraints d'avouer que le livre de Daniel est authentique.

Preuves externes de l'authenticité. — L'authenticité du livre de Daniel ne se prouve pas seulement par le témoignage interne

tique. » On ne trouvera pas un mot dans le chapitre IX qui motive le moindre doute au sujet de l'authenticité du livre de Daniel (voy. notre Commentaire sur ce chapitre).

H. Derenbourg aborde ensuite ainsi son sujet, en le prenant de haut avec Daniel. « Daniel, dit-il, n'a point été fâché d'étaler sa science de polyglotte en émaillant son exposition de mots persans et grecs » (*Ibid.*, p. 237). C'est ce qu'il faudrait prouver. Mais nous n'obtiendrons jamais qu'une seconde assertion aussi peu fondée que celle qui précède. Apres avoir dit que la conquête d'Alexandre en 332, répandit la langue grecque dans la Palestine, et que des mots grecs sont entrés dans la langue de cette époque, le critique ajoute : « Rien d'étonnant que le livre de Daniel qui a été écrit 165 ans plus tard, à l'époque d'Antiochus Epiphane, et qui affecte d'ailleurs de se servir de mots étrangers, même persans, contienne un assez grand nombre de mots grecs » (*Ibid.*). Or, ces mots grecs, il faudrait les montrer. Mais ici le savant professeur se contente de reproduire les rengaines d'Ewald, de Berthold que les critiques rationalistes plus modernes ont eux-mêmes abandonnées. Le nom du héraut *kârôza* est « une transcription habituelle en araméen du grec κῆρυξ. ¡Nous avons montré le contraire (p. 84). Ces mots se rattachent à une onomatopée qui se retrouve aussi dans le verbe bas-allemand *kreischen* (crier) et dans le verbe français « croasser. » Derenbourg dit ensuite que *petîš*, si l'on admet l'interprétation d'Ewald, serait le grec πέτασος (chapeau), » et que *hamnîka'* (collier) « est évidemment le grec μανιάκης. » Or, il a été facile de voir que ces rapprochements fantaisistes sont insoutenables (voy. ci-dessus, pp. 123-124). Le docte professeur n'apporte rien de neuf ou de sérieux, non plus, à propos des noms des instruments de musique. Il dit que, pour *qatros*, « l'étymologie grecque a été adoptée généralement (il aurait dû comprendre que c'était à tort. Voy. p. 90-92), que « le mot *pesanterîn* est le mot ψαλτήριον » (hypothèse démontrée fausse, p. 92-96), et que la *soumpôniah*, « c'est le grec συμφωνία » (p. 239). Nous avons vu en ce qui concerne ce dernier mot (p. 96-101) que le terme employé par Daniel est un nom sémitique qui a facilement reçu, comme le mot *qatros*, une vocalisation, une forme, une tournure grecque, à une époque où les copistes avaient quelque usage de la langue des Hellènes. D'ailleurs le mot sémitique *samfonia'* ou *somfonia'* a pu très bien être rapproché, quant au son du

et par la réfutation des objections, relatives au contenu, que l'on oppose à cette authenticité. Elle se prouve aussi par le témoignage externe. Le témoignage du livre lui-même au sujet de son origine et de son authenticité est confirmé par la tradition historique des Juifs et des Chrétiens, par certaines attestations relatives à l'existence de ce livre, avant l'époque des Machabées, dans des livres de l'Ancien-Testament et dans des livres profanes ; par le témoignage de Jésus-Christ et des Apôtres; enfin par le témoignage de Josèphe. Ainsi, au point de vue de l'évidence externe, l'authenticité du livre de Daniel est aussi bien attestée que celle de tout autre livre de la sainte Ecriture et d'un écrit profane quelconque. Il n'est pas possible de soulever quelque difficulté historique à ce sujet. Les rationalistes n'apportent, d'ailleurs, aucun témoignage externe contre cette authenticité.

La tradition juive. — En affirmant l'authenticité de ce chef-d'œuvre, nous marchons sur le terrain le plus certain, le plus solide : la tradition juive, ininterrompue depuis le quatrième siècle avant notre ère, nous atteste que ce livre a pour auteur le prophète Daniel. L'authenticité de ce livre est certifiée par toute la nation juive, qui témoigne aussi en faveur de sa canonicité et de sa divine inspiration. Lengerke avoue

mot grec συμφωνία, mais ce dernier mot n'a jamais eu, en grec, le sens qu'il avait en araméen. Jamais, dans la langue grecque, ce mot n'a désigné un instrument de musique. Il est fâcheux que, complétant son manque de flair linguistique par une mésintelligence d'un texte que nous avons déjà expliqué, H. Derenbourg en soit encore à croire que, « d'après un fragment de Polybe, conservé par Athénée, Antiochus Epiphane témoignait une prédilection marquée pour cet instrument à l'époque même où était composé le livre de Daniel » (*Ibid.*, p. 239). Nous avons vu (p. 98-100) que ce passage de l'historien grec a été mal interprété, et que le mot συμφωνία n'a jamais signifié autre chose qu'un « concert. » Il en est des deux mots arbitrairemet raprochés par le savant orientaliste comme du mot phénicien *baẓrah* (בִּצְרָה, forteresse), nom de la citadelle de Carthage, qui, par une transposition de la sifflante, subit une métamorphose et fut identifié par les Grecs au mot βύρσα (cuir). On sait que cette manie, qui portait à assimiler des mots de langues différentes, d'après le son, donna occasion à une légende où il entra du « cuir, » une peau de bœuf, qui aurait servi à déterminer l'aire de la ville de Carthage. Les rapprochements acceptés par Derenbourg entre les mots araméens de Daniel et des mots grecs ne sont pas plus fondés. Les savants peuvent envoyer au rancart ce rabâchage « des mots grecs dans le livre biblique de Daniel. » Ils éprouveront un certain soulagement à s'en voir débarrassés.

(p. IV) que l'authenticité du livre de Daniel était admise par les anciens Juifs. Kuenen reconnaît aussi que « les traditions juive et chrétienne sont unanimes à reconnaître l'authenticité du livre » (*Hist. crit.*, II, p. 569). Mais il s'efforce d'affaiblir ce témoignage en ajoutant : « Cela prouve seulement que le livre de Daniel était un des livres canoniques les plus lus parmi les Juifs au premier siècle du christianisme » (*ibid.*). Il est évident toutefois que « cela » prouve aussi que les Juifs et les Chrétiens regardaient ce livre comme canonique et comme authentique. Il est, en effet, certain que, au commencement de l'ère chrétienne, ce livre était regardé par les Juifs comme un livre prophétique d'un serviteur de Dieu nommé Daniel, qui avait vécu à Babylone environ 600 ans avant notre ère. Le Nouveau-Testament et Josèphe le prouvent suffisamment. Les Juifs et les Chrétiens de cette époque n'avaient aucune connaissance du roman des rationalistes relatif à un pseudo-Daniel. Il n'eût cependant pas été difficile de savoir alors si le livre de notre prophète avait apparu pour la première fois, au sein de la nation, à l'époque des Machabées. Cette époque n'était pas très éloignée. Siméon, qui reçut le Sauveur dans ses bras, avait connu des vieillards qui avaient vu Judas Machabée. Si le livre de Daniel n'avait apparu qu'à l'époque d'Antiochus Epiphane, c'eût été un fait connu du temps de Notre-Seigneur. Tout le monde aurait su que ce livre avait été introduit dans le Canon à une époque récente. Il n'eût pas été possible, dès lors, d'établir une tradition d'authenticité qui aurait été réfutée ou du moins rendue incertaine, par un fait, d'une telle importance et d'une telle notoriété, que l'introduction récente de ce livre dans le Canon. La tradition juive de l'authenticité implique donc une attestation de l'existence du livre de Daniel à une époque ancienne et de beaucoup antérieure au siècle des Machabées.

Tout ce que nous connaisons de l'état d'esprit des Juifs, à l'époque où Jésus-Christ vint au monde et même auparavant, nous force à admettre qu'ils reconnaissaient le livre de Daniel pour authentique et pour sacré. Le nom de « Messie, » de Fils de l'Homme » et de « Fils de Dieu, » qu'ils appliquaient au Libérateur dont ils attendaient la venue; le titre de « Royaume des cieux » ou de « Royaume de Dieu » qu'ils employaient pour désigner l'heureuse situation des choses sous la domination de ce Messie; la description de son second avènement « sur les nuées du ciel, » et celle de la « résurrection des morts et du jugement universel » qu'il doit exercer, toutes ces expressions

et toutes ces images sont évidemment empruntées à notre prophète. Or, elles étaient communes et fréquentes dans le langage des Juifs. Ils ne témoignèrent pas même la moindre surprise, lorsque Jean-Baptiste leur annonçait que le « Royaume des cieux était proche » (Matth. III, 2), ni lorsque notre Sauveur, se donnant à lui-même la qualification de « Fils de l'Homme, » faisait assez comprendre qu'il en appelait au témoignage de Daniel auquel il empruntait ce titre, et personne n'objecta que le saint Précurseur et Jésus-Christ visaient, comme authentique et divin, un livre apocryphe et supposé.

L'authenticité du livre prouvée par sa canonicité. — Cette authenticité est établie par le fait de la réception de ce livre dans le Recueil sacré; par le témoignage constant, depuis le temps d'Esdras jusqu'à nos jours, qui atteste que le livre de Daniel fait partie du Canon des Juifs, et que ce Canon a été clos avant l'époque où l'on s'est en vain efforcé de découvrir un pseudo-Daniel, auteur de ce livre. Il est, en effet, certain que ce livre est compris dans le Recueil des livres canoniques : la canonicité de ce livre est incontestable. Or, ce seul fait suffit pour renverser la thèse des rationalistes. Ces critiques ont, il est vrai, prétendu que l'insertion d'un livre dans le Canon ne décide rien à l'égard de son antiquité, parce que ce serait précisément une question de savoir quand cette insertion a eu lieu. Mais en soulevant des doutes à ce sujet, ils se sont heurtés à des difficultés majeures et insurmontables. Il est certain, en effet, que le Canon s'est trouvé clos au temps d'Esdras et de la Grande-Synagogue (voy. p. 705 et ss.). A partir du quatrième siècle avant notre ère, on n'a plus canonisé des livres chez les Juifs. Leur Recueil sacré ne renferme que des livres écrits avant le règne d'Alexandre. Ce fait attesté par tous les docteurs juifs et par Josèphe, est prouvé par l'extinction du ministère prophétique (voy. p. 715). Si le livre de Daniel avait été composé au temps des Machabées, nul n'aurait pu l'insérer dans le Canon des saints Livres. Le livre du fils de Sirach ne put s'y introduire, et le premier livre des Machabées ne fut pas mieux partagé. En supposant que le livre de Daniel fut parvenu à dissimuler la date récente de sa composition, il ne se serait pas moins trouvé exclu du Canon. Il ne suffisait pas que l'origine du livre fut connue, et qu'on sut qu'il avait été écrit par l'inspiration divine; il fallait, en outre, qu'il se trouvât alors des prophètes pour déclarer qu'il devait être tenu pour divin, et pour l'insérer dans le Canon. Or, il est certain qu'aucun prophète n'a été

reconnu comme tel au temps des Machabées et pendant la période qui va de Malachie à Jean-Baptiste. Personne n'était, pendant cette durée de quatre siècles, regardé comme compétent pour rouvrir le Recueil sacré et y introduire un livre. Aucun argument n'aurait prévalu contre la répugnance à cet égard des Pharisiens, des Saducéens, des Juifs d'Egypte, de la Babylonie et de tout l'univers. Tous ces disciples de Moïse auraient trouvé plus de raisons qu'il n'en aurait fallu pour faire échouer cette monstrueuse opération (p. 717-720).

La critique demande, d'ailleurs, à l'accusation la preuve de l'insertion du livre de Daniel dans le Canon, après le quatrième siècle avant notre ère. Il incombe, en effet, aux rationalistes de prouver que le livre de Daniel n'est entré dans le Canon qu'à l'époque des Machabées. Ils seraient tenus d'expliquer comment les juifs de cette période, conduits par des hommes tels que Mathathias, Judas et Simon Machabées, ont pu être convaincus que ce livre écrit de leur temps et dont personne n'avait entendu parler jusqu'alors, était l'ouvrage d'un homme qui vivait plus de trois siècles auparavant, et qu'il méritait d'être placé dans le Canon des saints Livres, dans ce Recueil sacré, qu'ils estimaient d'autant plus qu'ils avaient souffert pour le conserver, et pour combattre les efforts de ceux qui voulaient le détruire. A cette époque les Machachées n'osent se prononcer au sujet des pierres de l'autel qui avait été profané : ils les mettent dans un lieu convenable, « en attendant qu'il vînt un prophète qui déclarerait ce qu'on en ferait » (I, Mach., IV, 46). Quelque temps après, les Juifs et les prêtres consentent à reconnaître Simon Machabée comme leur chef et leur grand-prêtre pour toujours, « jusqu'à ce qu'il s'élevât parmi eux un prophète digne de foi » (*ibid.* XIV, 41). Et on voudrait nous faire admettre que des hommes, si timorés et si respectueux des choses saintes, auraient permis au premier venu, sans mission aucune, de toucher au Recueil sacré, de le rouvrir et d'y introduire un livre dont l'authenticité n'aurait été attestée par personne! Pour ajouter foi à la possibilité d'une telle ingérence et d'une connivence si criminelle, il faut une dose de crédulité qu'il serait difficile de trouver ailleurs, que chez des rationalistes en proie à des superstitions, qui ôtent toute sûreté à leur jugement.

Ainsi, d'un côté, les adversaires de l'authenticité du livre de Daniel ne parviennent pas à détruire les arguments de la critique positive relatifs à la clôture du Canon au temps d'Esdras ; et, d'un autre côté, ils n'apportent aucune raison qui permette

de supposer qu'une exception fut faite, au temps des Machabées, en faveur de ce livre. Après avoir suivi de fausses pistes et essayé d'établir leur légende par de mauvaises raisons, les rationalistes n'ont pu obtenir une réponse sortable. Leur déconvenue nous autorise donc à tirer cette conclusion : l'hypothèse d'un pseudo-Daniel est insoutenable, et l'on ne peut attribuer à cet être imaginaire la composition de notre saint livre. Ce livre a été écrit par Daniel, déporté à Babylone, au temps du roi Joachim.

C'est, d'ailleurs, en vain que les pseudo-critiques ont porté leurs efforts sur une autre légende fantaisiste, d'après laquelle la troisième partie du Canon, la section des Hagiographes ou *Keṭûbim* serait inférieure aux deux autres et contiendrait des écrits d'une époque postérieure à Esdras et à la Grande-Synagogue. Là encore ils se sont lancés dans une fausse voie, et leur pétard a tourné en fusée (voy. p. 730 et ss.). L'emplacement attribué à Daniel dans le Canon hébreu actuel a pour but de mettre son livre plus en vue et plus en rapport avec les événements historiques qui s'y trouvent prophétisés (v. p. 738 et ss.). Il n'est pas possible de trouver dans ce fait une base sérieuse que l'on puisse considérer comme assez puissante pour infirmer en aucune façon la thèse de l'authenticité du livre de Daniel.

Témoignage des écrivains sacrés de l'Ancien-Testament. — Quelques-uns de ces écrivains ont donné leur témoignage à la personne et au livre de Daniel ; et l'authenticité de ce livre est impliquée ou prouvée dans des allusions ou des citations de ce livre faites dans les saintes Ecritures avant l'époque des Machabées. On a dit qu'aucun écrivain sacré ne cite même son nom, à l'exception d'Ezéchiel, qui le rappelle en passant comme celui d'un homme renommé pour sa sagesse et sa piété, mais qui ne dit rien de ses visions, de ses prophéties, pas plus que des miracles dont il aurait été l'objet. Aggée, Zacharie, Malachie, Esdras, Néhémie, tous postérieurs à la Captivité, ne le nomment pas. Bleek (*Einleit.*, 589) ne veut voir dans les prophètes postérieurs à la Captivité aucune trace d'allusion au livre de Daniel. Reuss reproduit cette assertion : « Nous n'avons pas besoin, dit-il, d'ajouter qu'aucun des prophètes postérieurs à l'exil, et en général aucun auteur hébreu de ces temps-là, ne fait la moindre allusion à notre livre, ni ne trahit par quelque mot qu'il en a eu connaissance. » Mais cette observation n'est pas juste.

Ezéchiel, Zacharie, Esdras, Néhémie. — Il convient d'abord

de reconnaître que nous n'avons des écrivains postérieurs à l'exil que des écrits peu nombreux et qui, par leur contenu, ne nécessitaient pas une mention spéciale de Daniel. Bosanquet trouve donc avec juste raison que l'argument tiré du silence de ces écrivains est « très faible et sans valeur » (*extremely weak and worthless*). Il remarque très bien, en effet, que l'on ne peut pas s'attendre à rien trouver sur Daniel dans « les maigres fragments d'histoire » (*the meagre fragments of history*), qui constituent les livres d'Esdras et de Néhémie, si sobres de détails au sujet des chefs qui avaient conduit les premiers immigrants juifs à Jérusalem, après l'édit de Cyrus (*Messiah the Prince*, p. XII). Cependant il est encore possible de glaner dans quelques écrits signalés par la critique négative des traces d'une certaine connaissance du livre de Daniel.

D'abord, il n'est que juste de rappeler qu'Ezéchiel, contemporain de ce prophète, ne se contente pas de louer la puissance de son intervention auprès de Dieu (ch. XIV, 14): mais qu'il vante aussi son esprit de sagesse, qui pénétrait les secrets les plus cachés (XXVIII, 3). Or, il est impossible de ne pas reconnaître que le livre qui porte le nom de Daniel répond parfaitement au témoignage qu'Ezéchiel donne à ce grand homme. D'après les paroles du prophète des bords du Chobar, nous savons que, 400 ans avant le règne d'Antiochus Epiphane, le don des miracles et l'esprit prophétique de Daniel étaient célèbres dans l'empire babylonien. Ezéchiel pouvait avoir eu connaissance des prophéties de son collègue par la voix de la renommée ; mais il peut se faire aussi que quelques fragments du livre soient parvenus jusqu'à lui. Lengerke accuse Daniel d'avoir imité Ezéchiel (voy. ci-dessus p. 157). Mais s'il y avait, dans les expressions de ces deux prophètes, des rapprochements certains, il ne serait pas étonnant qu'Ezéchiel eût été influencé dans son style par la lecture de quelques chapitres du livre de Daniel. Quoi qu'il en soit, le premier donne à celui-ci un témoignage conforme au contenu de ce livre ; et il se porte garant de la véracité de Daniel et de son inspiration prophétique.

Les écrivains juifs qui ont écrit après la Captivité, n'ont pas, il est vrai, nommé Daniel. Mais ils n'ont nommé ni Isaïe ni Ezéchiel ; et, d'un autre côté, ils semblent avoir mis à profit des réminiscences du livre de notre prophète Ainsi, il n'est pas difficile de trouver des indices d'une influence de Daniel sur Zacharie. La vision de ce dernier, relative aux quatre cornes et aux quatre chariots, n'est bien comprise que par les visions

exposées dans le livre de Daniel. Zacharie décrit, sous diverses images, l'histoire du peuple de Dieu jusqu'à l'avènement du Messie (ch. I, 12), qui aura lieu lorsque quatre cornes, quatre empires, auront été abattus (I, 18-21 ; qr. VI, et ss.). Il n'est pas possible de supposer que les visions de Daniel proviennent de celles de Zacharie. Celles de ce dernier prophète supposent, en effet, une connaissance des quatre empires de Daniel, et elles ne sont bien comprises que par les prophéties de celui-ci. C'est une observation qu'ont très bien développée Pusey (*Dan. the Prophet.*, p. 359-361), et Keil (*Das Buch Daniel*, etc.), qui cite Hofmann, Zündel, Volck, Kranichfeld et Kliefoth comme ayant soutenu ce même sentiment. Ces critiques ont cru, en effet, pouvoir se servir de Zacharie pour prouver l'authenticité du livre de Daniel.

Ce livre paraît aussi avoir en sa faveur le témoignage d'Esdras et de Néhémie. Il y a dans leurs prières des ressemblances avec celle de Daniel. On sait que Lengerke trouve, ainsi que nous l'avons déjà remarqué (p. 159), que le passage de ce prophète (IX, 4) contient des imitations verbales de Néhémie. Nous avons montré que l'on pouvait expliquer ces ressemblances par les circonstances analogues, qui portaient ces hommes de Dieu à avoir les mêmes pensées et à les exprimer, dans leurs prières, par des formules en usage de leur temps. Mais il ne nous en coûte pas de reconnaître que Néhémie commence les prières solennelles qu'il adresse à Dieu en se servant des propres paroles de Daniel, presque sans le moindre changement. « Je te prie, dit-il, ô Eternel. Dieu des cieux, qui es le grand, le fort et le terrible, qui gardes ton alliance et ta miséricorde à ceux qui t'aiment et qui observent tes commandements » (Néhém., I, 5). Ces paroles se retrouvent textuellement dans Daniel, chapitre IX, 4. On peut remarquer aussi que la prière de Néhémie, au chapitre IX, 32-34, offre des expressions qui se lisent également dans Daniel (IX, 15-17). D'après Hitzig, la ressemblance qui se trouve entre la prière de Daniel et les deux prières de Néhémie ne permet pas de supposer que les deux écrivains aient été étrangers l'un à l'autre. Nous ne voyons pas de raison pour refuser d'admettre ce résultat. La prière d'Esdras (IX, 6-13) peut aussi donner lieu à des rapprochements qui montreraient aussi des analogies avec la prière de Daniel. On ne saurait s'étonner que la prière du grand prophète de l'exil eût servi de modèle et eût paru digne d'être imitée. Cette comparaison nous porterait donc à reconnaître que Néhémie et Esdras se sont inspirés de Daniel. Lengerke a sou-

tenu, au contraire, que c'est le pseudo-Daniel du second siècle qui aurait copié Néhémie (p. LX). Mais il n'en a donné aucune preuve, et Pusey a suffisamment réfuté sur ce point le critique rationaliste (*Dan. the Prophet.*, p. 355-359). On ne s'expliquerait pas qu'un faussaire eût copié des passages qui auraient dévoilé sa supercherie. Mais on comprend très bien que la prière de Daniel ait été imitée par Esdras et par Néhémie. Ces deux hommes de Dieu avaient appris par Daniel qu'il y aurait, un jour, une parole relative à la reconstruction de la ville de Jérusalem. La lecture de la prophétie de Daniel (ch. IX) n'a pu que les exciter à obtenir la permission prédite et à poursuivre l'œuvre de cette résurrection de leur ville. Ainsi, le chapitre IX de Daniel dut faire plus d'une fois l'objet de leur méditation. On comprendra d'autant plus facilement qu'ils aient mêlé des réminiscences de la prière de Daniel à leurs propres prières, en constatant que l'on ne trouve pas, dans les prophètes de la période post-exilienne, l'originalité des images, l'énergie de l'expression, la vivacité d'imagination, l'élan et l'enthousiasme qui distinguent le livre de Daniel. Aussi, se demandant auquel de Néhémie ou de Daniel, il faut attribuer l'indépendance et l'originalité, Auberlen répond en ces termes : « Pour nous, cette question n'en est pas une. Les magnifiques prophéties de Daniel ont donné naissance à une littérature toute nouvelle au sein du peuple Juif; elles ont exercé la plus profonde influence sur la conscience nationale, ainsi que Hilgenfeld lui-même le reconnaît dans son ouvrage sur l'*Apocalyptique juive*, page 13; Esdras et Néhémie appartiennent au contraire à cette période tardive de l'ancienne économie où les hommes de Dieu n'étaient plus appelés à produire, mais seulement à restaurer et à reproduire. Quoi de plus naturel que de voir, dans de telles conditions, les serviteurs de Dieu se plonger dans l'étude des prophéties, en général, et tout particulièrement dans celle des grandioses révélations de Daniel qui ont pour objet spécial l'époque qui était la leur? Les livres d'Esdras et de Néhémie prouveraient donc à la fois l'authenticité de celui de Daniel et la justesse de l'interprétation que nous avons donnée de la prophétie des septante semaines » (*Das Buch Daniel*, etc., trad. par de Rougemont, p. 167). Il est, en effet, incontesté qu'Esdras et Néhémie ont écrit environ trois siècles avant le le règne d'Antiochus Epiphane. Dès lors, ces emprunts, ces citations qui se trouvent dans leurs prières supposent l'ancienneté du livre de Daniel et la démontrent.

Le livre de Daniel cité par Mathathias. — Le premier livre

des Machabées, écrit, selon toute probabilité, peu de temps après la mort de Simon, frère de Judas Machabée, et sous le pontificat de son fils Jean Hyrcan (de l'an 135 à 130 av. J.-C.) rapporte les paroles de Mathathias, le père des Machabées, à son lit de mort. Ce grand homme exhortant ses enfants, dans ce moment solennel, et les encourageant à être « de vrais zélateurs de la loi, » et à « donner leur vie pour l'alliance de leurs pères » (ch. 11-50), leur dit : « Ananias, Azarias et Misaël ayant la foi, ont été sauvés des flammes ; Daniel, dans l'innocence de son cœur, a été délivré de la gueule des lions » (*ib.* 59-60). Il est évident que Mathathias fait une allusion aux chap. III et VI de Daniel et que, par conséquent ce livre était antérieur aux guerres des Machabées. Ce livre était déjà connu, puisque le promoteur de la révolte contre Antiochus en appelle ainsi à deux chapitres qui s'y trouvent contenus. Dès lors, il est facile de voir que la position des rationalistes n'est pas tenable. Pour le succès de leur pseudo-légende, il faut que le livre ait été écrit ou du moins complété après la mort du tyran, car autrement il n'aurait pu indiquer son genre de mort ; mais d'un autre côté, ils doivent reconnaître que les récits de Daniel étaient entrés dans la circulation courante, et que le prophète était déjà compris, ainsi que ses amis, parmi les figures proverbiales et héroïques de la Bible. On pourrait dire, il est vrai, que la mention faite par Mathathias de l'innocence de Daniel et de la foi de ses compagnons peut dériver soit du livre, soit de récits légendaires propagés par une tradition orale. Mais, c'est précisément sur les récits du livre que s'appuie ce rigide défenseur de la foi mosaïque. Dans le sublime discours qu'il adressait à ses enfants, il ne leur propose pas pour modèle des héros qui n'auraient pas été canonisés par la sainte Ecriture. C'est, en effet, dans les saints Livres que le vieux prêtre asmonéen emprunte les exemples de courage et de fidélité à la loi de Dieu. Il cite Abraham, Joseph, Phinées, Josué, Caleb, David, Elie, et il leur adjoint Ananias, Azarias, Misaël et Daniel. Il commence par les trois premiers qui ont été d'abord exposés au martyre dans la fournaise ardente (ch. III), et il termine par Daniel dont le récit relatif à sa préservation dans la fosse aux lions est au chapitre VI. Mathathias s'est donc attaché à citer des hommes dont l'esprit de foi ne pouvait être mis en doute, parce qu'il était attesté par les saintes Ecritures. Il cherche des exemples proposés dans le saint Livre, et qui étaient propres à inspirer à ses fils des sentiments de confiance en Dieu, et une persévérance à toute épreuve dans la religion.

D'où il suit que, dès ce temps-là, les Juifs regardaient les récits de Daniel comme authentiques et canoniques et qu'ils s'en servaient sur ce pied. Ainsi, Mathathias montrant qu'il a lu le livre de Daniel, atteste, en même temps, que ce livre existait avant l'époque que les rationalistes ont voulu fixer à sa composition.

Les rationalistes répondent, par la plume de Bleek, que l'historien, écrivant à une époque plus récente, a pu mettre dans la bouche de Mathathias des paroles qu'il n'a pas prononcées. Kuenen reconnaît que le fait d'une connaissance du livre de Daniel ressortirait des paroles de Mathathias. Mais il se hâte d'ajouter : « On ne prétendra pas assurément que les paroles prononcées par Mathathias, sur son lit de mort, aient été immédiatement mises par écrit. Son discours est, par conséquent, l'œuvre de l'écrivain. Or, celui-ci n'a composé son ouvrage qu'après la mort de Jean Hyrcan » (106 av. J.-C. — *Hist. crit.* II, p 571). Pour motiver cette date, le professeur de Leyde renvoie au verset 24 du chapitre XV. Mais il n'y est nullement dit que l'auteur a écrit son livre après la mort de Jean Hyrcan (106 av. l'ère chrétienne). Le livre se termine à la mort de Simon (135 avant notre ère), et l'auteur se borne à dire que les actions de Jean, son successeur, sont écrites dans le livre des annales de son sacerdoce. Rien n'empêche donc d'admettre que l'auteur du premier livre des Machabées a écrit cet ouvrage de l'an 135 à 130 avant notre ère. Les rationalistes fixent la date de l'an 106, afin de pouvoir dire que ce livre a été écrit 60 ans après la mort de Mathathias, et qu'il y aurait eu ainsi un temps suffisant pour insérer le livre de Daniel dans le Canon. Mais, en leur accordant cette date et en admettant la supposition, que rien ne motive, d'après laquelle l'auteur du livre des Machabées aurait prêté a Mathathias des paroles qu'il n'avait pas prononcées, il faut cependant reconnaître que, au temps d'Hyrcan, lorsque le premier livre des Machabées fut écrit le livre de Daniel était regardé comme sacré. Comment un livre qui n'eût pas été écrit par un prophète — car le premier livre des Machabées déclare qu'il n'y avait plus de prophètes dans ce temps-là — put-il obtenir une place dans le Canon, et être regardé comme un ouvrage prophétiques, durant la période qui s'écoula entre la mort d'Antiochus et la composition du livre des Machabées ? C'est ce que ne sauraient expliquer ceux qui affirment l'origine récente de ce livre. Ils n'ont pas donné une solution supportable de ce difficile problème. Ce résultat de tant d'efforts n'est pas étonnant pour ceux qui savent que ce problème est insoluble, parce qu'il implique

des conditions contradictoires et impossibles. Cependant, la légende du pseudo-Daniel machabéen exige qu'on le débrouille, et qu'on explique comment le livre d'un imposteur a pu devenir un livre divinement inspiré.

D'un autre côté, pour supprimer le témoignage de Mathathias qui les embarrasse, les rationalistes ont pu dire — que ne disent-ils pas? — que ce discours pouvait être considéré comme une composition libre de l'auteur du premier livre des Machabées. Mais, de quel droit exigeraient-ils qu'on les crut sur parole? Nous attendrons pour ajouter foi à leur hypothèse qu'ils aient prouvé que les versets qui se rapportent à Daniel et à ses amis, ne sont pas historiques et fidèlement reproduits. Ils ne prouveront jamais que l'auteur si grave du premier livre des Machabées a mis lui-même, d'après ses opinions, ces paroles dans la bouche du patriarche asmonéen. Bien plus, cette accusation fut-elle fondée nous n'en serions pas moins autorisés à conclure que l'auteur du premier livre des Machabées considérant que, en 166 avant notre ère, c'est-à-dire 60 ans avant le moment où il écrivait, — d'après la date des rationalistes, — le livre de Daniel était un livre de la sainte Ecriture, si connu, que l'on pouvait y puiser des exemples pour terminer une liste qui commençait à la Genèse. Comment aurait-il pu mettre, dans la bouche du vieillard mourant, des sentiments et des allusions qui pouvaient si facilement être reconnus comme impossibles, par ceux auxquels il adressait son livre? D'ailleurs, rien n'autorise à supposer que le discours des Mathathias est une invention d'un auteur si sérieux et qui a écrit son livre pendant la vie du petit-fils de ce héros. Donc, de quelque côté qu'ils se tournent, les rationalistes sont tenus d'admettre que, d'après l'auteur du premier livre des Machabées, la prophétie de Daniel était un document connu et accrédité antérieurement à l'époque où ils prétendent qu'il fut composé. Il n'y a, d'ailleurs, aucune raison de récuser le témoignage de cet historien, et rien ne nous autorise à supposer que Mathathias ne s'est pas servi des paroles inscrites dans le livre des Machabées. Fr. Lenormant donne, du reste, à propos de l'allusion que ce héros fait à des épisodes du livre de Daniel, des raisons si convaincantes que nous croyons utile de les reproduire. « Cette mention, dit-il, n'est pas compatible avec la composition du livre inventé de toutes pièces au temps d'Antiochus Epiphane; aussi ceux qui soutiennent l'opinion renouvelée de Porphyre font-ils de grands efforts pour l'écarter du débat. « Voir là, » comme on l'a fait, dit-on, un témoignage en faveur de l'au-

» thenticité du livre, est chose absurde et insensée. Pour con-
» clure ainsi, il faudrait que ce discours nous eût été conservé
» avec une fidélité sténographique (Th. Nœldeke, *Hist. littér. de l'Anc.-Test.*, trad. franç., p. 339). C'est là rejeter d'une manière bien tranchante et sans preuves suffisantes un témoignage grave, qui se trouve dans un des livres de la Bible auxquels ceux-mêmes qui écrivent ces paroles sont obligés de reconnaître le plus de valeur historique. Sans doute, les dernières paroles de Mathathias n'ont pas dû être recueillies par un sténographe, mais elles avaient quelque chose de trop solennel pour que la mémoire des contemporains ne les ait pas conservées avec une grande fidélité, et la vraisemblance est du côté de ceux qui admettent qu'à peine plus de soixante ans après, l'écrivain du premier livre des Machabées devait en connaître exactement, sinon les termes mêmes, du moins la teneur essentielle. A une aussi courte distance de temps, les témoins ne devaient même pas encore avoir tous disparu, et ces paroles étaient assez brèves pour n'avoir pas été exposées à trop de chances d'altération. Admettons que, pour l'existence du livre comme canonique à l'époque de Mathathias, elles ne constituent qu'un commencement de preuve; je le veux bien. Mais, pour la rejeter, on n'a même pas un argument de la même valeur. » (*La Divination*, etc., p. 222). Nous avons vu, en effet, qu'il ressort pleinement du témoignage de Mathathias, vainement mis en suspicion par les rationalistes, que, avant l'époque fixée par ces critiques pour sa composition, le livre Daniel était connu des Juifs comme authentique, canonique et divinement inspiré.

Emprunts faits au livre de Daniel par l'auteur du premier livre des Machabées. — Ce livre qui a été écrit vers l'an 130 et d'après les rationalistes en 106 avant notre ère, n'est séparé que de trente ou de soixante ans de la date assignée par les rationalistes à la composition du livre de Daniel. Or, on ne peut nier que ce premier livre des Machabées, qui fut d'abord écrit en hébreu, n'ait emprunté au livre de Daniel des expressions qui se trouvent rendues d'une façon identique dans les traductions grecques de ces deux livres. Ainsi, nous lisons, dans la version grecque du premier livre des Macbabées (ch. I, 57), qu'Antiochus Epiphane bâtit sur l'autel « l'abomination de la désolation » (δὸέλυγμα τῆς ἐρημώσεως). Or, cette expression se retrouve aussi dans la version alexandrine du livre de Daniel qui porte au chapitre IX, 27, « l'abomination des désolations » (δὸέλυγμα τῶν ἐρημώσεων). L'expression πεσοῦνται τραυματίαι πολλοί de

Dan., XI, 26, correspond à ἔπεσον τραυματίαι πολλοί de I, Mach., IX, 40. On constate aussi que la phraséologie de Daniel, XII, 1, est empruntée, avec une légère modification, dans I, Mach., IX, 27. Ces expressions devaient évidemment correspondre à des textes hébreux identiques. D'où il suit que le texte hébreu du premier livre des Machabées offrait des expressions empruntées au texte hébreu de Daniel.

Ainsi, l'auteur du premier livre des Machabées s'est servi du livre de Daniel comme d'un écrit bien connu et parfaitement accrédité de son temps. Or, ces emprunts faits à Daniel eussent été bien étonnants et injustifiables, si le livre de ce prophète eût été une production récente ou du moins un élucubration découverte depuis peu, sans qu'on eût su ni par qui ni comment. Ces emprunts prouvent donc suffisamment que l'auteur, si respectable et si bien informé, du premier livre des Machabées, tenait le livre de Daniel pour un écrit provenant d'un prophète de la Captivité, dont il considérait certaines prophéties comme s'étant accomplies à l'époque des Machabées.

Témoignage de la version des Septante. — A l'époque d'Antiochus, c'est-à-dire au temps où l'on veut que le livre de Daniel ait été composé, les Juifs avaient traduit leur Bible en grec, et Daniel faisait aussi partie de ce Recueil. On ne saurait nier que la version alexandrine n'ait compris le livre de ce prophète. Or, les rationalistes seraient bien en peine d'expliquer comment ce livre aurait été introduit dans la Collection grecque, s'il n'avait pas été depuis longtemps compris dans la Collection hébraïque. Mais le fait s'explique tout naturellement lorsqu'on sait que le livre de Daniel avait été canonisé du temps d'Esdras. On comprend, dès lors, que les nombreux Juifs qui, sous le règne de Ptolémée Lagus (320 av. J.-C.), vinrent s'établir en Egypte, apportèrent avec eux, dans ce pays, le livre de Daniel, ainsi que les autres livres de la Bible. La version du Pentateuque, dite version des Septante, fut faite sous Ptolémée Philadelphe, de l'an 285 à 247 avant notre ère. La traduction alexandrine du livre de Daniel n'est peut-être pas aussi ancienne. Mais on n'a aucune preuve qui établisse qu'elle n'eut pas lieu peu de temps après. Quant au fond et à l'ensemble, cette version est certainement antérieure à l'an 165.

On contesterait, en effet, difficilement qu'une version grecque, plus correcte, du livre de Daniel ait été publiée de l'an 250 à l'an 200 avant J.-C. Il est certain que la traduction que nous possédons aujourd'hui offre des retouches qui ont été faites sur une

version plus ancienne. Zündel a remarqué que quelques passages du texte hébreu (ch. IX, 24-27) se trouvent traduits deux fois. Le texte grec primitif a certainement subi des remaniements. En certains endroits, cette traduction introduit, en dehors de l'original hébreu, des allusions aux temps troublés qui précédèrent la persécution d'Antiochus Epiphane ou qui se succédèrent de son temps. Ce fait ne prouve pas, il est vrai, que ces allusions aient été introduites dans l'ancienne version pendant la persécution ou aussitôt après qu'elle fut arrivée à son terme. Mais les retouches ne furent pas longtemps retardées. Nous pouvons même constater que quelques-unes d'entre elles sont antérieures à cette persécution. Elles datent de l'année où le grand-prêtre Onias III fut massacré à Daphné par Andronicus, en 171. Ce fut, en effet, à partir de ce moment que des particuliers ajoutèrent des gloses, des réflexions, qui avaient pour but d'appliquer le texte à la situation religieuse et politique de leur temps. Les Juifs qui avaient quitté la Palestine, avec Onias IV, pour échapper à la persécution du tyran macédonien, introduisirent ces gloses dans le texte. Ainsi, avant même cette persécution, la traduction primitive avait reçu des modifications. C'est ce qui explique le manque de clarté et les imperfections de cette traduction. Kuenen fait lui-même un aveu qui concourt à établir notre thèse. Il dit qu'il ne faut pas, des allusions de cette traduction à la persécution d'Antiochus, conclure que cette traduction « a dû être faite sous l'impression de cette persécution (*Hist. crit.*, II, p. 572), et il pense que « le souvenir ne s'en est pas sitôt effacé » (*Ibid.*). Mais il ajoute : « Rien, dans la traduction, ne semble attester une connaissance particulièrement exacte de la période d'Antiochus. » Cette observation, qui est juste, prouve que le texte avait reçu des remaniements avant le commencement de la persécution. C'est surtout le meurtre d'Onias III qui avait frappé les auteurs de ces retouches et de ces gloses, qui font que la version grecque offre des traductions juxtaposées. Ces divergences prouvent donc que le livre de Daniel avait été traduit en grec avant l'époque où les rationalistes placent la rédaction de l'original hébreu.

Remarquons enfin que, si le livre de notre prophète avait paru en hébreu seulement en 165 avant J.-C., il aurait été impossible que ce livre eût été traduit en grec comme un des livres du Canon. A cette époque, les Juifs d'Egypte avaient rompu avec les Juifs palestiniens ; ils avaient élevé autel contre autel, et ils se seraient bien gardés d'accepter, comme inspiré de Dieu, un livre

que leurs pères ne leur auraient point transmis. L'existence de la version alexandrine nous force donc de reporter plus loin la date de la composition du livre de Daniel.

Quelques critiques ont trouvé que la version du Pentateuque faite certainement au plus tard 250 avant J.-C., offre des traces d'une lecture de Daniel. Ils citent le passage du Deutéronome (XXXII, 8) où, au lieu de « selon le nombre des enfants d'Israël » le traducteur grec a mis « selon le nombre des anges de Dieu. » On a vu là une allusion à la doctrine qui enseigne que toutes les nations ont des anges gardiens et, dès lors, une allusion à un passage de Daniel (X, 13, 20, 21 ; XI, 1) qui a paru contenir la doctrine des anges protecteurs des empires. Mais il pourrait se faire que, en accordant un ange-protecteur à chaque peuple, le traducteur alexandrin du Deutéronome n'eut songé qu'à reproduire une tradition populaire. Ce passage ne nous paraît pas, du reste, indiquer cette croyance. En tout cas, il n'y a rien qui prouve qu'il se soit inspiré du livre de Daniel (voy. p. 643-644). Nous ne voyons donc là aucun argument en faveur de l'authenticité de ce livre.

Témoignage des Oracles Sibyllins. — Le troisième de ces livres a été écrit par un Juif alexandrin vers le temps des Machabées. D'après Bleek, Lücke, Friedlieb, Alexandre et d'autres critiques, ce livre date de l'an 170 avant J.-C. Or, on y reconnaît une imitation voulue du livre de Daniel. Hilgenfeld (*Judische Apocalyptik*, p. 69 et ss.) a démontré que l'auteur a fait des emprunts à notre prophète (cfr. Pusey, *Dan. the Prophet.*, p. 364 et ss.). Il n'est pas possible d'avoir le moindre doute à ce sujet. L'auteur du troisième livre des Oracles dont il s'agit offre des passages qui rappellent évidemment la version alexandrine du livre de Daniel. Donc, ce livre était antérieur à la période des Machabées. Donc, les Oracles sibyllins concourent à démontrer l'ancienneté et l'authenticité de ce livre.

Les témoignages du Nouveau-Testament. — D'abord, il faut reconnaître que le témoignage du Nouveau-Testament en faveur de tout le Recueil des livres de l'Ancien-Testament (voy. p. 690 et ss.) prouve la canonicité, la divine inspiration et l'authenticité du livre de Daniel. La collection des saintes Ecritures composant le Canon hébreu est, en effet, sanctionnée et confirmée par Notre-Seigneur et par les Apôtres. Or, le livre de Daniel se trouvait dans cette collection ; donc le Nouveau-Testament donne un témoignage en faveur de sa canonicité, de sa véracité, et, par suite, à son authenticité. Mais nous pouvons aller plus loin au

sujet de ce livre et mentionner des témoignages plus explicites.

Témoignage de Jésus-Christ. — Le premier de tous ces témoignages est celui de Notre-Seigneur qui, dans les discours eschatologiques, s'en réfère au livre de Daniel et applique le passage relatif « à l'abomination de la désolation, » aux impiétés qui allaient se produire dans la Judée. Jésus-Christ nomme Daniel expressément et cite ses paroles : « Lorsque vous verrez, debout dans un lieu saint (dans la Judée), l'abomination de la désolation, dont le prophète Daniel a parlé, que celui qui le lit y fasse attention » (Matth., XXIV, 15). Le Sauveur a en vue la prophétie du chapitre IX, 27 de Daniel. Le même témoignage est répété dans l'Evangile de saint Marc (XIII, 14). Il est vrai que quelques éditions dites critiques omettent maintenant, dans ce dernier Evangile, la clause « dont il est parlé par le prophète Daniel. » Ces paroles sont, en effet, omises dans les textes du *Novum Testamentum Sinaiticum* et du *Novum Testamentum Vaticanum*, publiés en 1863 et en 1867, par Tischendorf. Les rationalistes se fondent donc sur cette omission, dans le texte de saint Marc, pour prétendre qu'il faut attribuer à saint Matthieu la parenthèse relative à la mention du prophète Daniel. Mais, c'est fort gratuitement que l'on suppose que les paroles, que Marc n'aurait pas rapportées, n'ont pas été dites par Jésus-Christ. D'un côté, il est certain que les apôtres n'ajoutent rien ou n'introduisent rien de leur cru dans les paroles qu'ils citent comme provenant du Maître et, d'un autre côté, on sait très bien que, en rapportant les paroles textuelles du Sauveur, ils omettent des détails, des phrases entières. Les discours sont incomplets, mais ils ne sont pas inexacts.

Cette omission du nom de Daniel dans le texte de saint Marc n'altère pas d'ailleurs la nature du témoignage que Jésus-Christ rend à l'authenticité du livre de ce prophète. Même, dans le texte de Marc, le Seigneur citant des paroles de Daniel (l'abomination de la désolation), reporte implicitement le lecteur sur le livre de ce prophète, afin que le lecteur en fasse le sujet de ses réflexions (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω). Car ces paroles qui engagent les apôtres à méditer les prophéties de Daniel sont bien de Jésus et non pas des suggestions de Matthieu et de Marc, quoique Wieseler et d'autres aient dit à ce sujet. Les manuscrits maintiennent cette parenthèse, et l'on sait très bien que nulle part les Evangélistes n'introduisirent de leur propre autorité des paroles à eux dans les discours du divin Maître. Seulement, les rationalistes auraient voulu supprimer ces paroles de Jésus-

Christ, parce qu'elles impliquent une mention du livre de Daniel. En effet, même en admettant que Marc n'avait pas transmis les mots : « Dont le prophète Daniel a parlé, » il résulte néanmoins de son texte que Jésus-Christ vise une prophétie de Daniel assez connue et assez familière à ses disciples, et qu'il exhorte ses disciples à la méditer. Tout concourt, en effet, à prouver que le livre de Daniel était alors très étudié, et que le divin Maître pouvait se contenter d'une simple indication des paroles de Daniel, pour que personne n'ignorât, à cette époque, d'où elles étaient tirées et où on devait les lire. Car, il s'agit bien là des lecteurs du livre où il était parlé de « l'abomination de la désolation, » et c'est en vain qu'on a essayé de les rapporter aux lecteurs des versets (7, 8, 17) d'un Evangile qui n'existait pas encore au temps où Jésus prononçait ces paroles. Ainsi, par là-même, le témoignage de Jésus-Christ en faveur de l'authenticité du livre de Daniel n'en est pas moins certain dans le texte de Marc que dans celui de Matthieu.

Donc, dans ce passage ou plutôt dans tout son discours, le Sauveur porte un témoignage explicite sur deux faits qui nous intéressent. Il atteste : 1° que Daniel était un prophète, c'est-à-dire un homme inspiré de Dieu, qui avait annoncé les choses à venir concernant l'époque même de Jésus et de ses apôtres et, dès lors, postérieures au règne d'Antiochus Epiphane ; 2° que ces paroles, lues attentivement, donnaient un avertissement à ses disciples de fuir en présence de la ruine imminente de Jérusalem. Ainsi, le Sauveur atteste expressément que les paroles qu'il mentionne se trouvent dans un livre digne de foi et méritant d'être honoré comme inspiré de Dieu. Il atteste aussi, et par là-même, que Daniel est le prophète qui a écrit ses paroles. Ainsi, il croyait et il a enseigné que Daniel était un vrai prophète, et que son livre était authentique et digne de la considération due à un livre divinement inspiré.

D'un autre côté, nous savons que Jésus-Christ n'a dit que des paroles de vérité. Supposer qu'il s'en serait rapporté de la sorte à un livre qui n'aurait été que l'ouvrage d'un imposteur, c'est supposer que le divin Maître ignorait la vérité à ce sujet, ou qu'il a voulu favoriser la vénération que les Juifs auraient accordée à tort à ce livre. Aucun de ceux qui connaissent l'Homme-Dieu ne s'arrêtera à ces suppositions. Donc, de par l'autorité et le témoignage de Jésus-Christ nous devons regarder le livre de Daniel comme inspiré de Dieu et comme authentique. Le Christ lui-même a sanctionné le livre et en a nommé l'auteur : « le

prophète Daniel. » Pour tout homme de foi, la question de l'authenticité de ce livre serait résolue d'après ce seul témoignage.

Mais ce témoignage du Fils de Dieu qui suffit au chrétien, doit aussi suffire aux païens, aux incrédules, parce qu'ils ne peuvent pas s'empêcher de reconnaître que Jésus-Christ tient ici le langage de la tradition juive, c'est-à-dire d'une tradition établie sur des faits historiques. C'est un témoignage qui se relie par une chaîne continue au témoignage fondé sur l'observation personnelle des contemporains de Daniel. Aussi, en admettant, avec Lengerke (p. V), que l'authenticité est attestée par Notre-Seigneur, les rationalistes ont-ils cherché à diminuer la portée de ce témoignage. Quelques-uns même ont essayé de faire croire que la mention de Daniel dans le texte de saint Matthieu venait peut-être de l'Evangéliste, et ils n'ont pas vu que, même dans ce cas, l'attestation de Jésus Christ n'en serait pas moins formelle (voy. p. 803). Voici tout ce que Kuenen a su trouver : « Inutile de dire que Jésus en rappelant que Daniel le prophète avait parlé de l'abomination de la désolation » (si tant est que cette parole nous vienne de lui et non pas de l'Evangéliste), n'a pas songé à affirmer expressément le caractère canonique ou historique du livre de Daniel. Et, d'ailleurs, il en serait ainsi que cela ne pourrait avoir aucune influence sur nos recherches critiques. La tradition juive ou chrétienne, sans doute, n'est pas douteuse ; mais quelle importance peut-on attacher à une tradition qui ne s'est formée qu'en l'absence de tout examen critique, loin d'en être le fruit? (*Hist. crit.*, II, p. 569).

Dans ce passage, Kuenen nie que Jésus-Christ ait « songé à affirmer expressément le caractère canonique ou historique du livre de Daniel. » Mais il n'en porte en preuve qu'une hypothèse qu'il ne se met pas même en peine de justifier d'une façon quelconque : « si tant est, dit-il, que cette parole nous vienne de lui ! » Voilà donc une conclusion très grave basée sur un *si* qui est avancé, d'ailleurs, timidement et d'une façon qui ne passera jamais pour sérieuse. D'ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà fait voir, il est toujours certain que, dans le discours où il annonce la destruction de Jérusalem, Jésus-Christ a cité le chapitre IX de Daniel. Or, il est impossible de nier que cette citation ne soit un hommage rendu à la canonicité, à la divine inspiration et par suite à l'historicité et à l'authenticité de ce livre. Mais la parenthèse du texte de Matthieu n'a pu être infirmée par les doutes en l'air de la critique négative, et il faut

reconnaître que le Sauveur attribue expressément le livre d
il met quelques paroles en relief, au prophète Daniel, à ce
niel qui déclare avoir été emmené à Babylone, et avoir eu
révélations comprises dans son livre.

Les rationalistes n'ont, d'ailleurs, aucune raison pour récu
son témoignage. Kuenen peut se donner un air fanfaron, et p
tendre que ce témoignage « ne pourrait avoir aucune influe
sur ces recherches. » Mais il n'en est pas moins forcé d'avo
que Jésus-Christ est un témoin irréfragable d'un fait qui, n
seulement, était reconnu comme certain de son temps et n'ét
contesté par personne, mais aussi comme un témoin qui
porte garant de la vérité de la tradition juive au sujet de l'a
thenticité du livre de Daniel. Kuenen s'empresse de dire qu
fait bon marché de cette tradition ; et la raison qu'il donne
son impertinence, à ce sujet, c'est que « cette tradition s'
formée en l'absence de tout examen critique. » Voilà, en eff
le mot magique : l'examen critique, la critique ! Sans dou
c'est un mot très bien choisi pour en imposer aux badauds de
soi-disant école libérale. Mais nous avons pu voir que le mo
vement pseudo-critique désigné par ce mot plein d'espérance
n'a abouti qu'à une décevante illusion.

N'oublions pas d'ajouter au passage de Kuenen, que no
venons de citer, les lignes suivantes destinées à renforcer
misérable attaque qu'il vient de diriger contre le témoignage
Jésus-Christ et de la tradition juive et chrétienne. « Du res
dit-il, de bonne heure déjà, on émit des doutes sur l'authen
cité du livre de Daniel, et ce sont précisément ces doutes q
méritent ici d'attirer toute notre attention » (*ibid.* p. 569). l
note, il met sous ce *on* les noms de Celse et de Porphyre. Il no
sera sans doute permis de trouver plaisant que le critique pr
sente les doutes de ses deux devanciers comme étant surven
de « bonne heure. » Lorsqu'ils attaquèrent le livre de Dani
il y avait six ou sept cents ans que ce livre était reconnu com
authentique. Mais enfin ce qui importe, c'est de savoir ce q
vaut une négation de Celse, qui n'est motivée par rien (cfr. Or
contr. Celsum, VII, 7), et une négation de Porphyre, basée s
une négation, *à priori*, du surnaturel, c'est-à-dire sur une pé
tion de principe (voy. p. 538-542, 567-569). Ont-ils découv
des documents historiques contre l'authenticité du livre
Daniel ? Non, ils n'ont rien trouvé. La critique interne le
a-t elle procuré des preuves de l'inauthenticité de ce livre ? N
lement. Ils ont simplement émis des « doutes. » Et sur quoi

peut-on pas en émettre ? Un amuseur de la badauderie d'un groupe de lettrés pourrait très bien nier le mouvement et mettre en doute les théorèmes les mieux établis de la géométrie. Devrons-nous nous préoccuper beaucoup de la production de ces doutes ? Mais les doutes de Celse et de Porphyre qui, d'après Kuenen, « méritent d'attirer notre attention, » avaient fait l'objet d'un examen sérieux dès le temps où ils avaient été formulés, et ils n'ont pas cessé d'être réfutés dans les écoles catholiques. La « critique moderne » a eu beau reprendre ces doutes à son compte, et ne se faire pas faute d'appeler à son secours toutes sortes d'hypothèses arbitraires et de chicanes : elle n'a abouti qu'à un *four* énorme ; la Montagne en travail n'a pas même accouché d'une souris. En ce qui touche, en particulier, au témoignage de Jésus-Christ, les rationalistes sont forcés de reconnaître qu'il a tenu le livre de Daniel pour authentique, pour divinement inspiré, pour un livre que l'Eglise judaïque avait justement inséré, comme tel, dans le Recueil sacré.

Le divin maître rend, d'ailleurs, à Daniel, dans des passages des saints Evangiles, d'autres témoignages très importants, qui offrent des allusions très frappantes à des textes du livre de ce grand prophète. Il lui emprunte le titre de « Fils de l'Homme » (Dan. VII, 13), par lequel il se désigne de préférence. A première vue, cette appellation semblerait amoindrir le Fils de Dieu et le placer au niveau des autres hommes, ou du moins au niveau des prophètes, d'Ezéchiel, par exemple, qui sont souvent interpellés sous ce nom. Mais, saint Jean nous fait comprendre le sens de cette expression (V, 27). Dans ce passage le Christ se déclare lui-même comme ayant la mission de juge du monde et de donneur de la vie spirituelle ou corporelle, « parce qu'il est le Fils de l'Homme. » L'allusion à Daniel (VII, 13, 14) est évidente, et personne ne saurait s'y méprendre. Dans cet endroit, le prophète atteste que le « Fils de l'Homme » possède les attributs divins de la souveraineté et de la puissance, les attributs, en un mot, que les Evangélistes regardent comme appartenant en propre à Jésus-Christ. C'est parce qu'il est le Fils de l'Homme, dans le sens du livre de Daniel, que le Sauveur s'attribue les prérogatives de la Divinité. De plus, en comparant Daniel (VII, 13, 14, 26, 27 ; avec saint Matthieu X, 23 ; XVI, 27, 28 ; XIX, 28 ; XXIV, 30 ; XXVI, 63, 64), on est amené à conclure que Jésus-Christ a appliqué les paroles de Daniel à la description de sa souveraineté et de son règne. Ainsi, dans le discours où il décrit les événements de la fin des temps.

(Matth. XXIV, 30), le divin Rédempteur parle du « signe du Fils de l'Homme dans le ciel, » et de ceux qui « doivent voir le Fils de l'Homme venant sur les nuées du ciel, avec un grand pouvoir et avec majesté » (cfr. Dan , VII, 13). Jesus-Christ fait encore allusion à ce même passage dans le moment solennel et décisif où le souverain sacrificateur l'adjure par le Dieu vivant de dire s'il est le Christ, Fils de Dieu. « Tu l'as dit, lui répond le Sauveur ; et même je vous dis que vous verrez dans la suite le Fils de l'Homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel » (Matth. XXVI, 63, 64). Le grand prêtre et le conseil condamnent aussitôt Jésus comme blasphémateur. Il est condamné comme tel parce qu'il s'est appliqué à lui-même la prophétie de Daniel. Jésus et le Sanhédrin admettent ensemble l'autorité du livre de Daniel. Seulement. le Sanhédrin y trouva un prétexte pour accuser Jésus d'avoir blasphémé, en disant qu'il était « le Fils de l'Homme, » décrit de la sorte dans le livre de Daniel. Jésus-Christ, en effet, se déclarait ainsi le Fils de Dieu ; et comme ses juges ne voyaient pas en lui le guerrier, l'homme d'Etat qu'ils attendaient pour relever leurs affaires temporelles, ils le regardèrent comme un imposteur et ils le condamnèrent à mort.

Remarquons, en outre, que l'enseignement de Jésus-Christ s'est concentré sur la notion capitale du « Royaume de Dieu, » qui se rapporte incontestablement à ce passage fondamental de Daniel : « Le Dieu des cieux suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit (ch. 11, 44). L'importance que le Sauveur attachait à cette notion du « Royaume de Dieu » démontre assez combien était grande l'importance qu'il attribuait au livre de Daniel. Jésus fait aussi allusion à la « petite pierre » de ce prophète (11, 34, 35, 44, 45), lorsqu'il dit, à propos de la principale pierre de l'angle : « Quiconque tombera sur cette pierre sera brisé ; et celui sur lequel elle tombera sera réduit en pièces » (Matth. XXI, 44). Dans l'Evangile de saint Jean (V, 28, 29), Jésus-Christ emploie les paroles de Daniel (XII, 2) qui contiennent le dogme de la résurrection générale. A propos des grandes épreuves qui précèderont son second avènement, le temps d'une tribulation sans pareille (Matth. XXIV, 21), il a évidemment en vue ce même passage de Daniel. Tel est le Témoignage de Celui qui est la Vérité et la Lumière du monde. Il est incontestable qu'il confirme et authentique le livre de Daniel.

Témoignage des Apôtres. — Les Evangélistes ont aussi reconnu l'authenticité de ce livre lorsqu'il ont adhéré, en les citant,

aux paroles de Notre-Seigneur. Dans les *Actes* (VII, 55) saint Etienne nous montre qu'il avait présent à l'esprit le passage du livre de Daniel (VII, 13), lorsqu'il dit : « Je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'Homme qui est debout à la droite de Dieu. »

Les Epîtres de saint Paul et l'Apocalypse. — Le grand Apôtre fait des allusions fréquentes au livre de Daniel. Dans l'Epître aux Hébreux, il fait une énumération de ceux qui ont été récompensés pour leur foi, et il mentionne (ch. XI, 33, 34) ceux « qui ont fermé la gueule aux lions; éteint la violence du feu, évité le tranchant du glaive. » Evidemment, ce passage a trait au chap. VI, III et II du livre de Daniel. La délivrance de ce prophète de la fosse aux lions, le miracle des trois Hébreux dans la fournaise et la grâce qui leur permit à tous les quatre d'échapper au massacre, décrété par Nabuchodonosor, formaient des tableaux du livre de notre prophète qui étaient présents à l'esprit de saint Paul. Dans sa première Epître aux Corinthiens (VI, 2), ce même apôtre dit : « Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde? » Cette parole vise une révélation faite à Daniel (VII, 22). La manière de parler de saint Paul suppose que ses lecteurs étaient en état de répondre à la question qu'il leur adresse. Or, cette réponse, c'est bien aussi dans le livre de Daniel qu'ils devaient la trouver. La seconde Epître aux Thessaloniciens nous offre un passage de saint Paul sur « l'homme de péché, le fils de perdition, cet ennemi, qui s'oppose et s'élève au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu » (ch. II, 3 et 4). Ces paroles contiennent une allusion manifeste au passage de Daniel relatif à l'Antechrist ou à l'adversaire du Messie vers la fin des temps (cfr. ch. VII, 8, 20, 21, etc.) L'Apôtre complète même la description de cet impie, en empruntant quelques couleurs au portrait que Daniel trace d'Antiochus Epiphane (Dan. ch. VIII, 25; XI, 36). Saint Paul donne donc ainsi son témoignage aux chapitres historiques et aux chapitres prophétiques du livre de Daniel. Avec toute la nation juive, il tient ce livre pour authentique et pour divin.

Il n'est pas nécessaire d'insister pour montrer l'influence considérable exercée par ce livre sur l'auteur de l'Apocalypse. Si l'on examine avec soin la Révélation faite à saint Jean, on trouve que l'arrangement de cet ouvrage et un grand nombre de passages sont calqués sur le livre de Daniel. Les deux livres marchent côte à côte, en s'expliquant et en se complétant l'un l'autre. L'un décrit quelques faits qui se rattachent au premier avènement du Messie et projette quelques rayons de lumière sur son

second avènement; l'autre décrit la durée et la fin de la période Messianique.

En présence de ces affirmations et de ces allusions de Jésus-Christ et des apôtres, on a osé dire qu'elles n'indiquent pas la pensée de Notre-Seigneur et de ses disciples; qu'il n'y avait là qu'une espèce d'argument, *ad hominem*, à l'égard des Juifs, qui reconnaissaient la divine autorité du livre de Daniel. Des critiques rationalistes ont prétendu que les disciples de Jésus avaient adopté aveuglément les préjugés de leur nation et qu'il avait adopté, lui aussi, les vues des Juifs, sans les contredire, parce qu'il ne voulait pas exciter leurs préjugés en les combattant. Mais, lorsqu'on soutient des hypothèses de ce genre on devrait au moins se préoccuper d'en fournir une preuve. C'est toutefois la preuve qui se fait toujours attendre et qui n'arrive jamais en ce qui concerne les arguments du rationalisme contre le livre de Daniel. Il suffit de relire les passages du Nouveau-Testament, que nous avons rapportés, pour reconnaître que le Sauveur admet et atteste la divine autorité de ce livre. Il le cite en s'adressant à ses apôtres qu'il instruisait par la vérité, et auxquels n'avait pas à opposer un argument *ad hominem*, puisqu'il ne se proposait pas de réfuter quelque opinion erronée. Il ne s'accommode pas à des vues qu'il n'aurait pas approuvées : il emploie des expressions qui sanctionnent l'opinion des Juifs de son temps, qui tenaient Daniel pour un prophète, et son livre pour une « Ecriture » divinement inspirée. Ceux qui accusent les apôtres d'avoir accepté aveuglément les vues de leurs compatriotes au sujet de Daniel seraient bien en peine de donner, pour preuve de la fausseté des dires des Juifs sur l'authenticité du livre de notre prophète, autre chose que les commérages, que nous avons déjà réfutés. Les Juifs y avaient vu tellement clair, que leurs adversaires n'ont su que se débattre inutilement dans une série de contradictions et d'inexactitudes volontaires ou inconscientes.

Ce spectacle va encore nous être donné par Reuss qui a fait tout ce qu'il a pu pour ramasser dans le passage suivant, les allégations de la critique rationaliste d'outre-Rhin contre le témoignage du Nouveau-Testament au sujet de Daniel. « On fait surtout valoir, dit-il, les fréquentes allusions au livre de Daniel qu'on rencontre dans le Nouveau-Testament; mais la plupart de ces passages ne font que reproduire des idées populaires ayant cours parmi les Juifs au siècle apostolique, et si à un seul endroit (Matth. XXIV, 15) il y a une citation directe du livre, cela

prouve uniquement qu'à l'époque où elle a été mise par écrit, le livre se trouvait dans le canon et préoccupait les gens lettrés; l'omission de cette citation dans le passage parallèle et plus ancien (Marc XIII, 14) prouve qu'elle appartient à l'évangéliste et non à Jesus lui-même, comme c'est aussi le cas de Matth. XII, 40. comp. avec Luc XI, 29. Tout cela ne préjuge donc ni la question chronologique, ni celle de l'authenticité » (p. 225). On voit aisément que Reuss se contente d'affirmer, sans le prouver, que les passages du Nouveau-Testament « ne font que reproduire des idées populaires. » Un simple coup-d'œil sur ces textes suffit pour prouver que Jésus-Christ et les apôtres attestent, de plus, la vérité de ces idées, et l'authenticité du livre qui leur avait donné cours parmi les Juifs. La « citation directe » qui se trouve dans saint Matthieu ne prouve pas seulement que du temps de Notre-Seigneur « le livre se trouvait dans le Canon et préoccupait les gens lettrés. » Elle prouve aussi que Jésus-Christ atteste la divine inspiration et l'authenticité de ce livre. L'omission de cette phrase incidente par Marc — que Reuss donne ici pour plus ancien que Matthieu, d'après une fantaisie rationaliste que rien ne justifie — ne prouve pas qu'elle appartienne à l'Evangéliste (voy. p. 803). Cette omission n'infirme d'ailleurs en aucune façon le texte positif de Matthieu, et le passage de Marc nous donne un témoignage tout aussi satisfaisant du divin Maître relativement à la divine inspiration du livre de Daniel (voy. p. 803-804). Reuss invoque ensuite inutilement le passage de Matthieu XII, 40, qui donne, au sujet du séjour de Jonas dans le ventre de la baleine et du Fils de l'Homme dans le sein de la terre, des détails, que ce critique suppose provenir de l'Evangéliste. Mais, le critique rationaliste suppose encore ici comme établi précisément ce qu'il devrait prouver. Il est vrai que les détails indiqués par saint Matthieu ne se trouvent pas dans saint Luc. Mais, c'est arbitrairement qu'on supposerait que le premier a refait et amplifié le discours du Sauveur. Aucun de ces deux Evangélistes n'ajoute aux paroles du Maître. Ils rapportent chacun — comme cela leur arrive souvent — des passages différents qui ne sont ni altérés ni opposés, et qu'il faut tout simplement juxtaposer. C'est là un principe de critique que l'on n'a pas assez médité. En l'appliquant, on verra que beaucoup d'objections du rationalisme contre les Evangiles s'évanouissent. Il en résulte pour le cas présent que Reuss ne peut motiver en aucune façon l'attribution qu'il fait à saint Matthieu de la mention expresse que Notre-Seigneur fait de Daniel en l'appelant un pro-

phète. Il est donc inconcevable que le critique prétende que cette affirmation expresse de Jésus-Christ et les allusions que nous avons mentionnées, ne sont pas un témoignage en faveur de l'ancienneté et de l'authenticité du livre de Daniel. Quoiqu'ils en disent, les rationalistes se trouvent ici en face d'un fait brutal que toutes leurs hypothèses n'amoindriront pas : Jésus-Christ et les apôtres ont attesté la divinité et l'authenticité du livre de notre grand prophète. A nos yeux, tout autre témoignage serait inutile.

Témoignage de l'historien Josèphe. — L'authenticité du livre de Daniel est confirmée par le témoignage de cet historien, qui affirme que ce livre fut montré à Alexandre le Grand, et qui nous fait connaître expressément la tradition juive relative à l'ancienneté et à l'authenticité de ses prophéties : 1° *Le livre de Daniel montré à Alexandre en l'année* 332 *avant J.-C.* Josèphe raconte, en effet, que, ce conquérant étant venu à Jérusalem, le grand-prêtre lui montra le livre de Daniel, où il était écrit qu'un Grec subjuguerait les Perses (ch. VIII, 4-7 et 21), et il lui fit connaître que c'était de lui que le prophète avait parlé. Cet événement eut lieu après la prise de Tyr et de Gaza. Pendant le siège de la première de ces villes, Alexandre avait demandé aux Juifs de lui prêter assistance en lui envoyant des vivres et des hommes. Mais, fidèles aux serments qui les liaient aux rois de Perse, les Juifs avaient refusé. C'est pourquoi, dès qu'il fut en état de le faire, le Macédonien marcha contre une ville dont il avait tout intérêt à s'assurer la soumission. Voici le récit de Josèphe, que nous avons déjà exposé brièvement (p. 36-38), en faisant connaître la valeur du témoignage qu'il rend à notre prophète : « Après qu'Alexandre eut pris cette dernière ville (Gaza), il s'empressa de marcher contre Jérusalem. Le grand-prêtre Jaddus, qui l'apprit, se trouva dans un extrême embarras : il savait que ce prince était irrité de ce qu'il n'avait pas voulu obéir à ses ordres, et cela lui faisait craindre de se présenter devant lui. Dans cette peine, il ordonna des prières publiques, offrit des sacrifices à Dieu avec le peuple et le conjura de les prendre sous sa protection et de les tirer du pressant danger qui les menaçait. La nuit même du jour auquel il offrit ces sacrifices, Dieu lui apparut et le rassura, en lui disant de faire ouvrir les portes de la ville, et d'aller sans rien craindre, lui et les autres sacrificateurs, revêtus de leurs habits, avec tout le peuple en habits blancs, au-devant d'Alexandre qui ne leur ferait aucun mal, parce que sa divine Providence l'avait ainsi ordonné.

Le grand-prêtre se réveilla plein de joie, et, ayant communiqué son songe au peuple, il fit tout ce qui lui était ordonné, et se prépara ainsi à recevoir le roi.

» Quand il sut qu'il approchait de Jérusalem, il fut au devant de lui avec les prêtres et le peuple, et il le reçut d'une manière toute religieuse, bien différente de celle dont il avait été reçu chez les autres peuples. Ce fut dans un endroit appelé Sapha, c'est-à-dire « guérite, vue, » parce qu'on voit de là la ville de Jérusalem et le Temple. Les Phéniciens, les Chaldéens qui servaient dans les troupes du roi, se flattaient de piller la ville et d'égorger le grand-prêtre. Tout faisait espérer qu'Alexandre le permettrait; mais le contraire arriva. Car, quand ce prince vit de loin tout le peuple en habits blancs, les prêtres revêtus de leurs robes de fin lin, le grand-prêtre revêtu de la sienne, de couleur d'hyacinthe, avec son éphod d'étoffe d'or, la tiare sur la tête, où le nom de Dieu était écrit sur une lame d'or, il s'avança pour adorer ce saint nom, et salua le premier le grand-prêtre. Tous les Juifs élevèrent alors la voix pour le saluer et se rangèrent autour de lui. Les chefs syriens et tous les assistants furent si surpris de ce que ce prince venait de faire qu'ils crurent que son esprit avait souffert quelque dérangement. Il n'y eut que Parménion qui osât s'approcher pour lui demander comment, lui, devant qui tout le monde se prosternait, avait voulu se prosterner devant le grand-prêtre des Juifs. Ce n'est pas lui, répondit Alexandre, que j'ai adoré, mais le Dieu dont il a l'honneur d'être le souverain pontife. Je l'ai vu avec ses ornements pendant mon sommeil, lorsque j'étais à Dium, en Macédoine. Je pensais alors aux moyens de conquérir l'Asie, et il m'ordonna de ne point différer mon entreprise, de marcher avec confiance, parce qu'il serait lui-même le conducteur de mes troupes, et qu'il me donnerait l'Empire des Perses. Je n'avais jamais vu personne revêtu des ornements que je vois. Leur vue a rappelé à ma mémoire la vision que j'ai eue, et l'ordre qui m'a été donné. J'ai lieu de croire que Dieu lui-même me conduisant dans l'expédition que j'entreprends contre Darius, il m'accordera la victoire, me fera détruire l'empire des Perses et permettra que je réussisse dans toutes mes entreprises. Après avoir fait cette réponse à Parménion, ce prince tendit la main au grand-prêtre et monta au temple, où il offrit des sacrifices à Dieu de la manière que Jaddus lui apprit à le faire. Il donna à ce souverain pontife, ainsi qu'aux autres prêtres, toutes les marques d'une très parfaite considération. On lui présenta les prophéties de Daniel, et

on lui fit remarquer celle dans laquelle ce prophète prédit qu'un Grec détruirait l'empire des Perses. Il crut que c'était lui que le Prophète désignait, et en témoigna beaucoup de joie : il congédia ensuite l'assemblée. Il en convoqua une autre le jour suivant, et invita les Juifs à lui indiquer quels biens ils désiraient qu'il leur fît. Le souverain pontife se contenta de le prier de permettre aux Juifs de vivre selon leurs lois, et de les exempter de payer aucuns tributs la septième année, ce qu'il leur accorda volontiers (*Ant. juiv.*, liv. XI, ch. VIII, 5).

Ce récit de Josèphe mérite toute notre confiance. Nul, en effet, ne fut mieux placé que lui pour connaître l'histoire de sa nation. Il était d'une haute naissance, prêtre lui-même, fils d'un prêtre éminent, et de la race des Asmonéens du côté de sa mère ; il est de la qatrième génération de la famille des Machabées. Il était en situation de connaître les traditions juives ; il a pu lire les « Annales du sacerdoce » mentionnées par l'auteur du premier livre des Machabées (XV, 24). Tout concourt à prouver qu'il a puisé beaucoup de renseignements et de nombreux faits dans une chronique des grands-prêtres (cfr. von Destinon, *Die Quellen des Flavius Josephus*). Cet historien a écrit, dans le premier siècle de l'ère chrétienne, ce livre qu'il destinait aux Grecs. On n'a aucune raison de récuser le récit qu'il fait de l'excursion d'Alexandre à Jérusalem. Van Dale et d'autres ont traité ce récit de fable : il fallait s'y attendre. Mais on n'a découvert, dans ce remarquable passage, aucun trait de fausseté, et il n'est pas possible de douter que l'historien juif n'ait travaillé d'après un fonds véritable, qu'il a traduit dans toute son exacte simplicité.

Mais les rationalistes ne pouvaient, sans voir condamner leur système, accepter ce témoignage de Josèphe. Aussi, dans l'impossibilité de l'attaquer avec des raisons, ils lui répondent par de gros mots et des injures. A leurs yeux, le récit de cet historien, à propos de l'irruption d'Alexandre en Judée, est « un récit fabuleux qui ne mérite aucune créance. » Seulement, ils ont omis, et pour cause, d'apporter des preuves à l'appui de leurs affirmations. Lengerke a beau nous dire que le récit de Josèphe est « une fable absurde » (*die abgeschmackte Fabel des Josephus*. — p. XXI), « une histoire entièrement fabuleuse » (*ganz fabelhafte Geschichte. — ibid.*), « un fruit de son orgueil national juif » (*jüdischen Nationalhochmuthes*), ces mots ne sont pas des preuves, et le critique ne nous en donne aucune. Bleek nous dit que les circonstances (*Nebenumständen*) du récit ont en elles quelque chose de si invraisemblable (*etwas so unwarscheinlich*) et

en partie manifestement fabuleux (*und zum Theil offenbar Fabelhaftes*), que l'on ne peut y donner le moindre poids » (*Einleit.*, 4e éd., § 235). De son côté, Reuss se contente de dire : « Nous répondons que ce récit est un tissu de fables dont aucun historien ne fait mention. » Voilà toute la réfutation du récit de Josèphe. Le critique rationaliste n'ajoute pas un mot de plus : une parole que rien ne motive doit suffire pour renverser et anéantir l'historien Josèphe. Voltaire n'avait pas cru pouvoir voter ainsi la mort sans phrases. Il dit bien, sans doute, que le récit de Josèphe au sujet du voyage d'Alexandre est « un mensonge insigne ; » et de la part du plus fieffé des menteurs, cette accusation ne saurait que paraître étrange. Mais il l'accompagne de quelques chinoiseries propres à plaire aux fins lettrés et aux gobeurs de son temps, qui ne demandaient, comme ceux de nos jours, qu'à être amusés, bernés et éloignés des choses sérieuses. « Josèphe, dit il, nomme *Jaddus* le grand-prêtre qui reçut Alexandre : y eût-il jamais un prêtre juif dont le nom finit en *us* ? Le conquérant reconnut le nom de Dieu écrit en hébreu sur la tiare du pontife : Alexandre savait-il l'hébreu ? » Le moqueur aurait pu cependant comprendre, sans grands efforts, que Josèphe, écrivant en grec, a donné une terminaison en *us*, *os*, *ous* au nom hébreu *Jadduah* (connu, célèbre), comme il a fait de son propre nom celui de Josép-*os*. Voltaire aurait pu aussi être facilement amené à penser qu'Alexandre, qui avait passé sept mois devant Tyr, avait pu avoir de la langue et des caractères dont les Juifs se servaient, quelques notions, assez du moins pour comprendre les quatre lettres qui formaient le nom de leur Dieu. Il n'est pas d'ailleurs possible de supposer que, dans son entourage, le grand capitaine ne trouva personne en état de lui expliquer le spectacle qui s'offrait à ses yeux. Voltaire suppose d'ailleurs à faux qu'Alexandre fit une marche forcée pour surprendre Gaza, et qu'il se dirigea aussitôt de cette ville sur Péluse. C'est ainsi qu'il croit infirmer le témoignage de Josèphe, en lui faisant dire « qu'Alexandre, après le siège de Tyr, se détourna de cinq ou six journées de chemin pour aller voir Jérusalem. » Mais le siège de Gaza n'avait pas concentré les troupes d'Alexandre dans cette ville. Elles étaient échelonnées dans les alentours, et elles se trouvaient peu éloignées de la cité juive, puisque Gaza ne s'en trouve distante que d'une vingtaine de lieues. Mais, eût-il fallu trois ou quatre jours de marche, nous ne serions pas du tout étonné que le destructeur de Tyr eût jugé prudent et même nécessaire de se détourner, non pas pour « voir » Jérusalem,

mais pour s'en emparer et s'assurer d'une place importante, qui pouvait lui couper les communications par terre entre la Syrie et l'Egypte.

Les difficultés proposées par Kuenen au sujet de l'expédition d'Alexandre à Jérusalem ne sont pas plus sérieuses. « D'après Flavius Josèphe, dit-il, Alexandre le Grand, visitant le temple de Jérusalem, y vit le livre de Daniel, d'autant plus intéressant pour lui, que la chute de la monarchie persane y était prédite comme devant être l'œuvre d'un Grec. Qu'Alexandre le Grand ait visité ou non le temple de Jérusalem, question que nous n'avons pas à trancher ici, il reste toujours bien peu probable qu'on lui ait, en effet, montré les passages de ce livre qui annonçaient la fondation de son empire, en dérobant à ses regards ceux qui en prédisaient le démembrement. Mais alors, mieux eût valu l'entretenir d'une partie du contenu de Daniel, que de lui montrer le livre même. Ou bien, suppose-t-on qu'Alexandre, se trouvant en face d'un livre renfermant à son égard une prédiction des plus importantes, ne se serait pas donné la peine de prendre connaissance de ce livre dans son ensemble? Disons-le, le récit de Josèphe, écrit du reste dans l'esprit particulariste des Juifs, prouve uniquement que l'authenticité du livre de Daniel était généralement admise à l'époque où se forma la légende de la visite rendue par Alexandre le Grand au temple de Jérusalem » (*Hist. crit.*, II, p. 570). Ainsi, il serait « peu probable » que le grand-prêtre eût montré à Alexandre « les passages du livre de Daniel qui annonçaient la fondation de son empire, en dérobant à ses regards ceux qui en prédisaient le démembrement. » Il n'y a là cependant qu'un fait très facile à expliquer. Le grand sacrificateur put très bien montrer le texte de la prophétie de Daniel en faveur d'Alexandre. Il put même lui montrer du doigt le passage relatif au Bouc qui devait venir de l'Occident et parcourir tout le monde sans toucher la terre, et rompant les cornes du Bélier (perse) qui ne pouvait lui résister (VIII, 4-7), ou seulement le verset 21 : « Le Bouc est le roi des Grecs. » Alexandre ne put manquer d'être très flatté de cet oracle qui le concernait, et sa pensée dut se concentrer sur le résultat qui lui était prédit, savoir qu'il détruirait l'empire des Perses. Il n'en demandait pas davantage, et il n'aurait jamais supposé que le livre qu'on lui montrait contenait d'autres prophéties qui pouvaient l'intéresser. Mais, en admettant qu'il eût compris que ce livre contenait d'autres prophéties sur sa destinée et qu'il eût manifesté le désir de les connaître, il n'y aurait certaine-

ment pas découvert la prédiction de sa mort prématurée et du partage de son empire On n'aurait pas eu besoin de « dérober aux regards » d'Alexandre les versets qui prédisaient la rupture de la grande corne du Bouc et de l'apparition de quatre cornes tournées vers les quatre vents du ciel (ch. VIII, 8), et même l'explication qui se trouve aux versets 21 et 22. Après la réalisation de la prophétie, nous la trouvons parfaitement claire. Mais il serait difficile d'admettre que, à cette époque, la suite de cette prophétie fut bien comprise et qu'il se fût trouvé quelqu'un en état de montrer, par la prédiction, la mort subite d'Alexandre et le démembrement de son empire. Avant son accomplissement, la prophétie était environnée d'une certaine obscurité que les événements seuls pouvaient faire disparaître. On comprend, du reste, parfaitement que l'attention du Macédonien ait été tout spécialement attirée sur la prophétie de sa victoire finale sur les Perses. C'était l'objet qui le préoccupait, avant tout, dans ce moment. Même en admettant qu'Alexandre aurait dû désirer de « prendre connaissance de ce livre dans son ensemble, » on n'arrive à aucun résultat contraire au récit de Josèphe. En fait, il a très bien pu se faire qu'Alexandre n'ait pas su qu'il y avait dans ce livre d'autres prophéties sur son compte. D'un autre côté, le grand-prêtre n'aurait pas pu expliquer, d'une façon certaine, les événements qui devaient se produire à la mort du conquérant. Il ne serait résulté, de cette ignorance ou de ces incertitudes, rien de fâcheux pour la nation juive ; un premier résultat était acquis : la destruction de l'empire des Perses par Alexandre.

Le critique rationaliste nous offre ensuite fort inutilement une insinuation relative à « l'esprit particulariste » du récit de Josèphe. Mais il oublie d'indiquer en quoi cet esprit s'est écarté à ce sujet de la vérité historique. Kuenen montre seulement qu'il s'en éloigne lui-même en transformant l'expédition d'Alexandre en une « visite rendue au grand temple de Jérusalem, » et en imaginant, sans aucune preuve, une « époque où se forma la légende de cette visite. » Ce sont là autant d'hypothèses qu'un critique ne devrait pas avancer ainsi à la légère. Kuenen aurait, d'ailleurs, tort de supposer que le récit de la campagne d'Alexandre, en Judée, a été imaginé pour prouver l'authenticité du livre de Daniel. On doit remarquer, au contraire, que Josèphe ne se propose pas de prouver ici la véracité et l'authenticité du livre de Daniel. Nul ne niait cette authenticité. C'est donc un témoin indépendant; il n'a aucun

but polémique ; il ne proteste pas contre des adversaires de ce livre. Il rend témoignage, sans dessein prémédité, à l'usage heureux que les Juifs firent de la prophétie relative à Alexandre, pour obtenir de lui l'exemption de tribut, pendant les années sabbatiques. Dans tout le récit de Josèphe, portant que le livre de Daniel fut montré à Alexandre dans le temple de Jérusalem, il n'y a pas un mot qui motive la condamnation de l'historien juif. Tout porte à croire que Josèphe a traduit en grec un fonds vrai, et il n'est pas du tout démontré qu'il ait cherché à en rehausser l'éclat par quelques coups de pinceau, fruit de son imagination. On ne retrouve aucune trace de fausseté dans le fait dont il nous retrace l'histoire ; on ne constate aucune inexactitude dans les détails. Le caractère de tous les personnages est si bien observé qu'il serait difficile de donner à une fable un si grand coloris de vérité.

Quelques rationalistes objectent — et Reuss s'est fait l'écho de cette rumeur — que l'histoire générale ne parle pas de cette expédition d'Alexandre. Mais elle se termina d'une façon si prompte, et si pacifiquement, que le souvenir s'en est facilement perdu au milieu des récits des sièges de Tyr, de Gaza, et de la conquête de l'Egypte, qui eut lieu aussitôt après. Cependant les faits principaux sont attestés par les écrivains classiques. Pline assure qu'Alexandre alla en Judée (*Hist. Nat.*, XII, 26, — à propos du baume blanc de Judée : *Alexandro Magno res ibi gerente...*) ; Arrien raconte que, « avant d'entreprendre son expédition en Egypte, ce monarque avait amené les autres villes de la Syrie, qu'on nomme Palestine, à se soumettre à lui ; » ajoutant que la ville de Gaza, seule, lui résista (*De exped. Alex.*, II, 25) ; son entrevue avec le grand-prêtre et ses collègues ornés de leurs habits pontificaux est mentionné par Justin, disant : *In Syriam proficiscitur : ubi obvios cum* INFULIS *multos Orientis reges habuit* (XI, 10). Hécatée d'Abdère, historien contemporain d'Alexandre, déclare qu'il y avait des Juifs dans l'armée d'Alexandre (cité par Josèphe, *Contr. Apion*, II, 1). Enfin, les Talmudistes fréquemment, en particulier dans le Traité *Taanith*, font l'éloge de la libéralité d'Alexandre. Le récit de Josèphe explique très bien, en effet, comment Alexandre exempta les Juifs d'impôts pendant les années sabbatiques : la connaissance qu'eut le conquérant de l'oracle de Daniel nous fait comprendre le motif qui le guida, dans cette circonstance, et qui valut aux juifs d'être traités avec clémence, tandis que leurs voisins éprouvèrent la rigueur du monarque macédonien.

Devrons-nous accorder que le récit de Josèphe, quoique basé sur des faits vrais, est orné de circonstances légendaires ? Nous répondrons : non ; car les pseudo-critiques qui le prétendent ne le prouvent en aucune façon. Ils n'ont aucun témoignage historique contraire aux faits attestés par l'historien juif. Le seul motif qui les porte à récuser son témoignage est tiré de l'absurde *Credo* des rationalistes, de l'assertion, *à priori*, relative à l'impossibilité des prophéties. Le récit de Josèphe entraîne avec lui la preuve qu'il a des prophéties dans le livre de Daniel ; il faut donc que Josèphe en ait menti. Mais, les rationalistes n'ont jamais prouvé que Josèphe n'a pas écrit honnêtement et en véritable historien l'entrevue d'Alexandre avec le grand-prêtre de Jérusalem. Il ne suffit pas de dire, à tout hasard, que Josèphe a adopté légèrement ce que la légende et l'amour du merveilleux avaient ajouté aux faits. Il aurait fallu montrer que ce prétendu mélange avait eu lieu. Une accusation que rien n'autorise est elle-même trop légère pour émouvoir un critique qui se préoccupe avant tout de la vérité. Pour discréditer le livre de l'historien juif, une assertion en l'air ne suffit pas. Avec le procédé que les pseudo-critiques appliquent à Josèphe, il n'y a pas de fait, pour si avéré qu'il soit, qui ne puisse être mis en doute. Il faut, du reste, se souvenir que, après tout, la question des miracles et par suite des prophéties, dépend de la crédibilité des témoignages, et non pas d'une négation systématique et aprioritique sans fondement.

Les rationalistes sont donc tenus d'admettre comme certain que le récit de Josèphe est parfaitement vrai et que le grand-sacrificateur montra à Alexandre quelques mots du livre de Daniel qui le concernaient. D'où il résulte que le livre de Daniel, tel qu'il existe maintenant, était reçu parmi les Juifs, et regardé comme un livre sacré au moins 168 ou 170 ans avant le temps dans lequel, d'après les critiques de la prétendue libre-pensée, ce livre aurait été écrit. Dès lors, il faut renoncer à la pseudo-légende du pseudo-Daniel du temps d'Antiochus Epiphane, admettre l'authenticité du livre de Daniel, reconnaître l'existence de la prophétie, et refouler dans les ténèbres d'où il n'aurait jamais dû sortir le principe fondamental du rationalisme et de l'incrédulité.

2° Autre témoignage de Josèphe relatif à l'ancienneté et à l'authenticité des prophéties contenues dans le livre de Daniel. — Cet historien regarde Daniel comme un des plus grands prophètes (ἕνα τῶν μεγίστων προφητῶν). Dans trois passages rapportés

ci-dessus (p. 36 et 37), nous avons vu comment Josèphe rend témoignage à l'estime que, de son temps, toute la nation juive professait pour le livre de Daniel. Il atteste l'ancienneté et l'authenticité de ses prophéties de la façon la plus expresse dans les passages suivants (*Antiqq. juives*, liv. X, ch. XI 7) : « Les livres qu'il a écrits et qu'on nous lit encore maintenant, font connaître que Dieu lui a parlé, et qu'il n'a pas seulement prédit en général, comme les autres prophètes, les choses qui devaient arriver; mais qu'il a aussi marqué les temps auxquels elles arriveraient. Je rapporterai une de ses prophéties pour faire voir combien elles sont certaines. » Après avoir donné un exposé de la prophétie du chapitre VIII, relative à la persécution du tyran macédonien, Josèphe continue : « Cela arriva à notre nation sous le règne d'Antiochus Epiphane, comme ce prophète l'avait prédit. » Puis, l'historien juif ajoute : « Ce grand prophète a eu aussi connaissance de l'empire de Rome, et de l'extrême désolation où il réduirait notre pays. Dieu lui avait rendu toutes ces choses présentes, et il les a laissées par écrit pour faire admirer à ceux qui en verront les effets les faveurs qu'il a reçues de lui, et pour confondre l'erreur des Epicuriens qui, au lieu d'adorer sa providence, croient qu'il ne se mêle pas des affaires d'ici-bas, etc. »

Ainsi, Josèphe proclame hautement l'authenticité du livre dans lequel se trouvent ces trois grandes prophéties : celle qui a trait à la persécution d'Antiochus; celle où il est parlé de l'empire romain (ce royaume de fer qui brisera tout, etc., ch. II et ch. IX), et enfin celle des soixante-dix semaines, puisque c'est dans celle-ci que Daniel a parlé de « ces maux, dont les Romains devaient accabler la nation » de Josèphe. Il n'est pas possible de demander un témoignage plus explicite et plus formel en faveur de l'authenticité du livre de notre prophète. Ces lignes attestent que ce livre n'est pas une fiction qui aurait paru seulement vers l'an 165 avant notre ère, mais bien un livre historique et prophétique qui remonte au temps de l'exil, à Daniel qui l'a lui-même écrit. On sait que Josèphe raconte tout au long le festin de Balthasar et la prophétie relative à sa mort dont il admet expressément l'authenticité. Il est, d'ailleurs, parfaitement reconnu que cet historien ne parle pas uniquement en son nom personnel, et que son témoignage, sur ce point, était bien certainent celui de tous ses correligionnaires.

Conclusion. — Nous sommes donc en droit de conclure que le livre que la tradition juive attribue à Daniel, n'est point l'ou-

vrage d'un imposteur du temps d'Antiochus Epiphane ; qu'il n'a nullement été forgé après coup, mais qu'il est l'œuvre véritable de ce Daniel qui vécut dans le temps où ce livre le place. Nous venons de voir que toutes les évidences historiques appuient l'authenticité et la divinité du livre de Daniel, et que, d'un autre côté, la tradition est appuyée par les plus sérieuses évidences internes. La critique externe et interne ne nous permet donc pas de rapporter la composition de ce livre à l'époque des Machabées. Les difficultés, les arguments internes et externes, que le rationalisme a imaginés pour en établir l'inauthenticité, ont fait l'objet de notre examen et nous les avons réfutés. Les rationalistes n'ont démontré, par aucune preuve intrinsèque ou extrinsèque, que l'œuvre de notre prophète puisse être regardée comme une imposture fabriquée sous le règne d'Antiochus. L'hypothèse de l'antichristianisme est donc insoutenable. Aussi, n'hésitons-nous pas à affirmer que quiconque lira ces admirables pages, dégagé de tout parti pris, sans ces préventions que le criticisme s'applique à inspirer, sera forcé de reconnaître l'authenticité de ce livre, si injustement calomnié.

Coup d'œil rétrospectif sur la polémique rationaliste relative au livre de Daniel. — Les Juifs et les Chrétiens ont toujours reconnu ce livre comme authentique et comme divinement inspiré. Dans l'antiquité, on ne découvre aucune trace de doute à ce sujet. Il faut arriver à Malchus (de l'hébreu *mĕlĕk*, emph. *malca'*, roi), qui transforma son nom en un de ses équivalents et se nomma Porphyrius (empourpré, personnage revêtu de pourpre, roi). C'était un Juif saducéen qui se fit chrétien, puis païen, et qui se perdit dans les labyrinthes de la sophistique néo-platonicienne. Il fut le seul, jusqu'au dix-septième siècle, qui, dans un ouvrage contre la religion chrétienne (Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν), attaqua, vers la fin du troisième siècle de notre ère, l'authenticité du livre de Daniel, et qui, contrairement à la longue unanimité de la Synagogue et de l'Eglise, voulut tenir ce livre pour un livre apocryphe et moderne. L'ouvrage de Porphyre est perdu. Il en est de même des réponses d'Eusèbe de Césarée, d'Apollinaire de Laodicée et de Méthodius de Tyr, dont il ne nous reste que quelques fragments.

Porphyre, du reste, nia l'authenticité du livre de Daniel, uniquement parce que ce livre l'embarrassait, le gênait dans sa polémique contre le christianisme ; il trouva plus simple de prétendre que c'est une œuvre fabriquée plus tard, en un mot, une

imposture imaginée vers le milieu du second siècle avant l'ère chrétienne. Saint Jérôme, qui nous a conservé le résumé de ses arguments (*Prolog. in Dan. proph.*), nous apprend, en effet, que, d'après Porphyre, le livre de Daniel avait été composé par un inconnu qui vivait en Judée sous le règne d'Antiochus Epiphane (*contra prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cujus inscriptus est nomine esse compositum ; sed a quodam qui temporibus Antiochi qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Judæa*); qui n'a pas tant dit les choses futures, que raconté les choses passées (*et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse præterita*); et que, enfin, ce que cet écrivain dit jusqu'à Antiochus est historiquement vrai (*Denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere*) ; et que s'il dit quelque chose au-delà de ce qui s'est passé sous ce roi, il ment, car il ne connaissait pas l'avenir (*si quid ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum*).

Ainsi, Porphyre constata que les prophéties de Daniel, jusqu'au règne d'Antiochus Epiphane, concordent exactement avec l'histoire. Sous ce rapport, saint Jérôme a très bien dit que cette opposition de Porphyre fournit des armes contre lui, parce qu'il reconnaît que les choses qui sont écrites dans ce livre sont marquées avec autant d'exactitude que si l'auteur en eût été témoin, et qu'il eût écrit une histoire de ce qu'il aurait vu, et non une prophétie de ce qui devait arriver (*Cujus impugnatio testimonium veritatis est ; tanta enim dictorum fides fuit, ut Propheta incredulis hominibus non videatur futura dixisse, sed narrasse præterita. Ibid*).

Il est vrai que, à son point de vue de mauvais philosophe, Porphyre ne sut s'expliquer le fait de cette exactitude historique des prophéties de Daniel, qu'en les supposant écrites après l'événement. Cette conclusion n'est motivée que par le préjugé bien connu des rationalistes, par l'hypothèse d'après laquelle tout récit contenant une prophétie est postérieur à l'événement. Cette hypothèse que les pseudo-critiques ont voulu donner comme une règle de critique, n'est pas seulement une hypothèse gratuite ; elle est absurde et par suite inadmissible, ainsi que nous l'avons déjà démontré (p. 567-569 ; sur la précision et le détail des prophéties, voy. p. 559-566; sur les miracles, p. 538-542). L'argument de Porphyre contre l'authenticité des écrits de Daniel ne repose donc que sur l'impossibilité supposée de la prophétie. Egaré par les vaines théories d'une fausse philosophie, il n'a pas su analyser méthodiquement l'idée de Dieu, et il a in-

troduit dans ce travail des erreurs qui l'ont empêché d'y voir clair. S'il avait compris que l'Etre infini a la toute-science et la toute-puissance, il ne se serait pas heurté à la question du miracle-prophétie, et il aurait pressenti ou même reconnu expressément une vérité que Bacon a formulée ainsi : « La prophétie est une sorte d'histoire, mais cette histoire divine l'emporte sur l'histoire humaine, en ce que le récit peut y précéder le fait aussi bien que le suivre. » Il est évident, en effet, que Dieu peut révéler l'avenir aux hommes et que, dès lors, il peut y avoir des prophéties ou des histoires prophétiques.

C'est, du reste, à tort que Porphyre a supposé que l'auteur inconnu, dont on ne trouve aucune trace dans le monde réel, avait été porté à mentir dans le but de relever les espérances de ses compatriotes (*Ed dicit, eum, qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandam spem suorum fuisse mentitum.* — Hieron., *in Dan.*, XI, 44). Mais il se trouve précisément qu'il n'y a pas, dans ce livre, un mot qui ait pour but d'exciter le patriotisme juif contre la tyrannie d'un roi ; pas un mot qui indique que l'auteur a pour but d'encourager la révolte des Machabées (voy. ci-dessus p. 243). Il résulte bien des récits de son livre que, pendant la Captivité, Dieu a fait des miracles pour son peuple, mais il n'y a rien qui fasse espérer que ce souverain Ordonnateur de toutes choses en fera aussi en faveur des Machabées. En songeant à ces miracles, le vieux Mathathias a pu s'en servir pour s'exciter à la confiance en Dieu, mais les exemples des quatre confesseurs de leur foi dans la fournaise et de Daniel dans la fosse aux lions, eussent été bien mal appropriés au temps de la persécution d'Antiochus : en imitant ces héros du temps de l'exil, les Machabées auraient cru qu'ils n'avaient pas besoin de moyens humains, et que Dieu se chargerait de sauver le judaïsme par les miracles (voy. p. 194). Le pseudo-Daniel aurait ainsi conduit les Juifs de son temps à la boucherie : ce qui n'eut pas amené un résultat bien propre à ranimer les espérances des Juifs et à sauver les débris de la nation.

Le rationaliste du troisième siècle s'égare encore, lorsqu'il croit que l'auteur du livre de Daniel se serait trompé au sujet des événements postérieurs au règne d'Antiochus Epiphane. Après avoir dépouillé du sceau prophétique de Daniel le récit des événements qui se sont produits jusqu'au règne de ce roi, Porphyre n'aurait pas dû négliger de jeter les yeux sur la prophétie qui a annoncé la venue du Messie, et la destruction de Jérusalem par l'armée romaine. C'eut donc été à plus de

soixante-dix ans après l'ère chrétienne que, pour être conséquent avec lui-même, Porphyre aurait dû placer la composition du livre de Daniel. Il n'est pas vrai, en effet, que toutes les prophéties de Daniel s'arrêtent à Antiochus (voy. p. 54), et il n'est pas possible de soutenir que les événements prédits comme devant arriver après le règne de ce monarque n'aient pas eu lieu conformément à ce que ces prophéties avaient indiqué (voy. p. 261-274). Porphyre a pu toutefois être induit en erreur, à ce sujet, par la version Alexandrine, qui a mal traduit les derniers versets du neuvième chapitre.

Cette même version a aussi trompé Porphyre à propos des jeux de mots grecs qui se trouvent dans l'histoire de Susanne. Ce récit était alors placé en tête du livre de Daniel, et comme il y avait des allusions propres à la langue grecque, à propos des mots σχῖνος (lentisque) et πρῖνος (yeuse), le critique rationaliste reconnut très justement que ces rapprochements étymologiques appartenaient à la langue grecque (*Quam etymologiam magis græco sermoni convenire, quam Hebræo*, saint Jérôme, *Prolog.*). Mais, il eut le tort d'en conclure que le livre avait été d'abord écrit en grec, et qu'il ne pouvait, dès lors, avoir été écrit par un juif. Il en faisait trop lestement une imposture de quelque écrivain grec ; car, il aurait pu comprendre, comme nous le montrons dans le Commentaire, que ces jeux de mots grecs correspondaient à des jeux de mots hébreux qui se trouvaient dans le texte hébreu original et authentique de Daniel. En somme, Porphyre n'était pas parvenu à montrer que ce livre avait été écrit après la mort d'Antiochus Epiphane; il n'avait avancé rien de sérieux qui put établir que ce livre n'est pas une déclaration d'événements futurs. Aussi, la pseudo-légende qu'il avait imaginée tomba-t-elle aussitôt après qu'elle eut été mise au jour.

Réapparition de la pseudo-légende au dix-septième et au dix-huitième siècles. — Depuis le commencement du quatrième siècle jusqu'au XVIIe, les attaques de Porphyre n'eurent aucun écho et nul ne mit en doute l'authenticité du livre de Daniel. On croyait la fiction de cet incrédule bien et définitivement abattue; mais si morte était la personne de l'inventeur, mort n'était pas le venin : l'horrible microbe n'était qu'endormi. Il s'est réveillé et il pullule aujourd'hui, grâce aux bons soins des anti-scripturaires ou déistes anglais, que les discussions ineptes du protestantisme avaient suscités, et aux incrédules français et allemands formés à leur école. La pseudo-légende de Porphyre se présente, dès lors, sous l'invocation et sous le masque de la Critique.

C'est au dix-septième siècle que cette reine du monde commença à poindre. Nous voyons d'abord, en effet, s'offrir à nous (en 1624) Uriel Acosta, juif portugais, incrédule et sceptique, qui eut de nombreux démêlés avec la Synagogue, en Hollande, et termina sa vie par un suicide, après toutefois qu'il eut prétendu que le livre de Daniel avait été composé pour plaire aux Pharisiens, et pour établir leur dogme de la résurrection des morts. Spinosa, juif hollandais, se contenta de dire que Daniel avait écrit les cinq derniers chapitres, c'est-à-dire les cinq chapitres prophétiques composés en hébreu, et il s'imagina que les sept premiers chapitres étaient extraits des Annales des Chaldéens (voy. p. 166). Sans mettre en doute l'authenticité du livre, Newton (voy. p. 168) et Beausobre ont pensé que les six derniers chapitres avaient été écrits par Daniel, tandis que les autres chapitres étaient dus à des auteurs différents.

Les Anti-scripturaires anglais (Collins, 1726) ne s'arrêtèrent pas ainsi à mi-chemin : ils mirent en doute l'authenticité de tout le livre. Ils furent réfutés par l'évêque Chandler (*A Vindication of the defense of Christianity*). Wels supposa que l'auteur de notre livre avait écrit après la mort de Daniel, parce qu'on lit au chapitre I, 21 : « Daniel fut jusqu'à la première année du roi Cyrus » (voy. p. 352). Hobbes (*Leviathan*, cap, 33) dit qu'on ne peut savoir, d'une manière certaine, si Daniel a lui-même mis par écrit ses prophéties. Ce doute devait rentrer tout naturellement dans le système de ce sceptique.

En France, les détracteurs systématiques de la Bible firent aussi des efforts pour détruire le contingent de preuves que Daniel apporte à l'édifice chrétien. Voltaire ne pouvait pas épargner Daniel, et il en fut de ses attaques comme de toutes celles qu'il a dirigées contre tous nos saints livres. On peut dire des écrits de ce sectaire ce qu'il a dit lui-même des *Provinciales* : « Il ne s'agissait pas d'avoir raison, il s'agissait de divertir le public. » C'était, en effet, le but de tous les soi-disant esprits forts de ce temps-là. Aujourd'hui, les rationalistes, leurs successeurs, avouent que « la critique de Voltaire a été convaincue, sur des points importants, de légéreté, d'erreur et de déloyauté. » Mais, ils pourraient ajouter que leur propre critique, en apparence plus sérieuse, ne vaut pas mieux.

Le mouvement produit par les déistes anglais et par les voltairiens français communiqua aussi le virus de l'incrédulité ou de la critique négative, à de nombreux protestants de l'Allemagne. J.-D. Michaelis et Eichhorn émirent des doutes sur

l'authenticité des chapitres III-VI. Ils attaquèrent spécialement les récits des événements miraculeux. Mais ils admirent l'authenticité des autres chapitres. Corrodi (1783) attaqua tout l'ouvrage et déclara qu'il avait été écrit par un faussaire du temps d'Antiochus Epiphane (*Freimüthige Versuche*, etc. Lüderwald (1787) défendit la vérité historique des six premiers chapitres.

Le dix-neuvième siècle ou époque de l'éveil prétendu des études de critique biblique. — Les attaques contre le livre de Daniel commencèrent sur une grande échelle avec Bertholdt (1806 et 1814) qui attaqua notre saint livre au nom de cette chose qu'on a appelé la « Critique. » Il nia l'unité du livre (voy. p. 165), et il s'efforça d'appuyer ses objections sur une base qui put avoir une apparence critique. De nombreux érudits nièrent aussi ou mirent en doute l'authenticité, soit pour tout le livre de Daniel, soit pour quelque partie : Augusti, Griesinger (1815), Gesenius (1816), De Wette (1re édit. 1817, 7e édit. 1852), Bleek (1822 et 1860), Kirmss (1828), Ewald (1831, ne s'est prononcé que sur le passage chap. IX, 24-27), Rosenmüller (1832, avait écrit sa préface avant la publication des travaux d'Hengstenberg et d'Hævernick), C. von Lengerke (1835), Maurer (1835), Hitzig (1832, 1850), Redepenning (1833), Stähelin, Knobel, Lücke (2e éd. 1852), Hilgenfeld (1857), Bunsen (1857), Barmann (1860), Graf (1869), Nöldeke, etc. En Hollande : Kuenen (1863). Chez les Anglais : Perrone, Davidson, Desprez (1865). En France : Reuss, A. Réville, Colani, Michel Nicolas, Renan, Maurice Vernes, etc.

Défenseurs de l'authenticité du livre de Daniel. — Les attaques de Porphyre avaient amené des réfutations qui avaient suffi pour montrer que les conceptions de cet ennemi du christianisme ne méritaient aucune créance. A la reprise des hostilités, les attaques de ceux qui se sont donné le titre fastueux de « critiques, » ont été aussi victorieusement repoussés. En dépit d'une exegèse perfide et dissolvante, l'authenticité du livre de Daniel a été maintenue, et nous avons pu voir, dans les pages qui précèdent, que l'opposition du rationalisme a été inutile et vaine, en ce sens que, en voulant tout démolir, elle n'a rien arraché. Quelques esprits ont trouvé que les catholiques ne s'étaient pas assez mêlés aux agitations provoquées par les criticistes au sujet du livre de Daniel. Mais nous comprenons que les hommes sérieux ne se soient pas émus sitôt pour les chimères de la critique négative, qui n'avaient pas encore reçu une circulation très large en dehors des pays protestants. Jusqu'à ces derniers temps, où des écrivains ont vulgarisé chez nous les

allégations sans preuves et les racontars sans fondement de la prétendue « science moderne, » il paraissait peu utile de jeter les catholiques dans ce milieu de discussions vides, où la fantaisie écrase tout débat sérieux et profitable pour les lecteurs. Les théologiens catholiques ont dû s'attacher plus spécialement à connaître les courants d'opinions et de sentiments qui agitaient la société dans leur propre patrie. En France, par exemple, les ennemis de la religion chrétienne portaient moins leurs efforts sur le terrain de l'exégèse biblique que sur les questions philosophiques et sociales. Nous trouvions plutôt devant nous de faux philosophes que de faux exégètes. Puis, le Nouveau-Testament est devenu l'objet des fumisteries que l'on sait, et auxquelles il a été pleinement répondu. D'ailleurs, dans la polémique relative au livre de Daniel, la tradition a pour elle des bases autrement solides que ne le sont les assertions hypothétiques, les allégations fausses, les pseudo-légendes, les rêveries de l'école prétendue critique. Les catholiques n'en ont pas moins suivi d'un regard attentif les agitations factices, les bruyantes et vaines querelles des érudits qui avaient tout fait pour en finir avec Daniel. L'authenticité de son livre, que Richard Simon et Ellies du Pin avaient eux-mêmes attestée, fut soutenue par Jahn (1793), Hug (*Ztschr. f. d. Erzb. Freiburg*, VI), Hermann Jansens, Herbst, Welte, Speil (1863), Scholl, Reusch, Rohling, Dankó, Gilly, Vigouroux, Fr. Lenormant, Trochon, Lamy, Delattre, Hebbelynck, et tous les catholiques qui ont eu occasion de s'occuper de notre prophète.

Chez les protestants, il faut mentionner du côté de la défense Lüderwald (1787), Stäudlin, Beckhaus, Sack. On doit savoir gré surtout à Hengstenberg (1831) et à Hævernick (1832) d'avoir maintenu, en dépit de tout, le drapeau de la vérité et du bon droit, en face des défaillances de leurs coreligionnaires. La même cause a été aussi défendue par Delitzsch (1838), Hofmann (1841), Keil (1853), Auberlen (1854), Zündel (1861), Volck (1866), Füller (1868), Kliefoth (1868), Kranichfeld (1868), Zœckler (1870); en langue anglaise, par Frère (1815), Wilson (1824), Davidson (1848), Stuart (1850), Barnes (1850), Tregelles (1852), Pusey (1864), etc ; en français, par Gaussen (1849), etc.

Lengerke et deux de ses principaux acolytes (Kuenen et Reuss). — Il est reconnu que Lengerke a donné le recueil de tous les paradoxes, de toutes les pseudo-légendes, de toutes les fantaisies que les rationalistes ont débités contre le livre de Daniel. En rapportant les objections du critique de Königsberg

ou de Berlin, nous avons reproduit les argmuments des criticistes de toute l'école anti-biblique. Tout ce qu'un habile pseudo-libre penseur peut avancer pour la défense d'une mauvaise cause, Lengerke l'a entassé et mis au jour dans sa polémique contre le livre de Daniel. Il eut été difffcile de mettre plus d'obstination à défendre une cause détestable, que cet érudit n'en a montré pour établir l'inauthenticité de ce livre. Mais ses efforts n'ont abouti qu'à un avortement. Tout son échafaudage de conjectures et de vaines hypothèses, laborieusement agencé, ne résiste pas à l'examen : le savant rationaliste a écrit sur le sable. Nous n'avons passé sous silence aucune des objections ou des méprises de toute espèce dont pullulent les 693 pages du factum de Lengerke. On y trouve ressassés tous les arguments du rationalisme contre notre saint Livre ; mais on avouera qu'il n'en est aucun, dans le tas, que la critique puisse considérer comme probant ; et on ne pourra que s'associer au jugement de Moses Stuart sur cet érudit : « Lengerke semble avoir adopté la maxime : *Non refert vim, sed multum* (*A Commentary on Daniel*, p. 478). La reproduction de tous ces sophismes fait nombre sans doute. Mais une multitude de zéros ne donne que zéro, et c'est à zéro que se réduit tout l'arsenal de Lengerke. Nous en avons dit assez pour que le lecteur impartial ait pu constater le peu que valaient les raisonnements de ce critique : ils sont tous tombés l'un après l'autre. Daniel n'a nullement été foudroyé par le tonnerre de von Lengerke. Nous avons vu, au contraire, toutes les théories de ce critique, toutes ses légendes, feu d'artifices, s'en aller en fumée ; il n'est pas une de ces pièces qui n'ait raté et qui ne se soit éteinte. Lengerke est rentré dans l'ombre avec son livre ; et ce n'est pas la troupe des vulgarisateurs et des critiques de seconde main qui les en retirera.

L'étude critique que nous avons faite des objections de Kuenen contre le livre de Daniel nous a montré d'ailleurs que ce rationaliste n'apporte aucun élément nouveau pour justifier les attaques du criticisme contre le livre de ce prophète. Toutes les assertions si téméraires du savant hollandais à ce sujet, se trouvent réunies dans notre livre (voy. pp. 185-188 ; 190-201 ; 218 228, 280-281, 319-320, 331-334, 352-354, 355-358, 423 ; 486-494 ; 497-499 ; 500-504 ; 538-542 ; 648-652 ; 677-687 ; 698-701 ; 710 ; 722-723 ; 753-755 ; 762 et ss. ; 781-783 ; 805-807 ; 816-818. Ces assertions y sont complètement anéanties, et la fausseté du rationalisme y est démontrée par des arguments irréfutables. Kuenen n'a pu décocher à l'aventure, contre le livre de Daniel,

que des traits qui tombent à faux et des munitions qui sont de bien mauvaise qualité. Aussi, s'est-il bientôt trouvé désarmé devant le camp des défenseurs de ce livre. Nous avons convaincu cet érudit d'avoir frelaté et sophistiqué la critique dont il fait la base de ses opérations contre Daniel. Le factum anti-biblique de Kuenen ne nous offre, en effet, comme celui de Lengerke, qu'une étude superficielle et sans vérité du livre de notre grand prophète. Nous n'avons pas eu de peine à démontrer la fragilité de tout cet échafaudage plus habilement que solidement construit.

Cet écrivain hollandais n'a pas néanmoins manqué de trouver des admirateurs parmi les fins lettrés qui se sont donné la mission de vulgariser en France ce qu'ils appellent « les résultats les mieux avérés de la critique moderne sur les questions d'histoires et de doctrines religieuses. » Les coryphées de l'incrédulité, qui voudraient ruiner l'enseignement traditonnel relatif à nos saints livres, ont été heureux de faire passer dans notre langue le livre de Kuenen. L'ouvrage du savant hollandais a donc été traduit par A. Pierson, et chaleureusement recommandé par Renan. Celui-ci, nouveau Dangeau, louangeur par état des rationalistes à la mode, a enguirlandé ce livre des plus flatteuses périodes, et il lui a envoyé des bouffées d'un encens bien lourd. Renan déclare donc que « son ouvrage est sûrement l'ouvrage le plus complet, le plus méthodique, le plus judicieux de tous ceux qui aspirent à présenter l'ensemble des recherches sur l'ancienne littérature hébraïque » (Préf.. p. 1 et 11). Il ajoute : « Esprit ferme et sévère, M. Kuenen vise moins à développer des hypothèses originales, qu'à donner la mesure exacte de ce qu'il est permis d'affirmer » (*Ibid.*).

Nous savons, d'après les observations qui précèdent, ce que valent les hautes conceptions de critique exégétique, contenues dans le livre qui a mis Renan dans une profonde admiration. Il est vrai que cet ouvrage peut passer pour complet au point de vue des objections ; il n'a omis que les solutions. C'est sans doute peu de chose aux yeux de son panégyriste. Mais, il nous sera, sans doute, permis de croire que cette lacune si importante suffit pour que nous puissions nier, à bon droit, que ce livre « présente un ensemble judicieux des recherches relatives à la littérature biblique. » En réalité, ce livre ne peut passer que pour un recueil d'objections à l'usage des critiques négatifs. Nous reconnaîtrons, d'ailleurs, avec Renan, que Kuenen « ne développe pas des hypothèses originales. » Mais, nos lecteurs n'auront qu'à se reporter aux pages qui reproduisent les criti-

ques du professeur de Leyde, et ils verront que cet érudit est loin d'être « un esprit ferme et sévère... qui a donné la mesure exacte de ce qu'il est permis d'affirmer. » Nous avons donné tout au long les étonnantes recherches de ce savant professeur ; nous avons vu ce que valent toutes ces fantaisies allemandes, façonnées à la hollandaise et à la française, dont les rationalistes nous rebattent les oreilles. L'ouvrage, en l'honneur duquel Renan a donné un petit coup de trompette, n'est qu'un bloc enfariné qui ne dit rien qui vaille. Mais, le rationaliste français devait s'empresser d'accueillir des élucubrations qui flattaient sa fibre étrangement libre-penseuse.

C'est aussi dans le même but que A. Réville voulant « rendre familiers aux Français les résultats les plus avérés de la critique moderne » en ce qui touche à l'exégèse biblique, a déclaré qu'il « s'inspirait surtout de l'ouvrage du professeur Kuenen » (*Revue des Deux-Mondes*, juin 1867, p. 819), ajoutant que « cet ouvrage est sans contredit le plus impartial et le plus complet qui existe aujourd'hui sur ces matières » (*Ibid.*). Dût, A. Réville nous classer parmi ceux qui, ne pensant pas comme Kuenen et les rationalistes de son école, ne sont propres qu'à proférer « d'énormes hérésies scientifiques, » nous soutiendrons qu'il n'y a pas un mot de vrai dans la critique que son parangon a faite du livre de Daniel. L'ouvrage de Kuenen reproduit seulement les opinions routinières propres à ce monde particulier qui tourne, surmené, dans le manège de la prétendue libre pensée. Il ne saurait donc être présenté comme « impartial et complet. » Le lecteur judicieux a pu voir, par la réfutation que nous en avons faite, que nous ne devons pas nous laisser effrayer par les fantômes d'arguments que nous a présentés le professeur hollandais. La Critique a le devoir de le traduire à la barre et de lui infliger un réquisitoire sévère.

Le professeur Reuss a eu aussi le tort de s'aventurer dans les hasardeuses combinaisons de Lengerke, et d'aller puiser, dans les cassettes allemandes, des raisonnements faux qu'il a vainement fardés et propagés hors de propos. Son livre ne contient ni un document nouveau ni une vue nouvelle. En collectionnant les doutes, les idées préconçues, les contradictions, les faits controuvés des rationalistes, Reuss a engagé lui aussi, contre le livre de Daniel, une lutte sans profit. Le docte professeur a pris, pour faits certains, des suppositions que des investigations plus sérieuses ont démontré gratuites, trop peu réfléchies et fausses. Nous en avons achevé la déroute (voy. pp. 201-203,

208 210 ; 228-233 ; 239-243, 263-264, 268-270, 320-321 ; 495-496 ; 500-504, 676 ; 677-687 ; 703 705 ; 731, 755-758 ; 762 et ss ; 768 770 ; 810-812 ; 815-818.)

Déclamations de Renan. — Ce rationaliste n'a pas su donner non plus, au sujet de la pseudo-légende de l'inauthenticité du livre de Daniel, des aperçus neufs et originaux. Il n'a pu que rééditer les clichés tout faits de l'exgèse de convention qu'il appelle « la critique. » Déjà, nous avons vu qu'il s'est trompé au sujet des noms propres accadiens et sémitiques des Assyro-Babyloniens dont il a voulu faire des noms indo-européens (p. 151). Nous avons signalé une autre erreur de cet érudit en ce qui touche à la couleur babylonienne et à l'historicité des récits de Daniel (p. 274, et p. 288-293). Mais, comme les assertions en l'air ne lui coûtent rien, il s'est donné le plaisir d'en lancer quelques-unes de plus dans d'autres passages de son *Histoire des langues sémitiques*. Il dit à la page 151 de ce livre : « Le livre de Daniel est certainement contemporain d'Antiochus. » Voilà l'affirmation. Le critique ne l'appuie que par une note ainsi conçue : « Les chapitres VII-XII sont pleins d'allusions aux diverses péripéties de la domination grecque en Judée. La langue renferme plusieurs mots grecs (III, 5, 7, 10, 15). L'opinion des critiques indépendants est unanime à cet égard. » Il ne faudrait pas être bien difficile pour se contenter d'une pareille preuve. A-t-il établi qu'il n'y a pas eu de prophéties? Non, il n'a pas même essayé de le prouver. Alors, que démontre son affirmation ? Rien du tout. Il se trompe d'ailleurs en ajoutant que « la langue renferme plusieurs mots grecs » (voy. p. 83-106) ; et quant à ce qui concerne « les critiques indépendants, » nous avons pu les juger d'après leurs œuvres : ils n'ont abouti qu'à accumuler des fables, de vaines hypothèses, des assertions qui ne sont que leurres et mensonges. Renan n'avance pas plus sa mauvaise besogne lorsqu'il dit plus loin (p. 219) : « Le livre de Daniel, composé sous l'influence des persécutions d'Antiochus Epiphane (vers cent soixante ans avant l'ère chrétienne). » Voilà l'assertion reproduite. On s'attendait à une preuve; il n'y a qu'une nouvelle note que voici : « Aucun doute n'est possible à cet égard. » Mais enfin, comprenant qu'il pourrait survenir un doute au sujet de son affirmation que rien ne motive, Renan donne, pour toute démonstration, un simple renvoi à « De Wette, Lengerke, Hitzig, Ewald. » Ces noms peuvent être éloquents auprès des prétendus « libres penseurs » ou « critiques indépendants, » qui ont au genou une articulation pliée devant certaines idoles,

avec une facilité qu'ils ne veulent pas lui laisser retrouver devant Dieu. Mais nous connaissons ces fétiches et nous les avons vidés. Au lieu de se contenter de les présenter à l'adoration générale, Renan aurait mieux fait d'indiquer une petite preuve de l'énormité qu'il avance d'une façon si cavalière et si peu sérieuse : le moindre brin de preuve eut mieux fait les affaires du rationalisme.

Mais, dans le roman qu'il a osé intituler *Vie de Jésus*, le critique rationaliste a voulu prouver, du moins à sa manière, l'inauthenticité du livre de Daniel. Il nons donne donc tout ce qu'il a appris dans les livres qui sont à ses yeux la plus grande autorité dans cette matière. C'est un catalogue d'objections, une accumulation de négations ou d'affirmations gratuites que nous avons déjà réfutées. Nous allons les transcrire ici. Le lecteur n'aurait pas besoin que nous lui soulignions les erreurs ou les inconséquences de ce passage : il est en état de les voir. Cependant nous lui faciliterons ce travail par quelques courtes observations.

Après avoir dit que la rédaction de quelques livres apocryphes (vers Sibyllins, livre d'Hénoch, etc.), doit être placée entre le deuxième et le premier siècle av. J.-C., Renan ajoute ce répertoire de prétendues preuves contre l'authenticité du livre de notre prophète : « La date du livre de Daniel est plus certaine encore. Le caractère des deux langues dans lesquelles il est écrit (1); l'usage des mots grecs (2); l'annonce claire, déter-

(1) Le caractère des deux langues offre tout ce que la critique peut désirer pour confirmer l'authenticité du livre de Daniel. La langue de ce livre ressemble, pour l'hébreu, à celle d'Ezéchiel, de Zacharie, d'Esther, et à celle d'Esdras pour l'araméen ; cette dernière langue diffère complètement de l'araméen des Targums plus rapprochés du siècle d'Antiochus (voy. p. 70-83). Nous avons exposé les motifs qui ont porté Daniel à faire usage de ces deux idiomes (p. 61 et ss.). Les chapitres écrits en araméen étaient adressés aux païens et aux Juifs (voy. p. 64-68). Un pseudo-Daniel du second siècle aurait rédigé tout son livre en hébreu (p. 70-72).

(2) Renan ne cite ici aucun de ces prétendus mots grecs. Dans un passage tiré d'un autre de ses écrits, que nous avons rapporté (p. 84), il cite deux mots qui ont pris une forme grecque, mais qui n'en sont pas moins, tels qu'ils sont dans le texte araméen, étrangers à la langue grecque (voy. p. 83-102). La légende des mots grecs du livre de Daniel passait pour un fait irréfragable. Mais cette dernière ressource des rationalistes, cette planche fragile des naufragés de la critique négative, leur est enlevée : ce mince fétu a aujourd'hui disparu. Il n'y a dans l'objection basée sur ces prétendus mots grecs, que des fantaisies étymologiques, auxquelles on a eu tort d'ajouter foi et dont la vogue est bien finie.

minée, datée, d'événements qui vont jusqu'au temps d'Antiochus Epiphane (1); les fausses images qui y sont tracées de la vieille Babylonie (2); la couleur générale du livre, qui ne rappelle en rien les écrits de la Captivité; qui répond, au contraire, par une foule d'analogies aux croyances, aux mœurs, au tour d'imagination de l'époque des Séleucides (3); le tour apocalyptique des visions (4); la place du livre dans le canon hébreu

(1) Le livre de Daniel contient, en effet, des prophéties. L'étonnement de Renan à ce sujet suffirait-il pour prouver qu'il n'y a eu ni prophètes ni prophéties? Il est facile d'ériger en axiome l'impossibilité d'une révélation. Mais, Renan aurait mieux fait de donner une preuve de son hypothèse. Il s'en est bien gardé, et pour cause. De notre côté, nous avons établi l'authenticité du livre de Daniel par les *criteres* internes et externes et nous avons démontré tout particulièrement la possibilité et la réalité des prophéties qui sont contenues dans ce livre (p. **542-569**). Renan aurait pu voir aussi que les prophéties de Daniel vont au-delà d'Antiochus Epiphane. Les textes du chapitre IX, **24-27** le démontrent incontestablement; et Josèphe, qui savait l'hébreu, a très bien reconnu que ce prophète a prédit « les maux dont les Romains devaient accabler sa nation. »

(2) Lorsque Renan a parlé de ces « fausses images, » avait-il, lui, une vraie image de la Babylonie? Les découvertes de l'Assyriologie ont, depuis une quarantaine d'années, renouvelé à ce sujet l'atmosphère scientifique des érudits. Il est impossible de ne pas reconnaitre, aujourd'hui, la vérité des tableaux (voy. p. **283-293**) et l'exactitude historique (voy. p. **293-505**) des récits de Daniel. Ils portent tous l'estampille du temps de la Captivité. Mais, Renan qui se soucie de la vérité comme d'une guigne, n'a en rien modifié le jugement en l'air de son livre romanesque : son siège était fait. Il n'en est pas moins vrai que toute son argumentation à cet égard est aujourd'hui usée.

(3) Le critique rationaliste serait bien en peine de préciser sa pensée a ce sujet. Il veut objecter sans doute l'originalité du livre de Daniel, mais il ne prouve pas qu'elle offre une preuve de la composition récente de ce livre. C'est au temps de l'exil qu'a dû apparaitre cette forme du prophétisme (voy. p. **45-50**). Il est vrai que, au temps des Machabées, les croyances, les mœurs et « le tour d'imagination » offrent des analogies avec le contenu du livre de Daniel. Mais c'est surtout par l'antériorité, l'authenticité et la canonicité de ce livre, que l'on peut expliquer la dogmatique et l'ascétique des Juifs au temps d'Antiochus Epiphane (voy. p. **636-687**).

(4) Cette objection rentre dans la précédente, et Renan oublie de démontrer que le « tour apocalyptique » des prophéties de Daniel ne date pas de l'époque de l'exil. Sans doute, le livre de notre prophète fut imité vers le temps des Machabées. Mais, ce fait s'explique facilement lorsqu'on comprend l'admiration qui dut s'emparer des es-

hors de la série des prophètes (1); l'omission de Daniel dans les panégyriques du chapitre XLIX de l'*Ecclésiastique*, où son rang était comme indiqué (2); bien d'autres preuves qui ont été cent fois déduites (il aurait pu ajouter : et cent fois réfutées), ne permettent pas de douter que le livre de Daniel ne soit le fruit de la grande exaltation produite chez les Juifs par la persécution d'Antiochus (3). Ce n'est pas dans la vieille littérature prophétique qu'il faut classer ce livre, mais bien en tête de la littérature apocalyptique, comme le premier modèle d'un genre de composition où devaient prendre place après lui les divers livres sibyllins, le Livre d'Hénoch, l'Apocalypse de Jean, l'Ascension d'Isaïe, le quatrième livre d'Esdras (4) » (*Vie de Jésus*, p. XI. XII).

prits lorsqu'ils eurent constaté l'exactitude des détails prophétiques que ce livre donne sur les Séleucides et surtout sur le règne d'Antiochus Epiphane.

(1) Nous avons reconnu que le livre de Daniel occupe dans le Canon hébraïque actuel le rang qui peut lui être assigné d'après la nature de ses prophéties (voy. p. 736 et ss.). Les autres prophètes, sauf Aggée, Zacharie et Malachie qui avaient été rattachés au Volume des petits prophètes — ont été ajoutés aux livres des Rois, dont ils complètent l'histoire. D'ailleurs, le seul fait d'être rangé parmi les livres canoniques prouve l'ancienneté du livre de Daniel et renverse la pseudo-légende du pseudo-Daniel (voy. p. 747-760).

(2) Le silence du Siracide a été expliqué (p. 762-771); l'état dans lequel se trouve son livre montre assez que le catalogue de l'Eulogie ne nous est pas parvenu dans son intégrité. L'omission de Daniel et d'Esdras ne prouve pas que le panégyriste ignorât l'existence des livres de ces deux grands hommes. Cette lacune concourt, au contraire, à prouver que le livre est tronqué et incomplet.

(3) Cette assertion a été expressément réfutée dans notre livre, et nous n'avons rien laissé debout de la légende du rationalisme à ce sujet (voy. p. 188-276).

(4) Le livre de Daniel a été placé dans le Canon hébraïque actuel en tête des livres qui se rapportent aux temps postérieurs à la Captivité et qui auraient pu se produire jusqu'aux temps messianiques (voy. p. 736 et ss.). Il n'appartenait pas à « la vieille littérature hébraïque » qui a été adjointe aux livres des Rois. Ce livre prophétique relatif aux temps nouveaux fut justement classé en tête des livres qui devaient former la littérature post-exilienne et messianique.

Le livre de Daniel a pu servir de modèle à des ouvrages apocryphes, mais Renan n'a aucun document qui l'autorise à prétendre que ces derniers écrits « devaient prendre place après le livre de Daniel. » Cette association de ce livre avec les ouvrages apocryphes n'a pour but que d'embrouiller les idées des lecteurs, inexpérimen-

Ainsi, Renan s'est contenté de donner ici une table des matières d'un livre de critique négative. On y cherche vainement un seul argument, une seule objection que nous n'ayons déjà refutée. Décidément, les arguments fantaisistes des grands critiques de l'Allemagne contre le livre de Daniel ont joué, auprès de Renan et des autres rationalistes, le rôle que les dragons placés sur les étendards étaient censés jouer jadis dans l'armée chinoise. A la vue des objections que Lengerke et ses émules avaient amassées autour du livre de Daniel, ils ont lâché pied sur toute la ligne, abandonné les vérités les mieux établies, et ils ont cru que c'en était fait de l'authenticité de ce livre. Des gens tant soit peu réfléchis ne se seraient pas laissé épouvanter de la sorte. Voyons, Renan, regardez tout cela en face et n'ayez pas peur! Demandez à vos divinités d'au-delà du Rhin de vous donner des raisons qui soient des raisons et non des trompe-l'œil.

Le vasselage des critiques soi-disant indépendants. — Egarés

tés et incompétents, qui liront ce passage. Mais il n'en est pas moins vrai que les Juifs — représentés par les rationalistes comme peu versés dans la critique — n'ont pas admis une confusion de ce genre. Il y a là un problème qui pourra occuper pendant longtemps l'école exégétique négative. Qu'elle nous dise comment il se fait que les Oracles sibyllins, le livre d'Enoch et les autres de ce genre n'ont jamais eu, parmi les Juifs, le crédit qu'a obtenu le livre de Daniel. Si les Hébreux de cette période avaient été aussi crédules et aussi faciles à tromper, au sujet des livres, que la critique rationaliste le prétend, comment se fait-il que toutes les productions, qu'on dit d'une nature semblable, ont été rejetées comme apocryphes, et comme indignes d'être placés dans le Canon des saints livres?

Il est vrai, du reste, que les apocalypses apocryphes supposent un type canonique, et il est impossible de ne pas reconnaître que l'œuvre de Daniel donna occasion à des imitations pseudépigraphiques. Ce fut à l'époque où l'on eut constaté, sous les Machabées, l'accomplissement de la prophétie relative à Antiochus Epiphane, que le livre de Daniel occasionna un développement de la littérature apocalyptique. A cette époque, on comprit mieux le sens de ce livre, et l'accomplissement des faits consignés dans cette première apocalypse amena des imitations de ce genre de prophéties. Mais, rien ne donne le droit aux rationalistes d'abaisser le livre de Daniel au niveau des apocalypses et autres pseudépigraphes composés peu de temps avant l'ère chrétienne. Ces apocalypses présupposent celle de Daniel, et on ne saurait lui appliquer leur mesure. Le livre de notre prophète a une autre envergure et un autre éclat que celui que nous offrent les compositions littéraires apocryphes du second ou du premier siècle avant Jésus-Christ.

par toutes ces fantaisies du rationalisme ou de la prétendue « critique, » beaucoup de protestants qui se disent « libéraux » se sont hâtés d'admirer ce clinquant et de ne jurer que par lui. Ils ont pris l'habitude de donner des adhésions aussi légères que faciles à des ouvrages dans lesquels les hypothèses les plus absurdes, les fictions les plus chimériques et les insinuations les plus frivoles se donnent la main. Ils regardent donc les assertions gratuites de Lengerke et de quelques autres érudits de la même école comme des arrêts souverains, indiscutables et incontestables, auxquels ils sont tenus de se soumettre Aussi, les voyons-nous donner la même note. Il nous est de la sorte facile de constater que l'inauthenticité du livre de Daniel est passée, dans le monde ou plutôt dans la coterie de la prétendue libre pensée, au rang des dogmes et des formules que l'on y répète, selon l'usage, sans les vérifier. C'est comme un mot d'ordre qui est reproduit dans une foule d'ouvrages, dont les auteurs se croient dans le progrès, dans le train, comme on dit aujourd'hui. Ainsi, Colani, qui en appelle « à tous les critiques indépendants, » mais qui se garde bien de donner aucune preuve de son assertion, en dehors de « la place parmi les *K'toubim,* » déclare que le livre de Daniel a été écrit « vers l'an 167 avant l'ère chrétienne, » et que « c'est là une des découvertes les plus certaines de la critique moderne » (*Jésus-Christ*, etc., p. 18). A. Réville ne croit pas non plus avoir besoin de mentionner aucune preuve, et, après avoir dit que le livre de Daniel a été écrit « lors des guerres d'Antiochus Epiphane contre les Juifs, » il se contente d'ajouter que ce dogme rationaliste est « l'*a, b, c* de la critique biblique » *Revue des Deux-Mondes*, juillet 1867, p. 171). Michel Nicolas a admis aussi, sans la discuter, cet article du *Credo* rationaliste, et il s'est seulement efforcé de l'établir — bien vainement comme nous l'avons montré — en cherchant des traces d'une influence du mazdéisme sur les enseignements de Daniel (voy. ci-dessus p. 614-636). Dans *l'Encyclopédie* (protestante) *des sciences religieuses* (art. *Daniel*), Maurice Vernes a aussi prétendu que le livre de notre prophète « a été écrit du temps d'Antiochus Epiphane » (voy. ci-dessus, p. 269), et il n'a appuyé son dire que sur les billevesées du rationalisme, dont nous avons fait complètement justice. La chose est ainsi devenue article de foi pour d'autres individus qui se disent « critiques indépendants ; » et qui croient mettre leurs croyances et leurs travaux en rapport avec les exigences de la raison et les nécessités de la culture moderne, parce qu'ils se sont soumis aux

imaginations, aux rêveries, aux commérages, aux défaillances de quelques érudits du rationalisme allemand. Une appréciation plus saine des assertions du rationalisme contre le livre de Daniel a démontré à tous ces pseudo-critiques que jamais propos gratuit et faux n'a été lancé avec plus de légèreté que celui de l'inauthenticité de ce livre.

Emballement des lettrés imbus de préjugés rationalistes. — Beaucoup de curieux des lettres se sont empressés aussi d'accueillir les résultats des œuvres étranges, mal pondérées, de la critique négative. Décidés d'avance à suivre le courant dit « libéral, libre-penseur, » ils s'inclinent, sans examen, devant ceux qui passent à leurs yeux pour des critiques à la mode, et ils admettent sur la foi d'affirmations très peu dignes de confiance, les hypothèses les plus extravagantes et les opinions les plus adsurdes de l'anti-christianisme. Les hypercritiques rationalistes tiennent, en effet, trop de place dans les préoccupations de ce public érudit et lettré. De là, chez lui et dans ses livres, une crédulité sans bornes pour les conceptions les plus fantaisistes, les moins démontrées ; de là tant de jugements faux, défavorables à notre saint Livre. Pour constater, du reste, comment ces esprits s'emballent, avec une légèreté sans égale, et opinent du bonnet avec les pseudo-critiques, au sujet de l'authenticité de ce livre, nous prendrons quelques pages, au hasard dans les livres de deux de nos érudits.

Le premier passage qui s'offre à nous est dû à la plume d'Alfred Maury qui, dans son livre sur la *Magie*, s'exprime ainsi (p. 24-25), au sujet du livre de Daniel : « On comptait à Babylone, si l'on en croit un livre, il est vrai, apocryphe, divers ordres de prêtres ou interprètes sacrés. » Le mot « apocryphe » a motivé la note suivante : « La critique a démontré que le livre biblique qui porte le nom de Daniel n'est pas de ce personnage, et est une composition apocryphe qui ne remonte qu'au règne d'Antiochus Epiphane. Les plus célèbres exégètes, Corrodi, Eichhorn, Bertholdt, Griesinger, Bleck et Kirms, Luderwald, Stäudlin, Jahn, Ackermann, Gesenius et de Wette, Lengerke, Ewald, sont tous de ce sentiment (1). Voyez L. de Wette. *A. cri-*

(1) Cette liste est copiée mot pour mot (sauf Bleck pour Bleek) et avec une incorrection (Luderwald pour Lüderwald) de l'ouvrage de Parker. Maury y a seulement introduit de Wette et Lengerke, mais en remplacement d'Hengstenberg et d'Hævernick qui, dans cette énumération, sont cités comme s'étant aussi déclarés contre l'au-

tical and historical Introduction to the canonical Scriptures of the Old Testament, translat. by T. Parker, t. II, p. 495 et suiv. Cet écrit subit plus tard un remaniement et des additions dans la version grecque qui en fut faite. Le *Livre de Daniel* contient d'ailleurs, dans son texte chaldéen, des mots grecs qui trahissent son origine moderne (Renan, *O. C.*, t. I, p. 215). » Ce renvoi indique l'ouvrage de Renan : *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*.

Tout cet argument se réduit à dire que « la critique, » c'est-à-dire une douzaine d'Allemands, a prétendu que le livre de Daniel n'est pas authentique. Comme démonstration, c'est peu de chose. Il est vrai que ces noms allemands sont la Méduse des lettrés pour lesquels le suprême de la distinction est d'adopter aveuglément ce que disent certains « penseurs » d'au-delà du Rhin. A. Maury aurait pu voir, cependant, que d'autres Allemands soutenaient le contraire et que, dès lors, la question de l'authenticité devait se traiter d'après l'examen des preuves internes et externes. Il aurait vu alors que, compter sur les arguments des rationalistes qu'il cite, c'est compter sur rien ; que s'appuyer sur tout cela, c'est mettre les pieds dans le vide. Une étude plus sérieuse du texte ne lui aurait pas non plus permis de dire que le livre de notre prophète avait subi des remaniements et contenait des mots grecs. Enfin, A. Maury aurait pu comprendre que les vues de son répondant (Renan) sont singulièrement subjectives et sans critique (voy. p. 831-835).

Un autre érudit, recommandable comme archéologue, a eu aussi le tort de juger Daniel, non d'après le livre lui-même, mais d'après les hypothèses en l'air et les assertions erronées de la critique négative. Dans son *Histoire de l'art dans l'antiquité*, G. Perrot s'exprime ainsi sur le livre de notre grand prophète : « Il n'est pas douteux que cet ouvrage ait été rédigé l'année même de la mort d'Antiochus Epiphane (1). Cet écrit n'est pas

thenticité. A. Maury a trouvé la chose si étrange qu'il a retranché lui-même ces deux noms, en se gardant bien toutefois de les mentionner comme appartenant à des adversaires des critiques rationalistes. Jahn, mentionné dans cette note comme ayant adopté la pseudo-légende de Porphyre, la repousse, au contraire, en blâmant ceux qui y avaient adhéré de son temps *(nostro ævo assentiuntur)*; et il ajoute : *Verum audacior hæc censura cum argumento libri et historia conciliari non potest (Introd. in libros Veteris Fœderis*, p. 430).

(1) Voyez nos observations à ce sujet, p. 232-242.

une œuvre d'histoire (1) ; c'est une œuvre de polémique et d'édification (2) ; la Babylone où l'auteur place les événements qu'il raconte est une Babylone de fantaisie (3) ; c'est un cadre qui lui a paru se prêter mieux qu'aucun autre à faire ressortir les leçons qu'il adressait au peuple fidèle et les vengeances dont il menaçait les ennemis d'Israël (4) » (t. II, p. 34).

Remarquons d'abord que toutes ces assertions ne sont accompagnées d'aucune preuve et que rien ne motive cette sortie de G. Perrot contre le livre de Daniel. Comprenant, sans doute, qu'il ne pouvait se donner comme compétent pour traiter un pareil sujet, ce savant a cru remplir son devoir de critique en indiquant, dans une note, un renvoi à Th. Nöldeke : *Histoire littéraire de l'Ancien-Testament,* traduit (sic) de l'allemand par MM. Hartwig Derenbourg et Soury. Ainsi, voilà un homme occupé d'art et de littérature qui, dans une chose aussi grave, s'en rapporte au jugement de Nöldeke, et qui se donne, bien mal à propos, le tort d'attribuer à l'opinion de ce critique une portée et une certitude qu'elle n'a jamais eues. C'est ce que nous allons démontrer en peu de mots.

Le rationaliste allemand débute en ces termes : « Le jugement qu'on porte sur ce livre a été établi par la critique moderne avec plus de sûreté que pour la plupart des autres (livres apocalyptiques). A l'exception de quelques ardents apologistes, tous les hommes de science sont depuis longtemps d'accord sur tous les points essentiels concernant le livre de Daniel. Il nous faut donc renoncer presque entièrement à la satisfaction d'apporter ici au lecteur quelque chose de nouveau. Ce n'est que sur quelques points secondaires que des recherches ultérieures pourront donner de nouveaux résultats » (p. 318). Déjà nous pouvons constater qu'il manque, dans cet exposé, une chose es-

(1) Cette hypothèse est réfutée p. 282-504.

(2) Nous avons montré la fausseté de cette assertion p. 188-213.

(3) G. Perrot serait bien en peine de découvrir dans le livre de Daniel un trait qui détonne (voy. p. 285-293).

(4) Le cadre est précisément très peu en rapport avec le temps d'Antiochus. Les leçons qui ressortent des récits du livre et les exemples miraculeux de Daniel et de ses amis ne sont pas appropriées aux circonstances de la lutte des Machabées (voy. p. 284, 194-203). Daniel prédit, il est vrai, la mort providentielle d'Antiochus, mais il ne s'est pas proposé, dans son livre, de menacer les ennemis d'Israël de la vengeance divine. Nabuchodonosor, Balthasar et Darius le Mède ne sont pas des types visant Antiochus (p. 251-259).

sentielle : Nöldeke ne démontre pas que « la critique moderne » soit une critique sérieuse, et que les « hommes de science » dont il parle soient de vrais savants, des hommes qui, à la science du mal aient ajouté la science du bien. Sans se préoccuper de cette démonstration à faire, ce rationaliste analyse le livre de Daniel, et il fait suivre son travail des réflexions suivantes : « Dans les premiers chapitres du livre, on parle de Daniel à la troisième personne, dans les derniers, on se sert de la première personne (voy. à ce sujet, p. 174 ci-dessus). Nul doute que le livre entier ne doive être considéré comme l'œuvre de Daniel. Quiconque n'est pas l'esclave d'un grossier supernaturalisme (c'est-à-dire quiconque admet des interventions surnaturelles de Dieu dans le monde) n'aura pas de peine, même après un examen superficiel (surtout après un examen superficiel), à rejeter absolument l'authenticité d'un pareil livre » (*ibid.*, p. 324). Comprenant cependant que ce jugement aurait besoin d'être motivé, le critique a cru devoir « considérer de plus près les événements ici décrits. » Son examen se borne à embrouiller les prophéties de Daniel pour y trouver les royaumes babylonien, médique, persique, grec ou macédonien, afin d'arrêter, avec Porphyre, sur l'autorité duquel il s'appuie, les visions de Daniel à l'époque d'Antiochus Epiphane (voy. la Réfutation de ce système p. 54, 265, et dans le Commentaire aux chap. VII et IX). Nöldeke reproduit ensuite les fantaisies de la critique rationaliste qui prétend que l'auteur a vécu « au milieu des dévastations qu'Epiphane a ordonnées ; » et il imagine de lui faire écrire son livre « avant les victoires du grand Judas Makkabée, « en 167 ou 166 avant J.-C. » (*Ibid.*, p. 326, 327). Nous avons déjà montré que les critiques, auxquels Nöldeke se rattache, ont pris trop facilement leur désir pour une réalité (voy. ci-dessus p. 233-274). Puis, cet auteur répète les inepties relatives à l'ignorance de Daniel et aux « nombreuses erreurs » qu'ils auraient commises. « Lorsqu'il fait, dit-il, conquérir l'empire babylonien, non par Cyrus, mais par le Mède Darius, fils d'Ahasverus (Xerxès), c'est bien en vain que certains critiques modernes cherchent à trouver là la trace d'une tradition historique » (*Ibid.*, p. 327). Nous n'insisterons pas sur cette interprétation des textes de Daniel. Le lecteur a vu qu'elle ne provient que de l'ignorance des critiques qui ne jugent le livre de notre prophète que d'après des opinions préconçues (voy. plus haut, p. 424-484). Puis, vient la mention de la prétendue confusion que Daniel aurait faite de son Darius avec Darius Hystaspis, à cause des cent vingt satrapies

qu'il lui attribue (voy. la disparition de cette confusion p. 448-455). Nöldeke nous dit encore que « le livre de Daniel ne connaît *que* quatre rois de Perse. » C'est une bévue que le « critique moderne » prête on ne peut plus gratuitement à Daniel (voy. ci-dessus p. 500-504). Nöldeke découvre aussi que « le livre (de Daniel) débute par une erreur fort étrange. » En effet, « Neboucadnézar aurait, comme roi de Babylone, assiégé et conquis Jérusalem dans la troisième année de Yoyakim, tandis que, d'après Jérémie, XXV, 1 et II, Rois, XXV, 8, il ne monta sur le trône que dans la quatrième année de Yoyakim. » L'homme de science a même encore découvert que « cette donnée est fondée sur une fausse indication de la Chronique (II, Chroniques, XXVI, 4) combinée, sans doute, à tort par l'auteur avec II, Rois, XXIV, 1 » (*Ibid.*, p. 328). Nous rapportons toutes ces chinoiseries, afin que le lecteur soit bien persuadé que les rationalistes ne font que donner la même note, en ressassant les mêmes chimères (voyez toute cette pseudo-critique historique réfutée, p. 305-331). Nöldeke reprend ensuite à son compte la légende rationaliste qui veut terminer les soixante-dix semaines d'années au règne d'Antiochus, et il trouve que Daniel s'est trompé dans son calcul. Mais il n'y a, dans le texte, que les erreurs que l'imagination de la pseudo-critique y introduit. Nous le démontrons tout particulièrement dans notre Commentaire sur le chapitre IX. Le rationaliste reproduit enfin « les raisons de linguistique, l'omission de Daniel dans Sirach, la place qu'occupe ce livre dans la Bible hébraïque, » en un mot, les objections que nous avons déjà rapportées et réfutées. En somme, comme il l'avoue lui-même, il n'a pas apporté en tout ceci « quelque chose de nouveau. » Or, comme tout cet édifice savamment élevé, mais bâti sur le sable, a été renversé, Nöldeke n'est pas autorisé à dire qu'il « résulte de tout cela (de ce tra-travail dans lequel on tient les yeux ouverts sur des objections en les fermant sur les réponses), que le livre de Daniel n'est pas authentique. » Le dernier mot reste, au contraire, aux « ardents apologistes, » aux « esclaves d'un grossier supernaturalisme : » ils ont maintenu, et les vrais « hommes de science » ne pourront désormais se refuser de maintenir, avec eux, l'authenticité de notre saint Livre. Il résulte donc, en particulier, de la discussion du texte de Nöldeke, que G. Perrot, n'ayant pas d'idées personnelles, motivées, sur ce sujet, devait s'imposer plus de prudence et plus de réserve dans le choix de l'auteur qu'il recommandait. Il aurait du se dire : *Audiatur et altera pars* ; il au-

rait ainsi évité de se faire le complice des petites machinations de la pseudo-critique rationaliste (1).

Evolution de Fr. Lenormant. — N'ayant pas eu le temps de constater la présomptueuse insuffisance de la « critique moderne, » un savant qui a brillé par son érudition, ses connaissances assyriologiques, égyptologiques, et qui vient d'être enlevé dans la force de l'âge et en pleine activité scientifique, Fr. Lenormant, a souffert lui aussi de ses trop fréquentes excursions dans les livres des rationalistes. Ses convictions chrétiennes ne furent pas ébranlées ; mais, attribuant trop d'importance au parti anti-biblique, il se livra, avec une ardeur plus naïve que prudente, au sujet du livre de Daniel, à des combinaisons dans lesquelles il ne pouvait pas persévérer. En parcourant les objections présentées avec confiance par la critique négative, il se laissa prendre aux préjugés des savants de cette école, il s'émut, bien gratuitement, d'attaques dont un examen attentif, accompagné d'une étude plus sérieuse du texte, devait bien vite lui démontrer l'inutilité. Il accepta donc le dogme rationaliste à la mode, et il douta de l'authenticité du livre de Daniel. Mais bientôt, du sein de cette défaillance, ses yeux se fixèrent sur une aurore renaissante, et l'intelligence du milieu dans lequel s'était trouvé ce prophète, ranima sa foi en ce livre.

(1) Cette habitude de recevoir des oracles de la bouche des critiques rationalistes a joué encore un mauvais tour à G. Perrot. Dans le tome IV[e] de son *Histoire de l'Art*, etc., ce savant archéologue a écrit quelques mots sur la religion d'Israël, en acceptant aveuglément les opinions de Kuenen. « Personne, dit-il, n'a étudié avec plus de soin le procédé des écrivains juifs et n'a mis en lumière toutes ces contradictions de détail que ne l'a fait M. Kuenen... Depuis le moment où a paru ce livre, l'exégèse a pu, grâce au progrès de la philologie sémitique et aux nouveaux matériaux dont elle dispose, mieux établir certains résultats et y voir plus clair dans certaines questions délicates » (p. 129). Kuenen est encore cité (p. 151), à propos d'une prétendue évolution du judaïsme, comme une autorité dont les jugements sont sans appel. Ainsi, G. Perrot se laisse entraîner à la remorque de Kuenen, sans se préoccuper de savoir s'il ne court pas la chance, à la suite de ce critique négatif, de commettre de nombreuses erreurs. Nous avons mis en lumière la faiblesse des arguments de Kuenen au sujet du livre de Daniel (voy. les renvois indiqués p. 828) ; et nous pouvons ajouter que ceux qu'il apporte sur les autres parties de la Bible ne sont pas plus sérieux. Puisse la réfutation des pseudo-critiques faites à propos du livre de Daniel provoquer chez nos lettrés d'instructives réflexions ! Ils devraient demander au moins qu'on ne les galvaude pas de cette façon.

Dans un passage que nous avons rapporté (p. 286-287), cet érudit raconte qu'il fut amené, par les découvertes assyriologiques, à constater, dans le livre de Daniel, « une couleur babylonienne et une convenance au cadre historique de l'époque qui en grandit de beaucoup la valeur. » Il fut donc excité par son travail à examiner de nouveau le livre de Daniel, et il publia à ce sujet, dans le *Correspondant,* en 1874, des articles qu'il reproduisit, en 1875, à la suite de son livre sur la *Divination et la science des présages chez les Chaldéens.* Avant de faire connaître le résultat de ses recherches, Lenormant dévoile, en ces termes, l'état dans lequel se trouvait son esprit lorsqu'il les commença : « Il n'y a pas de livre qui ait été plus unanimement condamné par l'exégèse rationaliste, même par une exégèse modérée, que celui de Daniel. Les critiques de cette école sont d'accord pour lui refuser une origine ancienne et pour y voir une composition apocalyptique écrite au temps d'Antiochus Epiphane et de ses persécutions ; quelques-uns vont même jusqu'à y fixer la date d'une année précise, 167 avant Jésus-Christ. La défense des écrivains orthodoxes a été jusqu'ici très faible, à mes yeux du moins. Aussi, je dois avouer qu'une partie des arguments invoqués par Corrodi, Eichhorn, Bertholdt, Jahn, Gesenius, De Wette, Lengerke, Ewald et Hitzig m'ont paru longtemps irréfutés. J'acceptai leur opinion et je l'ai même imprimée. Mes convictions chrétiennes ne me paraissent pas avoir à s'en effrayer, car je ne suis pas de ceux qui condamnent à l'avance les hardiesses de l'exégèse, tout en cherchant autant que je le puis à me défendre de ses excès. Je ne crois pas que la valeur religieuse des livres de l'Ancien-Testament dépende de dates et de noms d'auteurs qui sont souvent douteuses. En particulier, pour le livre de Daniel, il me semblait que l'opinion des exégètes rationalistes y laissait intacte la chose véritablement essentielle pour la foi du chrétien. La prophétie messianique des soixante-dix semaines d'années restait aussi merveilleuse, aussi inexplicable humainement dans un écrit du temps d'Antiochus Epiphane que dans un livre de peu postérieur à Nabuchodonosor. Pour en annihiler la valeur, il eut fallu prouver que les prophéties de Daniel étaient l'œuvre d'un chrétien, et c'est ce que personne ne pouvait pas même tenter » (p. 170, 171).

Il ressort de ces aveux que Lenormant avait commis trois fautes graves : 1° Il avait été dupe de la pseudo-critique, et il avait trop suivi l'entraînement général des rationalistes, lorsqu'il se prononça, dans un ouvrage auquel il fait allusion (*Ma-*

nuel de l'hist. anc. de l'Orient, 1868, t. II, p. 213), contre l'authenticité du livre de Daniel ; 2° il se trompait aussi lorsqu'il a cru que l'école négative avait épargné et « laissé intacte » la prophétie des soixante-dix semaines d'années. Il ne pouvait pas ignorer que les criticistes avaient agi à cet égard comme dans tout le reste, et qu'ils s'arrangeaient pour faire arrêter cette prophétie à Antiochus Epiphane. C'est en condamnant ce qu'il appelle « les hardiesses de l'exégèse, » qu'il a pu « se défendre de ses excès. » Mais en repoussant les excentricités du criticisme sur ce point, il se mettait dans la nécessité de les repousser toutes en bloc et en détail ; 3° c'est à tort, enfin, qu'il crut qu'il en était du livre de Daniel comme de quelques livres de l'Ancien-Testament dont « la valeur religieuse ne dépend pas des dates et du nom de leurs auteurs. Nous pouvons, il est vrai, ignorer les noms des auteurs des livres des Rois ; la date de la composition de ces livres et les noms des prophètes qui les ont rédigés ne changent en rien la valeur de ces écrits et de l'enseignement historique qui s'y trouve : il nous suffit de savoir que ces livres sont canoniques et que, dès lors, ils ont été écrits par des prophètes, c'est-à-dire par des hommes inspirés de Dieu (voy. p. 638 et ss.). Mais il n'en est pas de même du livre de Daniel. L'auteur y joue un rôle, et le contenu de tout l'ouvrage implique l'ancienneté et l'authenticité des récits et des visions. Si le livre n'est pas de Daniel, ses récits ne sont plus vrais et ses prophéties ne sont que des fictions. Ainsi, il n'est pas indifférent de savoir la date approximative de la composition de ce livre et le nom de son auteur. Il est évident que, si le onzième chapitre a été écrit après le règne d'Antiochus, ce chapitre ne contient pas une prophétie, mais une simple histoire des Séleucides et des Ptolémées. Seulement, cette histoire serait présentée sous une forme prophétique, et offrirait ainsi une supercherie qui ôterait au livre toute sa valeur. Il ne serait pas possible, en effet, de croire que Dieu eut inspiré un livre qui eut été plein de mensonges. Il ne peut donc nous être indifférent que l'auteur du livre de Daniel soit un faussaire, un homme qui a prophétisé *post eventum*, ou — ce qui revient au même — un homme qui n'a pas du tout prophétisé.

Lenormant a beau dire qu'il reste la prophétie messianique des soixante-dix semaines ; car les rationalistes auxquels il a accordé des prémisses désastreuses ne manquent pas d'en tirer les conséquences. Le livre étant inauthentique et ne datant que du règne d'Antiochus, contiendrait évidemment des visions supposées. Dès

lors, la prophétie des soixante-dix semaines ne pourrait être aussi qu'une prophétie supposée, dont ils s'ingénient à fixer l'accomplissement manqué aussitôt après le triomphe des Machabées. Il est vrai que Daniel a rompu les mailles des engins imaginés par les rationalistes et que, dans l'hypothèse de la composition de son livre par un imposteur, cette prophétie des soixante-dix semaines eut été impossible. Le pseudo-Daniel qui aurait écrit sous Antiochus n'aurait pu dire, sans être inspiré de Dieu, que depuis la parole relative à la reconstruction de Jérusalem jusqu'à la mort du Messie, il s'écoulerait quatre cent quatre vingt-six années et demie. Et il n'aurait pas pu être inspiré de Dieu s'il eut été un faussaire. La prophétie des soixante-dix semaines n'a pu être une vraie prophétie que parce que le livre est véridique et authentique. La réalité de cette prophétie implique donc la justification de toutes les autres et prouve l'authenticité du livre qui les contient. Ainsi, la thèse de l'authenticité s'impose. Les écrivains modernes qui, contrairement à la tradition juive et chrétienne, ont voulu placer la composition du livre de Daniel à l'époque des Machabées, savaient donc très bien ce qu'ils faisaient : ils abattaient, du même coup, le caractère prophétique de ses prédictions et la crédibilité de son récit historique. En ne comprenant pas l'importance de la question de l'authenticité du livre de Daniel, Lenormant avait sapé le fondement de la prophétie des soixante-dix semaines elle-même. Cette question de l'authenticité de ce livre est, en effet, comme le coin que l'on enfonce dans l'arbre, qui a l'air d'abord de n'en attaquer que l'écorce, mais qui pénètre plus avant à chaque coup et finit par faire éclater le tronc. Lenormant, dont l'entière bonne foi ne saurait être mise en doute, avait été victime d'une grosse mystification.

Heureusement pour lui, les découvertes assyriologiques vinrent lui dessiller les yeux, et il put comprendre qu'il ne faut tenir aucun compte d'un saut d'opinion rationaliste, dans une matière aussi grave que celle qui touche à un de nos saints Livres. Il raconte ainsi lui-même comment un revirement s'opéra dans son esprit au sujet de l'authenticité du livre de notre prophète « Ce sont, dit-il, des raisons uniquement et exclusivement scientifiques qui m'ont amené à changer d'opinion sur le livre de Daniel et à en revenir aux données de la tradition, surtout aux données talmudiques qui attribuent cet écrit à l'époque de la Grande-Synagogue (1). Ma conviction nouvelle s'est formée

(1) Il ne parait pas que ces données talmudiques aient été bien

sur l'étude des textes cunéiformes, dont le contrôle avait man qué pour le jugement, qu'il y a maintenant, je crois, nécessité de réviser. Le témoignage de ces textes est, en effet, un élément indispensable du débat, et seul il permet de prononcer en dernier ressort à la fois sur le livre de Daniel pris en lui-même et sur l'opinion de l'école exégétique (1) » (*Ibid.*).

Lenormant indique ensuite comment, en comparant le livre de Daniel aux données des textes cunéiformes, il a été frappé « de la vérité du tableau que les six premiers chapitres tracent de la cour de Babylone et des idées spéciales au temps de Nabuchodonosor ; » il signale des traits qui établissent l'exactitude des récits de Daniel, et il porte les jugements justes que nous avons déjà rapportés (p. 286-289). Le résultat de cet examen est consigné dans la page suivante (2) : « Résumons les conclusions qui ressortent des remarques précédentes :

» Les six premiers chapitres de Daniel retracent un tableau très exact de la cour de Babylone sous Nabuchodonosor et ses successeurs ; ils ont une valeur historique considérable et que leur comparaison avec les textes cunéiformes ne rend plus possibles à contester.

comprises par le savant assyriologue : il semble supposer que le livre de notre prophète fut rédigé à l'époque de la Grande-Synagogue, Voyez au sujet du traité *Babâ-batra*, qu'il cite, l'explication que nous avons donnée du passage relatif à l'introduction du livre de Daniel dans le Recueil sacré (p. 711 et ss.).

(1) En reconnaissant, avec le docte écrivain, quelles découvertes assyriologiques offrent au livre de Daniel un témoignage très intéressant et très concluant, nous ne pensons que ce témoignage fut nécessaire pour porter sur ce livre un jugement décisif et définitif. Nous admettrons encore moins que ce témoignage soit le « seul » qui nous permette de nous prononcer en dernier ressort, soit sur le livre, soit sur ses adversaires.

(2) Dans le *Correspondant* (p. 74), le savant assyriologue motive ainsi son retour aux données de la tradition et de la science sérieuse relativement à l'authenticité du livre de Daniel : « Après avoir partagé la manière de voir de ceux qui font descendre très bas la composition de cette partie de la Bible, je vois presque un devoir de conscience à exposer, au moins d'une façon sommaire, les raisons qui me conduisent à l'abandonner. J'y tiens d'autant plus que toutes ces raisons sont toutes intrinsèques, uniquement puisées dans la science et dans la critique, en dehors de toute préoccupation religieuse, de telle façon qu'elles me semblent de nature à produire quelque effet, même sur les rationalistes les plus décidés. »

» Il ont dû, par conséquent, être écrits à une époque encore rapprochée de celle où ont vécu les personnages dont ils parlent, et on ne saurait y voir, conformément à l'opinion dominante dans l'école d'exégèse rationaliste, une composition factice du temps d'Antiochus Epiphane.

» Il semble même que l'auteur y ait mis en œuvre, en les paraphrasant et en les présentant à son point de vue, certains documents babyloniens originaux, peut-être des passages des annales officielles de Nabuchodorossor » (*La Divin.*, etc., pages 220-221). La conclusion des recherches du docte assyriologue est donc toute favorable à la thèse de l'authenticité du livre de Daniel. Nous ne trouvons pas d'ailleurs étonnant — et nous l'indiquons dans notre Commentaire — que notre prophète ait introduit dans son livre « des documents babyloniens officiels. » On ne doit pas oublier, en effet, que Daniel était le chef des *ḥartummim* ou des scribes royaux, et qu'il a pu écrire lui-même des textes qui ont fait partie des « annales officielles. »

Après avoir reproduit son hypothèse relative à la perte d'un texte hébraïque des chapitres II à VI (ou plutôt à VII) qui aurait été remplacé par une traduction araméenne, hypothèse que nous avons éliminée (p. 63 et ss.), Lenormant s'exprime en ces termes au sujet des conclusions qu'il vient d'exprimer : « Elles suffiront, je m'y attends, à me faire classer par certaines personnes parmi les hommes à l'esprit arriéré et dépourvu de toute critique. Les adeptes de l'école ultra-exégétique me prendront en pitié en lisant ce travail et se détourneront dédaigneusement, en se gardant bien d'y répondre. Pour eux, en effet, la composition du livre de Daniel, au temps d'Antiochus Epiphane, est un véritable article de foi, et l'on ne mérite pas le titre de savant quand on ne partage pas leurs idées. « Quiconque, dit-on (Nöldeke), n'est pas l'esclave d'un grossier supernaturalisme, n'aura pas de peine, même après un examen superficiel, à rejeter absolument l'authenticité d'un pareil livre. » Le reproche ne m'effraye pas, car je crois hautement au surnaturel. Mais, suivant moi, cette question n'a rien à voir ici. Celle de la réalité et de la possibilité du don de prophétie se trouverait nécessairement soulevée à propos des visions qui terminent le livre et forment les chapitres VII à XII. Elle ne me ferait pas reculer, et je n'aurais pas, je crois, de peine à montrer que ceux qui n'admettent pas « qu'un prophète puisse prédire directement l'avenir, » ne sauraient être conséquents avec leurs propres idées qu'en faisant descendre le livre de Daniel jusqu'aux temps chré-

tiens ; qu'à en placer la rédaction sous les Séleucides il est encore rempli de prophéties qui se sont réalisées, et qui, dans leur précision, ne sont pas moins extraordinaires que celles sur la succession des empires. Mais je n'ai voulu ici m'occuper que des six premiers chapitres, de ceux qui contiennent un récit historique, précisément afin de me placer sur un terrain où les arguments d'érudition eussent seuls à être invoqués, en dehors de toute préoccupation religieuse, d'apologie comme d'attaque. C'est sur ce terrain que j'appelle les hommes de bonne foi, quelles que soient leurs croyances. Je viens d'y produire des éléments nouveaux pour la question, des éléments d'un caractère purement scientifique, empruntés aux sources originales babyloniennes et assyriennes. Les faits que j'ai essayé de grouper amènent à envisager le livre sous un nouveau point de vue. On n'avait pu jusqu'à présent les faire entrer dans le débat, car c'est d'hier à peine que les documents qui les fournissent sont devenus accessibles à l'étude; mais ils y auront une place nécessaire, et le jugement de l'école exégétique condamnant le livre de Daniel se trouve désormais, pour le moins, frappé d'appel. Pour ma part, je n'hésite pas à rétorquer ici la phrase que je citais, il n'y a qu'un instant, et à dire : Quiconque n'est pas l'esclave d'idées préconçues en vue d'une négation du surnaturel, quiconque ne fait point passer ces idées avant les faits arrivera nécessairement, après un examen, non plus superficiel, mais approfondi des six premiers chapitres du livre de Daniel en les comparant aux données des textes cunéiformes, à constater qu'ils sont réellement anciens et écrits à peu de distance des événements » (*Correspondant*, juillet 1874, p. 96-98).

C'est là, en effet, une conclusion irréfutable. Malheureusement, le savant orientaliste, dans le but de faire disparaître quelques difficultés, s'est donné le tort de vouloir modifier ou répudier quelques textes, et s'est laissé aller à des hypothèses et à des imprudences qui sont de nature à nuire au saint Livre dont il avait pris la défense. Ainsi, à la suite d'Eichhorn et de Bertholdt, il conteste l'unité du livre et il suppose deux auteurs différents (*La Divinat.*, p. 172). Il est cependant bien démontré que les deux parties du livre sont comme deux organismes qui se pénètrent si bien qu'au fond ils n'en forment qu'un (voy. ci-dessus, p. 162-174). Ne s'expliquant pas l'usage des deux langues et le passage subit de l'une à l'autre, Lenormant a recours à une hypothèse d'une perte des chapitres II à VII du texte hébreu original, qui aurait été remplacé par une version ara-

méenne, et cette hypothèse n'est fondée que sur la présence de quatre mots prétendus grecs Ce changement de langue s'explique cependant très bien, sans que nous ayons à recourir à un procédé qui déconsidérerait sans motif notre saint Livre (voy. p. 62-69). C'est aussi bien inutilement et bien à tort qu'il admet la légende des mots grecs, et qu'il s'appuie sur une base si fragile (voy. 84-102), pour établir que cette prétendue traduction aurait été faite sous les Séleucides (*Ibid.*, p. 174). La présence des mots *partemim* et *patbag* du chapitre I, écrit en hébreu, suffit ensuite pour lui prouver que « le livre a été composé, non sous les Séleucides, mais sous les Achéménides » (*Ibid.*, p. 200). Il croit confirmer cette conclusion en disant : « Cette époque est indiquée par la substitution de titres perses aux titres assyriens désignant certains fonctionnaires administratifs, titres dont les formes perses ont été conservées par le traducteur araméen, qui pourtant travaillait sous les Séleucides » (*Ibid.*, p. 221). Mais il n'y a pas plus de mots persans que de mots grecs dans les textes hébreu et araméen de Daniel, et nous sommes aujourd'hui débarrassés de ces calembredaines : nous avons constaté que les criticistes s'étaient donné beaucoup de mal pour arriver à se rendre ridicules (voy. ci-dessus p. 108-133). Ces fantaisies de la pseudo-critique n'en ont pas moins porté Lenormant à émettre l'opinion étrange que voici : « Remarquons d'abord que le livre de Daniel est peut-être de tout l'Ancien-Testament celui qui nous est arrivé dans le plus triste état » (*La Divin.*, etc., p. 173). Nous ne saurions trop protester contre ce jugement que rien ne motive. Les textes que nous possédons sont intacts, et ils n'offrent que des variantes faciles à expliquer et à contrôler. Ce livre n'offre de remarquable au point de vue de l'intégrité que la suppression des trois fragments que nous ne possédons plus qu'en grec. Mais, cette suppression n'a altéré en rien l'exactitude des textes hébreux qui ont été conservés ; et nous verrons tout à l'heure que cette suppression des morceaux grecs s'explique très bien sans nuire à leur authenticité. C'est sans plus de raison que Lenormant prétend que « le texte est criblé de fautes de copistes, qui se reconnaissent et se corrigent aisément dans un certain nombre de noms propres » (*Ibid.*, p. 177). Ce savant a, en effet, eu le tort de croire que la langue archaïque et savante de l'Assyrie et de la Babylonie était la langue vulgaire de ces contrées au temps de Daniel, et il n'a pas compris que les noms propres avaient été modifiés dans l'araméen de cette époque (voy. p. XIII, XIV). Nous avons montré aussi qu'il y avait eu des altérations et des

retranchements intentionnels dans les noms propres (p. 137 145), et nous avons ainsi relevé l'assertion relative aux fautes de copistes au sujet de ces noms. Tout s'explique fort naturellement, et il n'est pas besoin de recourir à un transcripteur qui aurait introduit des confusions dans les textes. C'est très inutilement aussi que Lenormant veut rejeter sur des copistes les erreurs (introuvables) que son imagination, ou plutôt celle de la critique rationaliste, croit apercevoir dans le livre de Daniel. « Dans ce texte déjà si corrompu, dit-il, des mains ignorantes ont essayé d'introduire des corrections plus fâcheuses encore » (*Ibid.*, p. 178). Tout cela est faux : ces mains ignorantes n'ont jamais existé. Il y a seulement des critiques nourris de légendes abusives, et qui, ne trouvant pas dans le livre de Daniel l'histoire conforme à leurs préjugés, s'insurgent contre les récits de ce livre. Lenormant a donc voulu imposer à notre prophète une histoire faite de rêveries, et il s'étonne de constater que Daniel est en désaccord avec les visées de gens qui n'ont su lire ni son texte, ni les documents bibliques et profanes. De sorte que les corrections que le savant assyriologue veut introduire dans le livre de Daniel ne lui sont inspirées que par la mésintelligence des textes et par une fausse histoire. C'est lui, en effet, qui propose des corrections maladroites, lorsqu'il veut rectifier la date (qualifiée de « erreur grossière ») de la première prise de Jérusalem (*Ibid.*, p. 179), et qu'il prétend que les dates de I, 1 et II, 1, sont manifestement altérées par des fautes de copistes (*Ibid.*, p. 197) ; car ce n'est pas le livre de Daniel qui est fautif à cet égard, c'est la pseudo-critique qui s'est faite une histoire de fantaisie et qui a besoin de se redresser et de se remettre dans la réalité d'après les textes de Daniel (voy. ci-dessus p. 305-343 ; 347-352). Nous ferons la même observation au sujet de la prétendue « tentative malheureuse, » signalée par Lenormant, qui aurait « introduit dans IX, 1, Akhaschvérosch..., tandis que le texte primitif devait avoir probablement une transcription correspondante au perse Ouvakhsatara, forme originale du nom de Cyaxare » (*Ibid.*, p. 179). La correction qu'il propose ne rime à rien et n'est motivée en aucune façon (voy. p. 425). Mais, Lenormant trouvait si parfait ce moyen — pourtant bien étrange — de défendre le livre de Daniel, qu'il l'expose tout au long dans son *Histoire ancienne de l'Orient* (4e vol., 9e édit., p. 438). « Au reste, dit-il, quand il s'agit des données historiques contenues dans le livre de Daniel, il ne faut jamais oublier ce fait capital que, si le livre est parfaitement authentique et incontestable-

ment écrit à Babylone, nous n'en possédons plus le texte original dans un état intact, mais seulement un remaniement écrit en partie en syro-chaldaïque, et fait vers le troisième siècle avant l'ère chrétienne, par un transcripteur assez ignorant de l'histoire, qui a commis des interpolations, et plusieurs confusions manifestes dans les noms des rois de Babylone. » Toute cette tirade n'offre que des assertions de pure fantaisie. Nous possédons dans un état intact les chapitres de Daniel écrits en hébreu et en araméen : ces chapitres, tels que nous les possédons, sont authentiques. L'assertion de Lenormant relative à « un remaniement » fait vers le troisième siècle, n'est basée sur rien et elle est fausse de tous points. Le « transcripteur ignorant, » les « interpolations » et les « confusions » n'existent que dans les lunettes du critique qui a voulu introduire dans le texte les erreurs, les combinaisons, les images fausses de la critique négative, afin de faire accorder le texte avec cette fausse critique et avec l'histoire erronée qu'elle a fabriquée. Cette pseudo-critique s'est composé une histoire incomplète et altérée des temps de la Captivité, et comme cette histoire ne concorde pas avec les données du livre de Daniel, Lenormant a trouvé bon d'imaginer des copistes maladroits et de s'en prendre à X... ou à Y... Il aurait mieux fait de saisir le taureau par les cornes et de s'en prendre à la critique ou à l'histoire fantaisiste, dont les erreurs et les hypothèses en l'air sont données comme des faits historiques incontestables.

Le savant assyriologue émet aussi d'autres imputations gratuites et fausses que nous devons rectifier. Ainsi, il ne croit pas que le chapitre relatif à la folie de Nabuchodonosor puisse passer pour « la reproduction pure et simple d'un acte émané de Nabuchodonosor » (*Ibid.*, p. 209). Il sent dans cet acte « la main du rédacteur juif. » Nous ne le contesterons pas. Mais si Lenormant avait compris que Daniel était « le chef des scribes » royaux, il aurait compris qu'il a très bien pu rédiger cet acte d'après le récit du roi de Babylone et sur son ordre. Notre critique trouve aussi une « exagération manifeste dans la proportion de la statue d'or » élevée par Nabuchodonosor (*Ibid.*, p. 192). Mais c'est là une objection qui provient uniquement d'une mésintelligence du texte et qui n'affecte en rien la crédibilité du récit (voy. le *Commentaire*, ch. III). Enfin, Lenormant assure qu'il a noté, dans le livre, deux choses qui lui paraissent impossibles. La première est relative au « nombre, évidemment exagéré, des cent vingts satrapies établies par Darius le Mède »

(*La Divin.*, etc., p. 218). Le fait serait étonnant s'il était vrai que ce Darius ne fut qu'un simple satrape installé par Cyrus à Babylone. Cette hypothèse, admise par Lenormant, a été réfutée (p. 475-478). Mais dans les conditions que comportait la royauté du roi Darius de Daniel, le fait ne présente absolument rien d'incroyable (voy. p. 448-455). La seconde « impossibilité » est relative à l'emploi de Daniel « chef des conjurateurs. » Mais, l'objection repose encore ici sur une mésintelligence du texte. Le mot *ḥartom* signifie « hiérogrammate, » lettré qui savait lire et écrire les caractères cunéiformes. Daniel était le chef des scribes royaux, et il ne dit rien de son emploi qui donne lieu à une objection contre la vérité de son récit (voy. p. 17-20; et le *Commentaire*, ch. II, 2).

Nous n'avons donc pas besoin de recourir à de prétendues corruptions du texte. Lenormant ne les a, du reste, imaginés que parce qu'il voulait concilier ce texte avec les préjugés des critiques et des historiens. Il n'aurait ainsi abouti qu'à le subordonner à des erreurs et à le faire crouler avec elles. Le moyen qu'il a indiqué était évidemment inspiré par la préoccupation de dégager notre saint Livre des objections que lui suscite la critique rationaliste, et d'aplanir la voie qui aurait mené à une conciliation avec la « science. » Mais, c'est cette science enflée d'erreurs et de chimères qu'il fallait améliorer, réformer et même refaire. En s'en prenant au livre lui-même, Lenormant introduisait l'ennemi dans la place d'une façon dangereuse, et il faisait le jeu des adversaires de l'authenticité de ce livre. Nous n'aurions plus qu'un livre discrédité. Atteinte aux sources vives par cette singulière façon de l'envisager et de le défendre, l'autorité du livre de notre grand prophète — si ce livre était ce que nous dit Lenormant — ne serait plus si considérable qu'elle l'est, et il ne mériterait que bien imparfaitement notre vénération. C'est ce qu'aurait reconnu aussi le docte assyriologue qui avait un grand souci de la vérité et de la justice : il aurait compris qu'il avait eu trop d'égards pour les préjugés de cette science qui se dit indépendante, libérale, critique, et qui n'est qu'un ramassis de mensonges, d'étourderies, de perfidies, de vérités altérées par la réticence ou défigurées par la caricature. Il avait déjà prononcé un premier jugement sur cette fausse érudition, par la rétractation où il reconnaît avoir été mal renseigné, et s'être fait innocemment l'écho de bruits sans fondement contre l'authenticité du livre de Daniel. En faisant une étude plus approfondie de ces graves questions, il aurait porté son at-

tention sur le péril des conséquences qu'entraînaient ses soupçons mal fondés de remaniements et d'interpolations et, rendant pleinement justice à notre saint Livre, il aurait attesté que les manœuvres de l'anti-christianisme ne parviendront jamais à enlever au grand prophète la confiance et la vénération des hommes sérieux.

Corollaire général. — La conclusion de cette discussion saute aux yeux du lecteur : le livre de Daniel est authentique. La thèse traditionnelle à ce sujet peut être soutenue en toute confiance : elle survit à l'assaut de la critique la plus acharnée, la plus insidieuse, la plus savamment combinée. Ce livre a été certainement composé à l'époque de la Captivité. Au nom de la vérité historique et critique étrangement méconnue, nous avons interjeté appel du jugement sommaire qui mettait le livre de Daniel au niveau des apocryphes. Nous avons maintenu l'autorité historique et prophétique de Daniel et nous ne craignons pas d'opposer la défense que nous venons de faire de son livre à la critique des érudits les plus hostiles à nos saintes Ecritures. Ni le langage de ce livre, ni ses références historiques, ni ses doctrines n'impliquent une époque plus récente que celle de Daniel lui-même. Les événements qui y sont exposés remontent certainement au temps de Nabuchodonosor et des deux rois qui lui ont succédé. Les rationalistes qui ont traité certains de ces faits de fables n'ont pu alléguer aucun argument, aucune raison à l'appui de leur dire. Nous avons vu qu'il n'y a aucun ce ces faits qui ne doive être tenu pour croyable ; ils sont possibles, et le narrateur mérite créance. Il est, d'ailleurs, certain, d'un autre côté, que tous les événements rapportés dans le livre de de Daniel sont décrits avec des couleurs chaldéennes si caractérisées qu'il est impossible à un critique sérieux, au courant des découvertes assyriologiques, de méconnaître le lieu où ils se sont accomplis et la date à laquelle ils se rattachent. Les récits embrassent des traits minutieux, des détails de mœurs, d'institutions politiques, d'histoire qui indiquent la connaissance exacte et familière d'un écrivain personnellement au courant des usages et des événements. Les difficultés philologiques, historiques et dogmatiques que l'on a objectées contre ce livre ne sont qu'apparentes, provenant d'une science superficielle, pleine de préjugés et fausse. Elles disparaissent devant une connaissance plus approfondie et plus complète.

Les recherches des Lengerke, des Bleek, des Bertholdt, des De Wette, des Kuenen, des Reuss n'ont pu signaler dans le livre

de Daniel le moindre indice d'inauthenticité. Ils n'ont pu y découvrir le moindre défaut de cohésion, d'enchaînement, d'unité. On a vu cette critique, qui voulait avant tout être dissolvante et dévorante, afficher la prétention de signaler dans ce livre des invraisemblances choquantes, des impossibilités de toute sorte. Or, nous ne craignons pas d'affirmer — et notre conviction à ce sujet est faite de preuves irrécusables — que la conscience humaine, justement informée, ne ratifiera ni une ligne ni un mot de cette trop fameuse critique négative. Cette critique, forte surtout à fausser les faits et les textes, a eu beau célébrer les mérites de sa pseudo-démonstration de l'inauthenticité du livre de Daniel et se vanter d'en avoir fini avec cette œuvre divine. Nous avons assisté aux culbutes successives des arguments, des légendes que cette pseudo-critique a fait miroiter aux yeux des lettrés. Beaucoup de ceux-ci, dupés et mystifiés par l'appareil d'érudition des docteurs rationalistes d'au-delà du Rhin, avaient pensé que Daniel ne pourrait pas se débattre dans les fils inextricables de la toile, que les araignées allemandes avaient tissée autour de lui. C'était un peu trop se hâter. Mais, les Perrettes libres-penseuses sont ainsi faites que rien ne leur semble aussi réel que leurs rêves, jusqu'au moment où leur pied venant à rencontrer un caillou, le pot au lait tombe et le système indestructible se brise. C'est le phénomène qui s'est produit à l'occasion de chaque argument invoqué par les criticistes pour repousser l'authenticité du livre de Daniel. Nous avons compulsé pièce à pièce le dossier de notre prophète, et exposé tout au long l'acte d'accusation formulé contre sa personne et contre son livre. Après avoir passé au crible le réquisitoire du rationalisme, nous avons prouvé que les accusations ne tiennent pas debout, et que les bruits, les légendes, les hypothèses que la critique négative a fait courir, au sujet de l'inauthenticité du livre et de la fiction d'un pseudo-Daniel du temps des Machabées, n'ont aucun caractère de vérité. En tout cela, la critique rationaliste nous a donné le spectacle de son impuissance : le proverbe shakespearien *much ado about nothing* a eu raison une fois de plus. Nous avons examiné avec soin le monument, tout en façade, que les critiques rationalistes avaient construit de leurs mains expérimentées, et en réunissant tous leurs moyens d'action ; et nous avons vu que ce n'étaient que fissures dangereuses, crevasses glissantes : c'était un fragile édifice de neige élevé sur le sable. L'inauthenticité du livre de Daniel est, en effet, insoutenable : les assertions du rationa-

lisme ne satisfont pas la raison et ne parviennent nullement à ébranler la foi chrétienne, qu'elles ne font, au contraire. que raffermir sur son piedestal de bronze. Il en est du fantôme de la « critique moderne, » de la « science allemande, » dont on tâche d'effrayer les lettrés, comme de tant d'autres spectres, qu'on a agité depuis bientôt près de dix-neuf cents ans pour détourner l'humanité des institutions catholiques. Tout ce mouvement n'a produit rien qui vaille, et les pseudo-critiques, qui n'ont manqué ni d'ardeur, ni d'activité, ni d'une érudition incontestable, ni d'une singulière sagacité d'esprit, ont encore une fois perdu leur temps. Ils sont tenus de reconnaître, avec la Synagogue et avec l'Eglise chrétienne, que le livre de Daniel a été écrit à l'époque de la Captivité, et que, dès lors, ce livre renferme de véritables prophéties.

D'où il suit que le livre de Daniel est, bien certainement, un écrit prophétique ; et que, dès lors, ce livre prouve la réalité d'interventions et de révélations divines. Il prouve, d'ailleurs, tout spécialement l'inspiration prophétique de Daniel. Tout le monde avoue, en effet, que ce grand homme n'aurait pas pu prévoir, par ses propres lumières, cette longue suite d'événements qu'il annonce, et dont il ignorait complètement les causes secondes. Or, ses prophéties se sont accomplies ; donc elles doivent être regardées comme divinement inspirées; donc ces extases du prophète avaient leur base et leur origine dans une révélation surnaturelle. La vie divine qui se manifeste dans ce livre, avec toute l'autorité de ses enseignements, prouve donc surabondamment qu'un collaborateur divin a travaillé à l'œuvre de Daniel. Et maintenant, que nous avons terminé l'apologie du livre de ce grand prophète, et la dissection de l'impuissance et de l'arrogance de la pseudo-critique à son égard, quittons les propylées, et entrons dans le Temple.

APPENDICE

I

AUTHENTICITÉ DES FRAGMENTS DU LIVRE DE DANIEL DITS DEUTÉROCANONIQUES

En établissant l'authenticité du livre du prophète Daniel, nous n'avons pas eu l'intention d'exclure, dans le jugement que nous en avons porté, les fragments qui manquent à la Bible hébraïque et qui nous ont été conservés par les Versions grecques.

Fragments de ce livre dits deutérocanoniques. — Les critiques qui ont classé ces morceaux parmi les écrits deutérocanoniques, ont eu le tort de supposer qu'ils ont été mis plus tard que les autres dans le Recueil sacré. Il n'en est rien cependant, et nous allons montrer que ces textes ont dû s'y trouver dès le temps de la Grande-Synagogue, et qu'ils sont, quoi qu'on en ait dit, du même auteur, que le reste du Livre. On connaît ces trois fameux fragments qui, écrits d'abord en hébreu et en araméen, ont disparu des Bibles hébraïques actuelles, et ne nous ont été conservés que dans des versions grecques. Ce sont les suivants : l'Histoire de Susanne (chap. XIII; dans notre traduction I *bis*), la prière d'Azarias et l'Hymne des trois fonctionnaires hébreux dans la fournaise (ch. III, 24-90), et les histoires de Bel et du Serpent (ch. XIV ou plutôt V *bis*, à la suite du festin de Balthasar). L'Eglise catholique et les églises d'Orient ont maintenu dans leurs Bibles ces compositions comme authentiques. Les protestants ont cru faire acte de grands critiques en les rangeant parmi les Apocryphes de l'Ancien-Testament. Mais sur ce point, comme sur bien d'autres, la vieille Eglise catholique en sait plus qu'eux.

Ne trouvant pas ces fragments dans les Bibles hébraïques actuelles, de nombreux critiques ont, il est vrai, émis des doutes sur leur authenticité ; pour expliquer leur présence dans les Bibles grecques, ils ont eu recours au système commode et imaginaire de prétendues interpolations et additions qui auraient été faites au texte primitif. Les rationalistes qui savent tout, et au-delà, nous disent, en effet, que le livre de Daniel a subi dans la version alexandrine des additions légendaires. Répétant le

mot d'ordre de la critique négative, Kuenen nous apprend que ces additions « ne reposent sur aucune tradition et sont principalement de l'invention du traducteur ou de tout autre » (*Hist. crit.*, II, p. 572). Le critique hollandais n'apporte aucun fait, aucun argument de nature à justifier cette exécution sommaire, et ici, comme ailleurs, il se prononce d'après les « on dit » de son école. Mais encore aussi, sur ce point, cette école a agi à la légère et sans discernement. Elle a dit — sans en donner aucune preuve — que c'étaient là des compositions apocryphes plus récentes que le livre de Daniel. En bonne règle, cependant, il ne faudrait assurer que les choses dont on a des preuves solides. Comme on n'en a pas qui établissent que ces morceaux aient été composés plus tard que les autres et ajoutés arbitrairement à notre livre, c'est une témérité que de l'assurer.

Nous allons plus loin et nous nous proposons de faire voir que l'on ne peut donner les fragments grecs de Daniel comme des additions faites à plaisir, dont l'antiquité et l'authenticité ne sauraient être défendues. Nous établirons, d'après la tradition et d'après les textes eux-mêmes, que ces morceaux sont dus à la plume qui a écrit le livre protocanonique de Daniel, et nous ferons disparaître les difficultés qui pourraient subsister dans les esprits à ce sujet.

L'authenticité des fragments grecs prouvée par la tradition juive. — Cette tradition est indiquée et attestée très pertinemment par la version grecque dite des Septante, et par les autres versions grecques, qui ont conservé ces morceaux. Ces versions prouvent, en effet, qu'ils ont été traduits d'après un original hébreu, et qu'ils ont dû être regardés jadis comme canoniques et comme faisant partie du livre authentique de Daniel ; car, s'il n'en eut pas été ainsi, ils n'auraient pu entrer dans aucune traduction de ce texte. On n'a, en effet, aucune preuve, aucun indice qui permette de supposer que les Septante auraient osé les introduire dans leur Bible, si le Canon hébraïque ne les y avait pas autorisés. Cette traduction des LXX est, il est vrai, fautive en quelques endroits ; des gloses explicatives, dont les copistes avaient accompagné leurs manuscrits, ont passé dans le texte ; il y a eu des retouches, des interprétations inspirées par les circonstances, mais il n'y a pas eu des interpolations si voyantes du texte. On comprend que quelques additions explicatives de détail, quelques conjectures s'y soient introduites ; mais on ne montrerait pas facilement comment de simples traducteurs auraient fait entrer dans un livre canonique des amplifications aussi considérables que celles de nos fragments. On ne saurait imputer gratuitement et sans preuve aux Juifs d'Alexandrie une profanation aussi grave et qui ne leur aurait profité en rien : on n'a aucune raison qui permette de les accuser d'avoir introduit dans la Bible des compositions apocryphes, et d'avoir commis

cet adultère si abominable aux yeux des Juifs et dont leur vie nationale tout entière a été occupée de se défendre. La traduction des Septante prouve donc que ces fragments se trouvaient dans leur Bible hébraïque, dans les exemplaires du Recueil sacré que la Synagogue avait canonisé, et que leurs ancêtres avaient emportés de Jérusalem, soit lorsqu'ils furent amenés en Egypte sous le règne de Ptolémée Lagus, soit lorsqu'ils se réfugièrent dans ce pays à la suite des troubles survenus à la mort d'Onias III.

Un autre fait irrécusable prouve d'ailleurs qu'il en a été ainsi. Nous voulons parler de l'appui que donne à notre thèse l'existence des trois autres versions grecques de ces fragments, indépendantes de la version alexandrine. En effet, si les Bibles hébraïques n'avaient pas contenu les morceaux dont nous soutenons l'authenticité, les autres traducteurs ne les auraient pas traduits : ces fragments n'auraient pas trouvé place dans ces versions. Cependant, au second siècle de notre ère, Théodotion traduisit ces mêmes morceaux et les incorpora dans sa version grecque. Aquila et Symmaque les traduisirent également et les acceptèrent comme des fragments qui appartenaient au livre de Daniel. Saint Jérôme dit, en effet (*Prol. in Dan.*), qu'il les a marqués d'un obèle, pour indiquer qu'on ne les trouve pas dans l'hébreu (*significantes eas in Hebraico non haberi*). Il dit encore qu'Origène a ajouté à la version des LXX des astérisques désignant les morceaux de la version de Théodotion qui manquaient dans le première, et le surplus par des obèles (*Sed et Origenes de Theodotionis opere in editione Vulgata asteriscos posuit, docens defuisse quæ addita sunt et rursus quosdam versus obelis prænotavit superflua quæque designans*). Enfin, saint Jérôme déclare qu'il marque, lui aussi, son édition d'astérisques et d'obèles, afin que les chrétiens possèdent ce que les Grecs lisent dans les éditions d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque (*Volui habere nostros, quod Græci in Aquilæ et Theodotionis ac Symmachi editionibus lectitant*). Il nous apprend ainsi qu'il a traduit ces fragments en se conformant au texte des Tétraples d'Origène. D'après cette observation de saint Jérôme, nous devons donc reconnaître que ces trois traducteurs du livre de Daniel avaient aussi donné des versions qui leur étaient propres de nos trois fragments : ce qui ne peut s'expliquer qu'en admettant qu'ils avaient un texte original sémitique et canonique dans lequel ils se trouvaient ; ils n'ont pas traduit en grec un texte grec et encore moins un texte qui n'eut pas été dans leur Bible. Il y avait donc quatre traductions différentes d'un même texte hébréo-araméen, que les traducteurs lisaient dans leurs manuscrits du livre de Daniel (1). On ne peut donc accuser

(1) Les obèles du manuscrit de la version des LXX découverts dans la bibliothèque Chigi, prouvent que l'histoire de Susanne, plus

les Septante d'avoir inventé ces morceaux d'après leur imagination : on ne peut donc leur attribuer ni la composition de ces fragments, ni l'introduction de textes originairement grecs dans leur livre de Daniel.

Nous n'avons plus les versions d'Aquila et de Symmaque, mais l'existence de la version de Théodotion, comparée à celle des Septante, suffit pour nous fournir un autre argument en faveur d'un texte original hébreu ou araméen des fragments grecs et de sa canonicité. Ce qui milite, en effet, en faveur de ce texte, c'est qu'il n'est pas possible d'expliquer comment, sans ce texte primitif, la traduction de Théodo-

contestée à cause des jeux de mots grecs, a aussi été traduite par Aquila et par Symmaque. De Magistris, éditeur de ce manuscrit, qui en fait la remarque, s'exprime d'ailleurs ainsi à ce sujet : *Quod si hæc historia Susannæ, ut Hieronymus Præfatione in Danielem innuere videtur, ex Codice autem nostro apparet, ab illis omnibus reddita Græce est, nedum a LXX; fateamur oportet Archetypum ipsum, unde interpretatio est facta, diu post LXX Seniorum tempora superfuisse. Haud itaque postremum conficiunt argumentum de hujus veritate historiæ* Monogramma *et* Lemnisci *nostri Codicis, quorum fides, vel ab ipsa Theodotionis editione comprobatur. Nisi enim Theodotio ex Archetypo esset interpretatus, non erat cur Ecclesia ipsius potius, quam aliorem versioni adhæreret. Serio igitur perpendant, qui ab Ecclesiæ judicio dissident, ac Susannæ caput ad apocrypha rijiciunt, quam nullo judicio, ac Judaice prorsus id faciant. Nam si Archetypus initio Ecclesiæ, immo adulta lateque propagata extabat; quid si malitia Ebræorum, aliave de causa intercidit, adeoque Africani, et Origenis ævo jam deerat? (Daniel secundum LXX*, etc., p. 81, 82). Bugati a aussi trouvé les initiales des noms d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, en tête du chapitre de Susanne, dans la version syriaque de la version des LXX des Tétraples d'Origène, et il en conclut justement que ces trois traducteurs, ayant donné chacun une version différente de celle des LXX, ont dû avoir un texte archétype hébréo-araméen existant encore de leur temps : *Ex quo fateamur opportet cum doctissimo Romano editore archetypon ipsum, ex quo interpretatio est facta, diu post LXX Seniorum tempora superfuisse. Erravit itaque Rodolphus Westhemius adfirmans Susannæ historiam apud solum Theodotionem reperiri, longiusque a veritate aberravit dum scripsit eamdem a Theodotione in LXX virorum editionem transiisse; quasi idem esset utriusque editionis textus, quod est falsissimum : idemque de sequente Beli et Draconis historia dictum esto. Daniel secundum editionem LXX interpretum*, etc. p. 157.

On trouve aussi dans le manuscrit Chigi les signes critiques d'Origène ajoutés à la Prière d'Azarias et à l'Hymne. D'où il suit que Théodotion avait eu aussi un texte hébreu de ces fragments, et que la traduction qu'il en fit donna lieu à des corrections de la version des Septante.

tion contiendrait des fragments grecs; tandis que l'on comprend très bien, au contraire, que si ces morceaux n'avaient pas fait parti intégrante du livre de Daniel, Théodotion ne les aurait ni traduits de nouveau ni insérés dans sa Bible. Théodotion, en effet, n'a pas simplement transcrit dans son livre de Daniel la traduction des Septante. Il ne s'est pas contenté d'en corriger ou modifier le style; il a fait une nouvelle traduction, d'après le texte original hébreu ou araméen; il s'est inspiré de ce texte. Sa traduction, en un mot, s'écarte de celle des Septante et se rattache à un original sémitique. Ce traducteur a dû, par conséquent, posséder un manuscrit du livre de Daniel dans lequel il faut que ces fragments se soient trouvés, puisqu'il les a traduits. On ne peut pas dire qu'il s'est contenté de remanier la version alexandrine, car il ne l'a pas remaniée à l'aveugle: dans ce travail, il devait nécessairement avoir sous les yeux le texte hébréo-araméen original. Les deux textes grecs sont donc deux versions différentes d'un original hébreu ou araméen qui offrait des variantes.

La traduction de Théodotion ne saurait passer, en effet, pour un simple remaniement littéraire de la version de ses devanciers. C'est une traduction nouvelle, faite d'après un manuscrit qui différait, sur divers points, de celui des Septante. Quelques exemples suffiront pour le prouver. Ainsi, au chapitre XIII, 6, Théodotion a mis κρινόμενοι (les accusés, là où les LXX avaient mis πόλεις (les villes), et il a agi de la sorte, parce qu'il avait un manuscrit plus correct qui portait *midiânîm* (procès, contestations), tandis que les Alexandrins lisaient dans leur texte le mot *medînôṭ* (provinces, villes). Au verset 55, Théodotion a traduit : « L'Ange du Seigneur *te* rompra; » supprimant ainsi un hébraïsme des LXX, qui ont écrit : « L'Ange du Seigneur rompra *ton âme* » (en hébreu *nafšeka*, « ton âme, » se met pour « toi »). Ce même traducteur nous donne quinze versets qui manquent dans la version alexandrine, et il omet les versets 63 et 64, remplaçant ce dernier par un verset tout différent et très important. Il répare des omissions, c'est ainsi que, v. 17, il mentionne les deux servantes qui accompagnent la dame; au v. 39, le jeune homme est plus fort que les vieillards, tandis que les LXX nous apprennent qu'il n'a pas été reconnu parce qu'il s'était voilé la tête. Dans la traduction de Théodotion, c'est le peuple qui exécute la sentence (v. 62); chez les LXX, ils sont foudroyés par le feu du ciel. La différence des deux traductions implique donc deux textes originaux identiques pour le fond, mais offrant quelques variantes et quelques lacunes : quelques copistes avaient omis des versets ou des expressions que d'autres avaient conservés. En résumé, les LXX et Théodotion ont traduit séparément, et fait une œuvre à part. Ce dernier avait la version des LXX sous les yeux; il la corrige lors-

qu'elle n'est pas conforme au texte original qu'il possédait et qui était plus correct que celui des Alexandrins. Delitzsch a donc très bien jugé la traduction théodotienne de ces fragments, en disant : Hanc ipsam partem versionis Theodotione dignissimam esse; neque enim illa apocrypha ex textu τῶν O′ tantummodo descripta aut, ne plagium appareret, interpolata sunt, *sed plane novam versionem*, *assumpta* septuagintavirali, *ex hebraico aramaicove exemplari factam* representant (*De Habacuci prophetæ vita atque ætate*, p 30).

L'existence de ce texte hébréo-araméen des fragments grecs se trouve aussi dans le fait qu'ils offrent beaucoup d'araméismes ou l'hébraïsmes. Sans doute, il aurait pu se faire que des Juifs hellénistes eussent introduit des expressions de ce genre dans quelques-unes de leurs compositions. Mais il est difficile de ne pas reconnaître dans ces fragments grecs des traces d'un texte primitif hébreu ou araméen. Souvent, le sens de divers passages de ces versions grecques ne se comprend, d'une façon satisfaisante, qu'autant que l'on parvient à les retraduire dans l'un ou l'autre de ces idiomes sémitiques. La langue de la Prière d'Azarias et de l'Hymne a dû être écrite en hébreu, la langue du culte, car cette langue apparaît à travers un grand nombre d'expressions grecques qui, pour être bien comprises, doivent être expliquées par les termes hébreux correspondants. On y trouve même quelques passages qui offrent une traduction inexacte ou fausse d'un texte hébreu. Ainsi (ch. III, 32), les Babyloniens sont dits ἀποστάται (apostats), terme qui ne peut s'appliquer à des individus qui n'avaient pas adoré le vrai Dieu, mais qui s'explique en le prenant pour un contre-sens occasionné par le mot *mârodîn* (מָרוֹדִין) qui signifie « rebelles ; » et qui a aussi le sens de « dominateurs durs, sévères. » C'est dans ce sens que les Septante et Théodotion auraient dû le prendre. Mais, les Septante s'arrêtèrent au premier, parce que les préoccupations de leur esprit ramenaient leur pensée sur les Juifs apostats, qui jouèrent un rôle infâme dès les premières années du règne d'Antiochus Epiphane. Nous trouvons aussi, au verset 65, le mot πνεύματα (*spiritus*), employé au lieu de ἄνεμοι (souffles, vents), qui rendent l'hébreu רוּחוֹת. On s'est justement étonné que la rosée soit mentionnée au verset 64 (δρόσος) et au verset 68 (δρόσοι); on ne s'explique pas non plus que la chaleur καῦμα soit mentionnée deux fois (vv. 66 et 67) et le froid ψύχος mentionné aussi deux fois (67 et 69). On n'explique cette répétition des mêmes mots qu'en admettant que le traducteur a mal compris les mots hébreux.

Signalons encore quelques hébraïsmes dans ce fragment du chapitre III : v. 28 : « Tu as fait des jugements de vérité » (pour des jugements vrais); 30 : « Nous n'avons pas écouté tes ordonnances » (= nous n'avons pas obéi à tes commandements); 36 : « Auxquels tu as parlé à

eux promettant ; » 37 : « Humiliés dans toute la terre, » au lieu du superlatif : très humiliés, — mal rendu, parce que le traducteur a lu un ב (בְּכֹל), au lieu d'un מ (מִכֹּל) ; « de la main de la mort » (= de la puissance de la mort), etc. Aussi, voyons-nous Eichhorn (*Enleit*, § 617) et Bertholdt (*Daniel übersetzt*, etc., p. 118), admettre, en se basant sur les araméismes, que le grec de la Prière et de l'Hymne est fondé sur un texte hébréo-araméen. La même conclusion s'impose pour les autres fragments. L'histoire de Susanne nous offre aussi, en effet, des tournures hébraïques (v. 15 : « comme hier et aujourd'hui ; » pour : auparavant, etc.) (1) ; et il en est de même de l'Histoire de Bel (v. 4 : « qui a la puissance de toute chair ; » v. 25 : « donne encore la puissance et je tuerai le dragon ; » etc.). Aussi, Fr. Delitzsch a-t-il très bien remarqué, à propos de ce fragment, que tout y proclame un original hébreu ou araméen : *Hæc omnia ad verbum de Hebraico vel Aramaico translata esse dictionis simplicitas, structura ac tota indoles clamat atque testatur* (*loc. cit.*, p. 27).

Il n'est donc pas possible de regarder les textes grecs des Septante et de Théodotion comme le texte original ; il faut remonter à un texte primitif hébreu ou araméen. La vérité de cette conclusion frappe tous les yeux. L'abbé Vigouroux la formule en termes excellents que nous sommes heureux de reproduire : « Le langage, dit-il, des textes grecs nous ramène à un original sémitique. L'existence même de ces deux textes, fort différents l'un de l'autre, est une preuve nouvelle de l'existence d'un texte primitif que Théodotion et les Septante se sont bornés à traduire chacun à leur manière.

» Tous les critiques admettent que le but de Théodotion, en donnant une traduction nouvelle de l'Ancien-Testament, fut de reproduire le texte orignal plus fidèlement que ne l'avaient fait les Septante. Il conserva leur version toutes les fois qu'elle lui parut exacte, il la changea toutes les fois qu'elle s'écartait du texte hébreu. Puisque tel était son but, comment aurait-il admis dans sa version, un fragment qu'il n'au-

(1) Tout récemment, dans un travail intitulé *Das apokryphische Susanna-Buch* (p. 69), un Juif allemand, Brüll, a très bien reconnu l'origine hébraïque de cette histoire, dans le passage suivant, cité par l'abbé Vigouroux (*Susanne. Caractère véridique de son histoire*, p. 340) : « Le texte de Théodotion est rédigé de telle sorte qu'on peut le reconstituer sans peine en hébreu. Expressions, idées, constructions, ton du récit, tout est biblique. La traduction des Septante elle-même abonde en hébraïsmes assez surprenants ; certains mots, certaines tournures, qui paraissent d'abord plutôt grecs qu'hébraïques, peuvent néanmoins être ramenés à la langue originale, parce que celle-ci n'était pas susceptible, dans ces cas, d'être rendue littéralement. »

rait pas trouvé dans l'original ? Ce serait inexplicable » (*Susanne. Caractère vérid. de son histoire*, p. 341).

Les rationalistes eux-mêmes se voient forcés d'admettre que ces morceaux ont été traduits d'après un original hébraïque ou araméen. Ainsi, Rosenmüller reconnaît que les Septante n'ont rien ajouté ou retranché arbitrairement, mais qu'ils ont traduit d'après un exemplaire différent du texte hébreu actuel (1). Mais ce critique dépasse le but et s'égare, lorsqu'il ajoute que le texte primitif a été interpolé, et que le texte hébreu actuel se rapproche plus du texte authentique que la version grecque, parce qu'on aperçoit dans celle-ci une main qui retouche (2). Sans doute, la traduction alexandrine offre des interpolations, des gloses et des omissions : on sent, par exemple, que le texte primitif des chapitres II, 5, III, 1, 31, 32, 33, religieusement conservé en hébreu avait été modifié et amoindri dans le manuscrit des Septante (ch. IV, 1, 54), afin de rendre le récit plus vraisemblable aux Juifs de son temps. Mais, Rosenmüller a tort d'attribuer à une retouche la Prière et l'Hymne. C'est, en effet, gratuitement qu'il suppose une incohérence dans le texte primitif, une lacune qui aurait été plus tard convenablement comblée par un inconnu (*Ita quæ III, 23. 24, in Hebræo male cohærent, in Græco pluribus insertis apte connectuntur*). Il aurait fallu montrer qu'il y avait, dans cette partie de la version grecque, une addition, une retouche. C'est une hypothèse que le critique rationaliste s'est bien gardé de motiver d'une façon quelconque. Et cependant, il est bien facile de comprendre — comme nous l'établirons plus loin — qu'il y a eu là, dans le texte hébreu, une suppression, un retranchement d'une prière et d'un hymne que l'on savait par cœur ou que l'on transcrivait, soit à part, soit à la suite des psaumes.

(1) Illa vero interpretem non pro suo arbitrio aut addidisse, aut omisisse, sed expressisse illum tale exemplar quod textum ab eo quem nunc legimus in multis discrepantem contineret, satis probabiliter colligitur. Et inde, quod interpretem Hebraica et Chaldaica in reliqua libri parte satis fideliter reddentem deprehendimus, et inde, quod Græcæ nonnullæ voces et loquendi formulæ ab illo usurpatæ fontem Chaldaicum haud obscure produnt (*Scholia in Vetus Test.*, t. X, p. 32).

(2) Quare credibile est, extitisse olim exemplaria, quæ genuinum auctoris librum varie interpolatum et immutatum exhiberent. Atque eum quidem, quem Hebræi inter sacros suos libros servarunt Danielis librum ab authentico propius abesse quam quod Græca interpretatio expressit exemplar, illud suadet, quod in hoc nonnulla deprehendimus, quæ emendantis et retractantis manum arguant. Ita quæ III, 23. 24, in Hebræo male cohærent, in Græco pluribus insertis apte connectuntur, et quæ II, 5, III, 1, 31, 32, 33, in Hebræo incredibilia leguntur, in Græco IV, 1, 54, ita enarrantur, ut verisimiliora appareant. *Ibid.*

Ayant admis que les trois fragments, conservés dans les Bibles grecques, ont été traduits d'après un original hébreu ou araméen, Rosenmüller et les autres rationalistes, qui se rangent à son opinion, sont très mal venus, d'ailleurs, à nous dire, sans aucune raison, que ces fragments sont des interpolations ou des additions au texte primitif. Il faut, au contraire, admettre nécessairement que, dans l'origine, ces morceaux, composés en hébreu ou en araméen, se sont trouvés, sous cette forme, dans le livre canonique de Daniel. Il ne serait pas possible, en effet, d'expliquer la provenance des versions grecques de Théodotion, que nous possédons aujourd'hui, et des versions d'Aquila et de Symmaque qui se sont perdues, s'il n'y avait jamais eu un original hébreu et araméen de ces morceaux contenus dans le livre canonique de Daniel. La présence de ces fragments dans la version de Théodotion prouve donc qu'ils existaient encore de son temps (de 100 à 150 av. J.-C.) dans quelques manuscrits de l'original hébreu ou araméen du livre de Daniel, et que des Juifs de cette époque les tenaient pour authentiques. La tradition relative à ces fragments persistait donc encore au commencement de notre ère; elle prouve qu'ils avaient été insérés primitivement dans le Canon avec les autres parties du livre.

L'existence d'un original araméen de l'Histoire de Bel et du Serpent prouvée par la conservation des seize derniers versets de ces récits. — Ces versets se trouvent dans quelques manuscrits du *Bereschith Rabba*, vieil ouvrage rabbinique, dans lequel, à propos de Joseph jeté dans une citerne, une partie de l'histoire de Bel et du Serpent est citée comme livre de l'Ecriture (*Hæc est sicut scribitur,* הדא הוא דכתיב). En l'honorant de cette formule propre aux livres canoniques, le *Midrasch-Rabba* montre que d'anciens rabbins ont considéré ce passage comme ayant jadis fait partie de la Bible hébraïque. Raymond Martin qui nous a conservé ce passage, dans son *Pugio Fidei* (Edit. de Voisin et Carpzov, p. 742), reconnaît que ce texte manque dans le manuscrit de Majorque et de Barcelone, mais il assure qu'on le trouve dans celui de Foix (*Fuxensis*). Les préjugés de Munk l'ont porté jusqu'à prétendre que ce passage avait été fabriqué par Martin. « Il faut, dit-il, se méfier de ces controversistes, qui vivaient à des époques où les livres étaient rares et où le contrôle n'était pas facile, et qui, pour arriver à leur but, se permettaient mainte supercherie. La citation de Raymond Martin n'est qu'une mystification; ce passage ne s'est jamais trouvé dans le *Midrasch*, du moins je l'ai vainement cherché dans une des plus anciennes éditions, et même dans un Midrasch manuscrit du treizième siècle, et je n'en ai pu découvrir aucune trace. Raymond Martin a tout simplement copié un passage du texte syriaque de la *Peschito* qu'il a fait passer pour un passage du *Midrasch* » (*Notice sur Rabbi*

Saadia Gaon, 1838, p. 85). Il faut surtout se méfier des controversistes du rationalisme ; et nous allons voir, en effet, que cet Israélite n'avait aucune raison de lancer une accusation aussi grave contre un écrivain qui atteste lui-même que divers manuscrits n'offraient pas ce texte.

Un critique très compétent dans cette matière, F. Delitzsch, déclare donc que ce passage ne présente en lui-même rien de suspect (*Hic locus per semet ipsum spectatus nullam suspicionem movet. — Loc. cit.*, p. 33), et il fait remarquer que Zunz et Plessner le tiennent pour authentique. Après avoir motivé son sentiment et accordé que le texte de Raymond Martin ne se trouve pas dans des manuscrits du *Bereschith-Rabba*, et que le texte syriaque de l'histoire du Serpent, qu'on lit dans la Bible de Walton est presque identique avec le texte du *Pugio fidei*, le docte critique en vient à l'examen de l'accusation de Munk (*Quare Salomo Munk, qui in Cod. quoque Parisino hunc locum frustra quæsivit, Raymundum accusat, quod legentibus (nescio utrum Christianis an Judæis) imposuerit et, quæ nunquam in Genesi Rabba extitissent, se ibi invenisse fraudulente simulaverit*). Il n'a pas de peine à la repousser. Il montre très justement que Martin n'avait aucun intérêt à fabriquer un texte qui n'a aucun rapport avec la polémique du christianisme contre le judaïsme ; que, de plus, ce théologien procède honnêtement dans ses citations; qu'il n'est pas probable qu'il possédât les textes syriaques qui n'ont vu le jour que plus tard et qu'il sût cette langue ; et, enfin, que ces fragments offrent des traces d'origine juive (1). C'est pourquoi il conclut en disant qu'il ne doute pas que le fragment conservé par Martin ne se soit trouvé dans d'antiques manuscrits du Bereschith Rabba, et que les arguments qu'il a donnés suffisent pour absoudre le controversiste catholique au sujet de l'accusation portée contre lui. Delitzsch remarque, du reste, encore avec raison, que la conservation de ce fragment araméen prouve clairement que l'histoire d'Habacuc *discophore* était commune à la tradition palestinienne de la

(1) At huic criminationi oppono : 1) nullam causam cogitari posse, quæ Raymundum impulerit, ut ad Habacuci ætatem probandam locum, qui ad christologiam plane nullius momenti est, Genesi Rabbæ supponeret idque tam callide tamque fallaciter ; 2) repugnare mores Raymundi, qui multo simplicius et candidius egit Petro Galatino...; 3) non credibile esse, apocrypha Syriaca, quæ etiam inter nos sero in lucem prodierunt, Raymundo Martini, Dominicano Barcinonensi (fl. c. 1250), præsto fuisse, atque insuper non constare, eum præter hebraicam arabicamque linguam syriacam quoque calluisse ; 4) denique inesse illi fragmento, quantumvis syriaci textus simillimo, tamen non pauca judaicæ originis vestigia. *De Habacuci proph, vita*, etc., p. 34. En note, ce même critique donne des preuves de cette dernière assertion, et il explique aussi les ressemblances de ces deux textes dans un paragraphe particulier (p. 35-37).

Synagogue et à la tradition de l'Eglise (1). Il nous suffira d'ajouter que des scribes choqués de voir qu'un passage, qu'ils considéraient comme apocryphe, était assimilé à un texte des livres canoniques, ont pu très bien se faire un scrupule de le reproduire dans leurs copies. Mais, en résumé, l'omission de ce fragment dans quelques manuscrits ne suffit pas pour le faire regarder comme non avenu : il n'en fournit pas moins un argument propre à démontrer l'existence d'un original araméen de l'histoire de Bel et du Serpent. En aucune façon, Eichhorn n'était donc autorisé à prétendre que cet original hébreu ou araméen n'a jamais existé (*Uebrigens scheint die Geschichte von Bel nie in hebräischer oder chaldäischer Sprache vorhanden gewesen zu sein. loc. cit.*, p. 445). Il n'est pas possible de regarder le texte grec comme le texte original de ces récits. Les autres fragments ont, d'ailleurs, comme nous l'avons déjà montré faire partie, eux aussi, de l'original hébreu ou araméen.

Rien n'autorise donc les rationalistes à supposer qu'un Juif d'Alexandrie a imaginé et écrit primitivement, en grec, ces textes auxquels les Septante auraient donné cours. La critique négative ne peut non plus prétendre en aucune façon que l'original hébreu ou araméen de ces fragments n'a jamais été reçu dans le Canon hébraïque et qu'ils ont été composés postérieurement au reste du livre. Nous devons tenir, avec Goldhagen, Dankó et d'autres critiques, les trois morceaux comme des fragments originaux du livre canonique et authentique de Daniel. C'est cette conclusion que Dankó exprime très bien dans ces quelques mots : *Quod ad quatuor ejus Libri particulas, hoc est, orationem Azariæ, hymnum trium puerorum, itemque Susannæ, ac Belis et Draconis historias attinet, summa injuria a prophetia Danielis avelluntur. Profecto rem ipsam bene consideranti manifestum erit Danielem scripsisse omnino : III, 24-90 ; XIII et XIV. Sed hæc Hebræis excidisse* (*Historia Revel. divinæ Vet Test.*, p. 491).

Réfutation de l'argument basé sur l'omission de ces fragments dans le Canon hébraïque actuel. — L'histoire de Susanne, la Prière d'Azarias avec l'Hymne de ses deux compagnons et les histoi-

(1) Quæ cum ita sint, non dubito fore, ut fragmentum à Raymundo nobiscum communicatum aliquando in antiquis Genesis Rabbæ Codd., qui sane rarissimi sunt inveniatur. Verum argumenta, quæ protulimus, usque ad hoc tempus certo sufficiunt ad Raymundum a crimine fraudis liberandum. Ergo superest nobis pars apocryphi de Dracone chaldaici, quod quidem, uti cum textu syriaco Polyglottorum, sic etiam cum græco Theodotionis adeo congruit, ut hujus ipsius recens versio inde fluxisse videatur. Simul hoc fragmentum luculente probat, historiam de Habacuco discophoro traditioni synagogali eique palaestinensi cum ecclesiastica esse communem, quod infra pluribus argumentis confirmabimus. *Ibid.*, p. 34, 35.

res de Bel et du Dragon n'existent aujourd'hui ni en hébreu ni en araméen, sauf le fragment que nous venons de mentionner (p. 864) : les quelques lignes de l'histoire de Susanne qui avaient été, disait-on, citées par Nachmanide, sont plutôt du livre de Judith. Nous n'avons ces trois morceaux qu'en grec. Les Juifs les regardent donc comme étrangers au livre de Daniel et comme apocryphes. Cette anomalie semble offrir, en effet, un argument contre leur canonicité et leur authenticité. Ils ne sont pas, disent les adversaires, dans l'original hébreu ; donc ils sont apocryphes ; donc ce sont des additions postérieures.

Nous pourrions demander d'abord de quel droit on veut que nous nous en rapportions uniquement au Canon hébreu actuel. Il serait bon de commencer par prouver que l'ancien Canon juif n'avait jamais eu ces fragments. En un mot, au lieu de tant parler d'interpolations et d'additions, il eut été convenable de prouver qu'il n'y a pas eu des retranchements. Pour nous forcer à nous en tenir purement et simplement au texte hébreu actuel, il faudrait démontrer que ce sont des pièces étrangères à l'ancien Code de la Synagogue. Il y a, en effet, un côté de la question que l'on n'a pas abordé, c'est celui qui est relatif à l'intégrité du texte hébreu actuel du livre de Daniel. Il est vrai que le Recueil des livres canoniques, tel qu'il se trouve en nos mains, mérite notre confiance, sauf en ce qui touche à quelques variantes faciles à rectifier. Les textes du livre de Daniel qui s'y trouvent n'ont pas été altérés ; ils sont exacts. Mais on peut se demander s'ils contiennent tout ce que Daniel a écrit ou, en d'autres termes, s'il n'y a pas de lacunes. Les Juifs et les protestants ont mieux aimé le supposer et ils se sont crus ainsi fondés à déclarer que ces fragments étaient des écrits apocryphes. Mais ils l'ont supposé et dit sans preuves, tandis que nous avons des preuves du contraire.

Remarquons d'abord qu'il ne suffit pas de dire que, si ces fragments étaient véritablement l'ouvrage de Daniel, la Synagogue nous en eut transmis le texte original, soit en hébreu, soit en araméen ; il faut savoir si, vu la nature de l'ouvrage, les scribes n'ont pas abrégé la collection des récits de Daniel, pour la rendre d'un usage plus commode et plus utile aux lecteurs, pendant la période des guerres du peuple de Dieu contre Antiochus Epiphane. Nous savons que les Juifs avaient un respect tout particulier pour les Livres sacrés contenus dans leur Canon, et nous ne les accusons pas d'avoir supprimé malicieusement des chapitres du livre de Daniel. Non, les Juifs n'ont pas eu la pensée de corrompre ce livre et les suppressions faites dans quelques manuscrits ne devaient pas, dans la pensée de ceux qui les faisaient, nuire à l'intégrité du livre canonique ; cette mutilation s'est opérée honnêtement et sans prévoir qu'on arriverait ainsi à altérer le texte primitif dans tous

les manuscrits. Nous avons donc à prouver que le livre de notre prophète n'est pas parvenu jusqu'à nous dans sa première intégrité. Nous repoussons ainsi l'argument tiré de ce que nos fragments ne sont pas dans l'hébreu et que l'on formule ainsi : *neque enim hebraice extant; ergo nunquam hebraice extiterunt*. Cet argument repose, en effet, sur une hypothèse qui n'est pas prouvée, savoir l'intégrité du texte hébreu actuel du livre de Daniel. En établissant la non-intégrité de ce texte nous exposerons la cause de cette suppression, et nous répondrons à cette question que l'on se pose au sujet de l'authenticité de ces compositions : *Si sunt ejus* (*Danielis*), *cur in Hebræo Autographo non habentur ?* Expliquons donc comment ces fragments ont disparu des exemplaires du livre de Daniel.

Une exégèse plus approfondie des textes prouve que le livre très suggestif de Daniel, beaucoup lu vers le temps des Machabées, a été abrégé, dans un but pratique, pour la commodité des lecteurs et pour la circonstance. — Dès le commencement de la persécution d'Antiochus (la petite Corne du chap. VIII et le *Nibzēh* du chap. XI), les Juifs comprirent mieux que jamais l'importance du livre de Daniel. Rien n'était plus intéressant pour eux que ces pages où vibrent toutes les ardeurs de la foi monothéiste. Ce livre n'a pas en vue une révolte à main armée, et il n'était pas fait pour exciter la fibre patriotique au point d'exciter les Juifs, persécutés sous Antiochus, à un soulèvement contre ce tyran ; les exemples de Daniel et de ses amis n'offrent rien qui provoque à une rébellion et qui soient appropriés à la lutte religieuse, politique et guerrière du temps des Machabées (voy. p, 243-249). L'insistance de Daniel sur les traits particuliers des événements qui avaient eu lieu pendant la Captivité, à Babylone, et spécialement sur le caractère miraculeux de la protection que l'Eternel avait accordée, à cette époque, à la fidélité de ses serviteurs, suffit pour montrer que le prophète n'écrivait pas un livre à l'usage des patriotes machabéens. L'enthousiasme des Machabées ne se joint pas à l'espoir des miracles (p. 191). Ils ne se croisent pas les bras comme Daniel et ses amis dans la fosse aux lions ou dans la fournaise : ils ont compris que les temps étaient tout autres, et ils ont pris les armes. Il est évident qu'un auteur du second siècle qui aurait tiré ses héros de son imagination et les aurait jeté dans de telles aventures, qu'il aurait plu à son caprice d'inventer, ne se serait pas borné à décrire des modèles de patience et de résignation. Toutefois, les hommes pieux de tous les temps peuvent y puiser des exemples de fidélité à la loi de Dieu, même dans les plus petites choses. A ce point de vue, Daniel et ses trois amis ont été pendant la persécution d'Antiochus tout aussi bien que pendant l'exil, une lumière et une consolation pour le peuple de Dieu. C'était

vers ce prophète et vers les trois martyrs de la fournaise que pendant les épreuves et les souffrances, Israël tournait les yeux, cherchant tout à la fois des modèles et des encouragements, dans ceux qui avaient jadis servi le Seigneur, au milieu des tentations et des dangers, même au péril de leur vie. C'est ainsi que Mathathias mourant, signale ses exemples de résistance à l'idolâtrie (I, Mach., II, 59, 60), et que les Machabées ont dû s'exciter à la conservation de leur foi religieuse par les exemples de Daniel dans la fosse aux lions et des trois autres déportés dans la fournaise. La persécution d'Antiochus évoquait donc le souvenir des drames qui se trouvaient dans le livre de Daniel.

Mais ce livre était encore fort intéressant pour les Juifs, persécutés par le tyran macédonien. Les rois mentionnés par Daniel n'offrent pas, il est vrai, le type du persécuteur maudit, et on ne peut voir, dans les faits qui se sont passés à Babylone, des allégories relatives aux événements qui avaient lieu au second siècle en Palestine (voy. p. 249-261, 203-217). Mais les récits de Daniel se laissaient détourner de leur sens original, pour prendre celui que le lecteur du temps des Machabées voulait leur donner. Quand il peignait Nabuchodonosor, Balthasar et Darius le Méde, Daniel n'avait pas pensé à Antiochus; mais les Juifs patriotes y songeaient pour lui, et l'allusion était dans l'air. Les personnages royaux de Babylone ne sont pas taillés sur le patron qui s'offrait, en Palestine, à l'esprit des Juifs : Antiochus ne ressemble pas aux trois rois du temps de l'exil, mais l'imagination complétait ou plutôt défigurait ces portraits. Daniel laissait beaucoup d'espace à l'imagination. On pouvait aisément se représenter le destructeur de Jérusalem comme un tyran, comme un autre Antiochus, et découvrir des aspects qui n'avaient pas été vus par l'auteur. On forçait donc un trait, on en omettait un autre, et on attribuait aux rois du livre de Daniel tous les vices et toutes les férocités du Macédonien. Les Juifs du second siècle composaient donc des physionomies nouvelles aux rois de Babylone, et ne comprenaient pas qu'ils avaient ainsi tracé, inconsciemment, des figures de fantaisie.

Le livre de notre prophète offrait donc de la sorte une lecture suggestive, comme on dit aujourd'hui, une lecture qui faisait réfléchir et qui portait à découvrir dans chacun de ses tableaux une leçon morale applicable au temps présent. Ce travail inconscient par lequel le lecteur devient le collaborateur de l'auteur qu'il lit, se produit très fréquemment. Il n'est pas rare, en effet, de constater des cas de cette collaboration qui consiste dans l'interprétation des types. des caractères présentés par un romancier ou par un auteur dramatique. Sur les données que fournissent ces écrivains au sujet de leurs personnages, le lecteur construit d'autres personnages très différents. De sorte que les données

d'un auteur peuvent servir quelquefois à des créations tout-à-fait dissemblables. Mais, ce ne sont pas seulement les créations des romanciers qui se laissent comprendre de plusieurs manières très différentes. Les œuvres historiques peuvent recevoir aussi une interprétation très fantaisiste : il n'y a qu'à voir ce que, dans notre siècle, les romanciers et les dramaturges ont fait des personnages réels de l'histoire de notre pays. Il n'y a pas, en effet, de livre historique dont on ne puisse transformer tous les personnages en êtres imaginaires, en symboles, en allégories. Sans doute les Juifs du temps d'Antiochus ne prenaient pas toutes les interprétations qu'ils faisaient du livre de Daniel comme voulues par l'auteur. Ils sentaient que l'on en aurait pu discuter et repousser les applications suggérées par cette collaboration posthume ; ils comprenaient que Daniel aurait pu répondre en souriant : Non, ce n'est pas ça ; vous n'y êtes pas du tout ; je pensais à autre chose.

Mais tout en reconnaissant ce qu'il y avait d'arbitraire dans leur exégèse, les Juifs du second siècle, qui voulaient de toute force trouver dans le livre de Daniel des enseignements, cherchaient à y entrevoir le châtiment du Tyran aussi bien que l'espérance et les douces visions des succès à venir. Ces patriotes comprenaient donc à leur façon les trois rois babyloniens mentionnés par Daniel. Ils les recomposaient en eux-mêmes, ajoutaient à ces portraits des formes, des couleurs, des sentiments qui en changeaient la physionomie : en un mot, ils remplaçaient en quelque sorte involontairement, les portraits des rois morts par l'image vivante d'Antiochus.

Cependant, quelques épisodes du livre de Daniel se développaient et se dénouaient sans que l'image d'Antiochus pût aussi facilement y intervenir. Ce livre offrait donc des morceaux qui distrayaient, à leur profit, des parcelles de l'attention qu'on devait garder pour les types du Tyran. Pour mettre ce monstre en vedette et pour produire une certaine unité d'intérêt, des lecteurs et des copistes prirent donc l'habitude de sauter ou de retrancher les épisodes qui ne se rattachaient pas au point central de leurs préoccupations. C'est Antiochus qui, au point de vue des abréviateurs, fit l'unité du livre.

Ils gardèrent donc les épisodes suggestifs, les chapitres à travers lesquels on croyait voir se profiler, de temps à autre, la silhouette d'Antiochus, et ils supprimèrent les pages qui semblaient alanguir le récit et qui leur apparaissaient comme des hors-d'œuvre. Un simple coup-d'œil jeté sur le livre nous fera parfaitement comprendre la pensée qui a présidé à cette mutilation du livre de Daniel. Elle a eu pour but de mettre plus en évidence les chapitres qui offraient le cadre et le moule où les lecteurs pouvaient jeter de préférence leurs opinions, leurs idées. Ainsi, on a gardé les chapitres I, III et VI qui rapportent divers

traits de constance religieuse. Le premier chapitre signale la fidélité scrupuleuse des quatre otages à la loi mosaïque, et montre comment ils se gardèrent, dès leur jeunesse, de la souillure du monde païen, en s'abstenant des mets de la table du roi (ch. I, 8 et ss). Au troisième chapitre, nous voyons les trois amis de Daniel conserver, au milieu de la corruption de la cour, leur vertu et la pousser même jusqu'à l'héroïsme, en refusant d'imiter les autres grands qui adoraient une statue que le roi avait fait élever. Le chapitre VI montre Daniel refusant de se soumettre à une injonction impie et jeté dans une fosse aux lions, où il est miraculeusement conservé au milieu de ces animaux féroces et affamés. Le chapitre II a aussi été conservé parce qu'il offre les successions des empires et la prophétie relative à la pierre mystérieuse qui doit réduire en poudre le colosse de ces empires idolâtres, et qui, de son côté, doit devenir « une montagne qui remplira toute la terre. » On voit dans ce chapitre une apparition du Messie qui établira « un empire éternellement indestructible. » On croyait voir une allusion au châtiment réservé à Antiochus, dans le tableau du chapitre IV qui représente Nabuchodonosor enflé d'orgueil et se croyant un Dieu, mais qui, infructueusement averti par un songe expliqué par Daniel, tomba en démence et vécut, pendant quelque temps, dans la persuasion qu'il avait été changé en bête. Les Juifs trouvaient aussi des applications, qui pouvaient devenir actuelles, dans le chapitre V, qui montre Balthasar profanant, dans un festin, les vases du temple du Seigneur, et voyant apparaître les doigts miraculeux qui tracent sur les parois de la salle les mots énigmatiques que Daniel interpréta, en déclarant au roi que ces caractères effrayants indiquaient la fin de son règne. Il est évident, du reste, que les chapitres IV et V montrent la puissance du vrai Dieu qui humilie, quand il le veut, l'orgueil des rois et brise leur pouvoir. L'intérêt que les lecteurs du livre de Daniel trouvaient dans ces rapprochements était maintenu dans le chapitre VII qui reprenait l'idée de la succession des empires sous une forme différente, par la succession de quatre animaux féroces, et fait apparaître le Vieillard céleste, venant présider au jugement et donnant « empire, honneur et royauté, » pour l'éternité, à un personnage à figure humaine, représenté arrivant sur les nuées et ayant les attributs divins. Ce chapitre devait plaire d'autant plus aux Israélites persécutés, qu'ils purent entrevoir une image d'Antiochus dans l'ennemi de Dieu qui tiendra des discours contre le Très-Haut, persécutera les saints et travaillera à changer les temps, les fêtes et la Loi, et sera frappé à son tour. Les chapitres VIII et X-XII étaient trop adaptés à la persécution d'Antiochus pour être négligés : ils offrent surtout des détails et des indications précises sur les jours mauvais et les épreuves qui étaient réservés aux Juifs sous le règne de ce prince.

Enfin, le chapitre IX avait une importance trop capitale, au point de vue de l'avènement du Messie, pour qu'aucun Juif ait eu la pensée de le retrancher. Mais on élagua les divers incidents accessoires qui paraissaient inutiles ou qui, du moins, au point de vue des lecteurs trop fantaisistes du livre de Daniel, semblaient ne rien ajouter à l'action. Les copistes, cédant au goût de leurs clients, rendirent ainsi plus sensibles les idées que l'on recherchait surtout, dans ce livre, et le mirent à l'optique de l'époque des Machabées.

Suppressions voulues et intentionnelles des trois fragments du livre de Daniel. — Beaucoup de Juifs furent, en effet, amenés ainsi, tout naturellement, à omettre dans leurs manuscrits les scènes qui paraissaient, au point de vue de leurs préoccupations, purement épisodiques. Les copistes ont retranché tout ce qui, du temps d'Antiochus, ne se rattachait pas de quelque façon aux événements contemporains. L'épisode de Susanne offrait une action qui pouvait être distraite du livre sans qu'il en fût profondément modifié. Quelques Juifs ont pu aussi retrancher cette histoire, parce qu'elle leur paraissait offenser les anciens et les juges. Dans quelques cas particuliers, il peut se faire, comme l'a conjecturé Origène, que la suppression de cette histoire ait eu pour but de soustraire aux yeux du peuple une prévarication qui pouvait jeter quelque défaveur sur ses magistrats. Mais il est plus probable que ce retranchement fut opéré, plus généralement, parce qu'il parut moins utile, moins adapté aux circonstances. Le récit de Susanne, détaché de l'ensemble, fut copié à part et ajouté dans quelques manuscrits, sous forme d'appendice, au reste du livre. La version alexandrine et la Vulgate en ont fait le chapitre XIII du livre de Daniel. Dans la version de Théodotion, cette histoire est placée en tête du livre. Elle se rattache, en effet, au commencement de la vie publique et prophétique de Daniel. Mais les auteurs des versions grecques, sachant que cette histoire manquait dans beaucoup de manuscrits, l'ont, sans doute, mise à part afin de se mettre en harmonie avec l'ordre des textes, tel qu'il se trouvait dans les éditions abrégées. Il est possible également que les copistes l'aient déplacée dans le même but, pour faire concorder les chapitres du texte hébreu raccourci avec les deux versions grecques et les tenir en dehors de ce qui parut plus tard suspect aux Juifs.

La Prière d'Azarias et le Cantique se jetaient à la traverse d'une action, et paraissaient gêner l'impression dramatique du récit : on n'y vit qu'un hors-d'œuvre qui arrêtait trop longtemps le lecteur désireux d'aller, au plus vite, au dénouement. Ces deux morceaux pouvaient d'ailleurs être considérés comme formant un tout qui pouvait se détacher de la partie historique et prophétique. Quelques copistes les ajoutèrent aux psaumes ; et puis, comme on trouva des manuscrits du livre

de Daniel et du livre des Psaumes qui ne les avaient pas, ces fragments furent regardés comme douteux et retranchés du livre de Daniel et des Psaumes; de la sorte, ils ne se sont plus trouvés dans la Bible hébraïque. On a dit que les Juifs avaient rejeté la Prière et l'Hymne parce qu'ils ont regardé Azarias et ses deux compagnons comme les auteurs de ces morceaux, et qu'ils ne les ont pas tenus pour des écrivains inspirés. Mais ces deux fragments ont leur place marquée dans le livre de Daniel, comme nous le montrerons plus loin, et ils font dès lors partie intégrante de ce livre. Cette Prière et cet Hymne, composés par Daniel, faisaient partie du culte privé que ce prophète et ses amis rendaient à Dieu par la confession de leurs péchés, et en invitant toutes les créatures à s'unir à eux pour le louer. C'est aussi fort inutilement qu'on a pensé que la prière d'Azarias avait été retranchée du livre de Daniel à cause de ce qui est dit contre les Chaldéens et contre le roi (v. 32). Dans ce cas, on se serait contenté de retrancher ce verset en indiquant une lacune qui aurait été comblée par la tradition orale. L'intention qui a présidé à ce retranchement a été suffisamment indiquée : on voulait aller droit au but et on supprima, dans quelques manuscrits, un morceau qui faisait partie des prières courantes et qui trouvait sa place ailleurs.

Les épisodes de Bel et du Dragon n'offraient rien non plus qui visât à l'actualité. Ce chapitre, qui montre Daniel vivant dans l'intimité d'un roi païen, semblait ne pas appartenir à la collection des tableaux du maître dans lesquels on croyait voir vivre, marcher, parler le tyran macédonien. On n'y trouvait aucune des fortes situations dramatiques des chapitres III-VI. Darius le Mède n'y apparaît pas avec quelques-uns des vices d'Antiochus : il écoute docilement Daniel, et il est accusé par les Chaldéens d'être devenu Juif (ch. XIV ou V *bis*, 27), et ce n'est que contraint par la nécessité qu'il leur livre son ami (v. 29). Le prophète fut, il est vrai, jeté dans la fosse aux lions où le Seigneur le préserva miraculeusement de leurs étreintes. Mais ce miracle se renouvela, et il est décrit au chapitre VI, dans lequel Daniel raconte qu'il fut jeté dans la fosse aux lions, pour n'avoir pas cessé de prier son Dieu, malgré la défense subrepticement arrachée au même roi. Ce chapitre offrait donc plus d'intérêt au point de vue de la désobéissance aux ordres d'Antiochus et à la résistance, au moins passive, à laquelle tout Juif fidèle était alors impérieusement tenu. Le chapitre XIV (V *bis*) fait, il est vrai, connaître la délivrance miraculeuse dont Daniel fut l'objet, mais le chapitre VI offrait une variation plus accentuée du même thème. Celui-ci fut donc conservé, et l'autre fut supprimé comme moins utile et moins propre à suggérer des réflexions pratiques au temps du persécuteur. Il ne paraît pas que ce chapitre ait été retranché parce qu'on crai-

gnît d'être dénoncé, comme ayant des sentiments hostiles à la religion des Babyloniens. Le vrai motif qui inspira ce retranchement se trouve dans le désir d'enlever tout ce qui n'offrait pas un intérêt réel pendant la persécution d'Antiochus. Or, il est facile de voir que les histoires de Bel et du Dragon se trouvèrent dans ce cas. Le chapitre V *bis* fut supprimé parce qu'il n'offrait pas l'image d'Antiochus, et parce qu'il semblait ne pas faire corps avec l'histoire générale du livre.

Les suites imprévues de ces coupures faites à un grand nombre de manuscrits. — La cause de ces retranchements est donc facile à comprendre. Les scribes voulant mettre le livre de Daniel dans le train des lectures courantes émondèrent les parties qui paraissaient moins utiles et firent une réduction de ce livre. On se disputait alors les manuscrits de la prophétie de Daniel; chacun voulait avoir quelque chose des écrits de ce grand prophète. Les Juifs copièrent donc et firent recopier tout ce qui pouvait le plus les réconforter et les encourager dans leur fidélité à la loi de Dieu. Désireux de faire des concessions au goût de leurs lecteurs, les copistes mirent de côté les morceaux qui n'étaient pas d'un débit courant : ils écourtèrent le livre de propos délibéré, et ils se proposèrent le but éminemment pratique de l'adapter autant que possible à l'histoire nationale sous le règne d'Antiochus. On eut ainsi un livre débarrassé de longueurs qui paraissent inopportunes, de morceaux qu'on regardait comme parasites : il en résulta un livre de Daniel *ad usum Machabæistarum*.

Sans doute, les copistes retranchaient d'une main respectueuse les fragments qui ne paraissaient pas utiles pour le public contemporain. Ils les recopiaient à part, et ils ne s'apercevaient même pas qu'ils commettaient un sacrilège, un crime de lèse-écrit prophétique. Nous n'émettons pas contre ces scribes une accusation de faux ; ils ne se proposaient pas d'exclure ces fragments de la Bible ; ils les retranchaient sans mauvaise foi, car nul n'ignorait alors le motif de ces éditions abrégées du livre de Daniel, et ils ne prévoyaient pas les suites de ces mutilations subies par quelques manuscrits. Il en résulta, néanmoins, plus tard, contre l'intention des premiers auteurs, des doutes sérieux sur l'authenticité de ces fragments.

Transcrits sur de simples rôles, ces fragments hébréo-araméens furent moins recopiés et ils finirent par disparaître. Il en fut d'eux comme du livre du fils de Sirach, dont le petit-fils de l'auteur ne put retrouver qu'un seul exemplaire, et aussi comme du premier livre des Machabées dont nous n'avons plus qu'une traduction grecque. D'un autre côté, les exemplaires mutilés devinrent naturellement les types d'une famille nombreuse de manuscrits. L'inspection des exemplaires qui contenaient encore ces morceaux dut éveiller des doutes chez beaucoup de

scribes et de rabbins. Ils ne surent pas s'expliquer ces différences; ils éprouvèrent des scrupules qu'ils ne furent pas en état de dissiper, car ils n'avaient plus les moyens de revoir les plus anciens manuscrits : ils trouvèrent plus sûr de tenir pour suspect tout ce qui ne se trouvait pas dans leurs manuscrits tronqués. On attribua la présence de ces fragments, dans certaines bibles, à des interpolations. C'est probablement vers la fin du premier siècle de notre ère que les chefs des écoles palestiniennes, constatant les divergences des manuscrits, crurent que les fragments, qui ne se trouvaient plus dans leur Bible, provenaient d'additions faites par les Juifs d'Egypte, et que, dès lors, il était de leur devoir de les rejeter comme apocryphes. Les talmudistes et les massorètes de ce temps-là se sont trompés, et la suppression de ces morceaux fut l'œuvre d'une prudence excessive et mal réglée. Les Juifs d'Egypte qui avaient emporté leurs Bibles avant les mutilations des manuscrits palestiniens, possédaient des manuscrits authentiques et complets du livre de Daniel. Mais on comprend très bien que la crainte de laisser ou d'introduire, dans leur Recueil canonique, des fragments qui n'auraient pas fait primitivement partie de ce livre, ait porté les Juifs à reléguer parmi les suspects ces textes, dont l'original hébreu ou araméen, n'étant plus recopié, finit bientôt par disparaître. Nous comprenons aussi, aisément, que sous cette influence et dans cet esprit, les Juifs de la Babylonie et du reste du monde aient rectifié leurs copies du livre de Daniel sur les exemplaires des docteurs palestiniens. Nous ne reprochons donc pas aux Juifs d'avoir été les dépositaires infidèles de la Bible : en présence d'exemplaires qui n'étaient pas conformes, ils ont hésité sur l'authenticité de quelques textes, ils ont craint des interpolations; ils n'ont pas voulu laisser dans le Recueil sacré des morceaux qui peut-être ne lui appartenaient pas. Ils ont donc, dans ce cas, péché par trop de zèle ; en voulant rejeter des morceaux, qu'ils regardèrent comme des additions, ils péchèrent par excès contraire, nous voulons dire par omission. C'est ainsi qu'ils ont perdu quelques perles de leur précieux écrin.

Heureusement que, comme nous l'avons vu, l'autorité des Septante et de Théodotion est là pour attester que, dans l'antiquité, l'original hébreu ou araméen des trois fragments a existé et a fait partie du livre canonique de Daniel. Par respect pour certains manuscrits hébreux, ces traducteurs les mirent au commencement ou à la fin de leur édition de ce livre, sauf la Prière et l'Hymne qui conservèrent leur place. Mais la place des deux autres fragments est suffisamment indiquée par le contexte, et il ne nous sera pas difficile de la retrouver.

Le retranchement des trois fragments grecs prouvé par la critique interne. — En effet, ces fragments que la Critique regarde

comme des interpolations sont des compositions que la Critique interne mieux informée tient pour des coupures faites dans le livre de Daniel. Nous avons vu que ces suppressions ne sont pas fortuites : elles sont intentionnelles et nous avons aisément trouvé les motifs qui les expliquent. Ce n'est donc pas une simple conjecture que nous avons exposée, c'est une conclusion que l'inspection des trois fragments comparés aux chapitres conservés dans l'original nous a dictée. Mais notre thèse de la suppression des trois fragments est encore prouvée par la critique interne qui indique parfaitement la place qu'ils occupaient dans le livre de Daniel. Les Bibles grecques et latines ne les ont pas rattachés à la place qu'ils occupaient jadis. Mais nous avons des preuves documentaires qui nous indiquent manifestement cette place. Nous sommes, en effet, amenés par la comparaison des textes à constater de nouveau qu'il y a des lacunes dans l'original hébréo-araméen actuel, et à déterminer la place exacte que les morceaux retranchés occupaient dans le texte hébreu intégral. Ces textes nous livrent eux-mêmes, en effet, le secret de les réunir et de les harmoniser ; ils s'offrent à nous comme des tronçons qui ont des amorces : il sera facile de rejoindre ces membres dispersés, de placer ces fragments dans leur milieu et de restituer le tout. Ces fragments peuvent bien former des touts distincts ; mais ils ne sont cependant pas, les uns par rapport aux autres, dans une indépendance complète. Les fragments ont conservé des tenons qui rentrent parfaitement dans les mortaises du texte hébreu actuel.

Place de l'histoire de Susanne. — Les indications des textes sont suffisantes pour nous faire comprendre que, après le tableau de l'école palatine qui se termine en nous apprenant que Daniel avait reçu le don miraculeux de connaître les choses les plus secrètes, la suite des idées portera l'auteur à raconter des événements qui mettront cette grâce divine en lumière. On aurait tort, en effet, de ne voir dans les premiers chapitres de notre livre, qu'une juxtaposition de scènes qui n'auraient entre elles aucun lien. Au chapitre premier, Daniel nous apprend qu'il avait reçu le don des révélations divines et l'art d'interpréter les songes. Nous trouverons donc très naturel qu'il ait voulu établir la vérité de ce fait, en racontant le miracle qui lui permit de sauver Susanne, et celui de la révélation qui lui fut accordée du songe de Nabuchodonosor. Le jeune prophète commence, en effet, par indiquer la source de toutes ses inspirations : il nous fait pénétrer dans l'intimité de son être moral, saisir le mobile de ses actions ou les germes de ses idées. La première page du livre de Daniel est destinée à expliquer sa mission pendant l'exil, et à nous faire comprendre l'unité fondamentale qui relie les manifestations successives de son activité.

Cette mission a toutefois, pour origine, un fait psychologique que l'on aurait pu révoquer en doute, s'il n'avait pas été corroboré par une série d'événements, qui doivent nécessairement être attribués au développement du surnaturel à l'époque de la Captivité, c'est-à-dire à une époque où Dieu voulut placer son intervention miraculeuse au rang des grands phénomènes historiques. C'est pourquoi Daniel se hâte de raconter deux miracles qui devaient servir de fondement à la croyance que ses contemporains ont eue de sa mission surnaturelle : il nous initie aux circonstances décisives qui ont été l'occasion de ses deux premiers miracles : son intervention dans le jugement de Susanne (ch. I *bis*) et la révélation qui lui fut faite du songe fameux du roi de Babylone (chap. II).

Aussitôt après que ce roi eut reconnu que Daniel surpassait « en sagesse et en intelligence des choses, tous les hiérogrammates et tous les savants de son royaume » (ch. I, 20), le jeune page commença par donner à ses compatriotes une preuve de sa vocation et de sa mission. Le chapitre qui comprend l'histoire de Susanne, se relie donc au chapitre Ier, en ce qu'il montre, comme le fera aussi le chapitre suivant, que Daniel avait reçu le don de connaître les choses les plus cachées. On a donc eu tort de croire que cet épisode était négligeable, que rien ne le reliait aux autres parties du livre. L'intelligence des textes des deux chapitres nous fait voir, au contraire, que le récit de l'intervention de Daniel dans la réhabilitation de Susanne appartient à l'histoire principale; le miracle opéré dans cette occasion appartient au récit primitif : il fait partie de la clef de voûte de tout l'édifice, car il contribue à nous révéler les conseils de Dieu au sujet des Juifs déportés et à établir l'esprit prophétique de son missionnaire. L'unité du livre de Daniel, si varié de sujets, et qui a pu paraître incohérent aux yeux de l'observateur superficiel, doit être cherchée dans cette idée : Daniel est un envoyé de Dieu, un prophète chargé de montrer aux Juifs, dès les premières années de l'exil, que malgré leur dispersion au milieu des païens, ils sont l'objet d'une protection divine toute particulière. D'un côté, Daniel nous montre Dieu n'abandonnant pas son peuple et suscitant l'esprit saint d'un « jeune adolescent nommé Daniel (v. 45); et, de l'autre côté, le peuple « bénissant Dieu qui sauve ceux qui espèrent en lui » (v. 60). Enfin, le dernier verset de ce même chapitre (I *bis*) indique encore le lien qui rattache l'histoire de Susanne à la fin du premier chapitre, en nous apprenant que, « depuis ce jour-là et dans la suite du temps, Daniel devint grand devant le peuple. » Dès ce moment il devint, comme le dit Ezéchiel, un modèle de justice et de sagesse, un prophète favorisé des révélations divines, et dont le nom était placé par ses compatriotes à côté de celui de Noé et de Job.

L'histoire de l'intervention de Daniel dans le jugement de Susanne est donc, comme l'intervention du jeune page dans la détresse des sages de Babylone à propos du songe si justement fameux, d'une importance capitale pour l'intelligence de la mission de Daniel, et pour montrer son entrée en exercice dans sa fonction prophétique auprès des Juifs et auprès des Chaldéens. Il est donc clair que le récit de cet épisode existait d'abord dans le livre de ce prophète et qu'il n'en a été retranché que parce qu'on n'en comprit pas la portée et qu'on le regarda comme un hors-d'œuvre, comme une digression inutile. On voit aussi qu'il importe de le rétablir dans le texte de notre livre canonique à la place qui s'y trouve toute indiquée. Les raccords s'imposent, et il est facile de rapprocher et de coordonner les deux premiers chapitres de ce livre. L'histoire de la chaste Susanne appartient au temps de la jeunesse de Daniel et son intervention miraculeuse dut avoir lieu entre sa sortie de l'école du palais et la scène de l'interprétation du songe du roi. Le premier miracle dut avoir lieu en faveur des Juifs déportés. Ainsi, d'après la suite des idées et d'après l'ordre chronologique l'histoire de Susanne doit être replacée, comme dans le texte primitif, après le premier chapitre : cette place s'impose (1).

(1) Pour prouver que l'opinion générale, qui attribue à Daniel la composition de l'histoire de Susanne, « manque de vraisemblance, » l'abbé Vigouroux donne cette raison qui nous paraît fort surprenante et bien mal venue : « Dans aucun manuscrit, dit-il, Susanne ne forme une partie intégrante du livre de ce prophète. S'il était lui-même l'auteur de cet épisode, le récit aurait été mis naturellement à sa place chronologique, c'est à dire à la suite du premier ou du second chapitre, ce qui n'a jamais eu lieu » (*Susanne. Caractère véridique de son histoire*. p. 345).

Il nous semble que c'est aller bien vite en besogne. D'abord, nous n'avons aucun manuscrit du texte hébreu antérieur aux versions grecques. Il serait donc difficile d'établir qu'il n'en a jamais existé qui auraient contenue l'histoire de Susanne à sa place chronologique. Ensuite, il aurait été bon de voir, s'il n'y a pas eu des coupures, des suppressions, et si cet épisode n'a pas été ôté de la place qu'il avait occupé primitivement. Il falllait en un mot consulter les textes. Celui qui contient l'histoire de Susanne est en état de se défendre : il proteste éloquemment contre son exclusion du livre de Daniel, et, appuyé sur le contexte des chapitres I et II, il se remet, de lui-même, à sa place entre ces deux chapitres. Ces textes suffisent, en effet, pour nous montrer que jadis l'histoire de Susanne occupait la place chronologique à laquelle elle a droit. Aussi trouvons-nous que l'abbé Vigouroux s'est prononcé trop hâtivement lorsqu'il a dit : « Ce qui n'a jamais eu lieu. »

On sait, d'ailleurs, que ce chapitre, détaché du livre de Daniel, a

Il suit également des constatations qui précèdent que ce récit historique est bien l'œuvre de Daniel. Ce chapitre faisait, en effet, partie, primitivement, du livre dont ce prophète est incontestablement l'auteur. Il n'est donc plus possible d'attribuer l'histoire de Susanne à un autre qu'à Daniel. Dans notre *Commentaire*, nous montrerons qu'on n'a aucune raison d'en reporter la rédaction à une époque plus récente, et que toutes les objections invoquées pour repousser l'authenticité de cette histoire ne sont que des enfantillages.

été copié sur des rouleaux séparés, et que, dans les versions grecques, il est transcrit tantôt en tête et tantôt à la suite du texte hébreu actuel du livre de Daniel. Il est vrai aussi que la version alexandrine lui donne « un titre particulier et indépendant, » le titre de « Susanne. » Mais il ne suit pas de là qu'il n'existe aucun lien entre les deux premiers chapitres et le chapitre de Susanne. Les chapitres historiques du livre de Daniel ont un caractère fragmentaire qui prêtait à la mutilation des autographes. On aurait pu copier aussi à part et isoler les « drames royaux » en leur donnant un titre : le Songe de Nabuchodonosor, le Festin de Balthasar, etc. Mais cet état d'isolement n'aura pas suffi pour établir leur indépendance du livre de Daniel et leur inauthenticité. Ainsi, de ce que l'histoire de Susanne porte un titre particulier et de ce qu'elle n'est pas à sa place chronologique dans les deux versions grecques, le docte Sulpicien n'est pas autorisé à porter le jugement que voici : « On peut conclure de la position qu'elle occupe dans les diverses versions qu'elle a eu une existence indépendante, et n'a jamais été une partie intégrante du livre de Daniel proprement dit, tel qu'il est sorti de la plume de Daniel » (*Ibid.*, p. 346, 347). Cette conclusion ne repose que sur l'hypothèse d'après laquelle le texte primitif ne contenait pas l'histoire de Susanne. Or, cette hypothèse est réfutée par les textes. D'après ces textes, nous savons qu'il existe un lien entre cette histoire et les deux premiers chapitres du texte hébreu actuel. Elle forme, il est vrai, un tout par elle-même et elle ne se lie pas à l'histoire des rois de Babylone, et c'est en partie pour ce motif qu'on la transcrivit séparément. Mais cet état de séparation n'empêche pas de voir que le récit de la réhabilitation de Susanne fait partie intégrante du livre de Daniel et qu'il a dû nécessairement être placé à la suite du premier chapitre. D'où il suit que ce récit est l'œuvre de notre prophète.

Les autres objections contre l'authenticité de l'histoire de Susanne sont réfutées dans notre commentaire. L'abbé Vigouroux reconnaît lui-même qu'elles ne sont pas sérieuses puisque, à la suite de cette discussion, il s'exprime ainsi : « Puisque l'histoire de Susanne a été écrite en hébreu ou en araméen, peu de temps après les événements qu'elle raconte, toutes les présomptions sont en faveur de son authenticité et de sa véracité » (*ibid.*, p. 349).

La Prière d'Azarias et le Cantique des trois fonctionnaires dans la fournaise ont leur place clairement indiquée dans le troisième chapitre. — Ces compositions ont été justement laissées, par les traducteurs alexandrins et par Théodotion, à la place qui leur revient, après le verset 23 du chapitre III. Le texte araméen actuel du livre de Daniel offre évidemment une lacune : il n'y a pas de suite dans les idées, et le récit est brusquement interrompu. On parle de l'étonnement du roi sans en indiquer le sujet ; Nabuchodonosor est transporté hors de lui et nous n'en connaissons pas la cause. Cependant, il y a, dans les soixante-sept versets omis, des détails intéressants au sujet de la fournaise et de l'Ange qui y descendit (v. 46-51). Ces versets, intercalés entre la Prière et l'Hymne supprimés, sont essentiels pour l'intelligence de l'étonnement du roi : c'est sur ces faits négligés par les copistes, avec tout le fragment conservé dans les versions grecques, que va évoluer la fin de ce drame. Les rationalistes eux-mêmes sont forcés de convenir qu'il y a, dans le texte araméen, tel qu'il est aujourd'hui, une disposition anormale. Reuss s'exprime ainsi à ce sujet (ch. III, 24) : « Il faut convenir que le récit continue ici d'une manière assez abrupte dans le texte authentique » (p. 243). Avant lui, Rosenmüller avait également bien compris que le texte des Bibles hébraïques manque de cohésion, tandis que tout se lie convenablement dans les Bibles grecques (*Quæ*, III, 23, 24, *in Hebræo male cohærent, in Græco pluribus insertis apte connnectuntur,* — p. 32). Mais, au lieu de songre à un retranchement dans le texte araméen, ce critique préfère supposer un défaut dans le récit primitif de l'auteur. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que c'est là une supposition qui ne s'appuie sur rien. Parlant aussi sous l'influence d'un parti pris de dénigrer les fragments que le protestantisme et les rabbins tiennent pour apocryphes, Grotius a imaginé un inconnu qui aurait composé ces morceaux, afin de faire cadrer ce qui suit avec ce qui précède : *Hymnus trium puerorum non est in Hebræo : est poema factum a posteriorum temporum Hebræo aliquo, quasi rei conveniens* (*Annot. ad Vetus Test.*, Dan., III, 22). Dans son *Grotii Annotationum auctarium*, Doederlein, reconnaît qu'il y a une lacune dans le texte hébreu, et il admet le préjugé d'après lequel on suppose que ces morceaux dénotent une origine ou une altération récente, mais il voudrait rétablir dans le texte hébreu les versets historiques (*In Chaldæo lacunam fere reperient narrationis qui* 24 *et* 25 (91 *et* 92) *attente legerint. Itaque quamquam carmina illa... recentiorem vel originem vel depravationem satis clare prodant : tamen quæ historica insunt, ea fere in textum revocari debere existimem*).

Il est, en effet, par trop évident que les versets historiques (24, 46-50) ont été maladroitement supprimés : ils ont subi le sort de la Prière

et de l'Hymne; et ils montrent, par la nécessité où l'on se voit de les reprendre, qu'ils appartenaient, avec ces deux compositions, au texte primitif du livre de Daniel. Remarquons aussi que les critiques n'ont nullement prouvé que ces fragments soient des adjonctions : ils se contentent d'une hypothèse qui ne repose que sur leur imagination ou, en d'autres termes, sur une hypothèse qu'il aurait fallu d'ailleurs prouver. Or, ils n'ont jamais établi que l'auteur avait laissé cette page de son livre dans un état aussi incohérent, et ils n'ont jamais fait voir qu'ils ont le droit d'attribuer à Daniel une imperfection qui n'aurait pas échappé au plus chétif des hommes de lettres. Les rationalistes oublient trop que Daniel est un peintre correct et intelligent et que, dans tout les chapitres de son livre, nous trouvons la vue exacte et précise des choses, le souci des détails pris sur le vif, qui fait la vérité de ses tableaux. Aussi, n'avons-nous pas à rechercher des inconnus qui les complètent. La vérité, est que la lacune que nous constatons avait été comblée par l'auteur, et que les copistes ont supprimé la Prière et l'Hymne afin que le récit marchât d'un pas plus rapide. C'est à dater du jour où s'est fait ce retranchement qu'il y a eu un vide, un interstice dans le texte. Les traductions grecques y ont laissé, à leur place, ces deux compositions et les versets historiques qui adhèrent eux aussi, fortement, au reste du chapitre.

D'un autre côté, les critiques ont remarqué que, sous un certain rapport, la Prière d'Azarias et le Cantique ne contiennent rien qui soit spécialement approprié à la situation des trois confesseurs. Ils ne font aucune allusion au miracle qui s'opérait sous leurs yeux ; ils ne manifestent ni leur étonnement ni des actions de grâces adaptées à la circonstance. Evidemment, un auteur qui aurait voulu compléter le texte de Daniel n'aurait pas manqué d'introduire ces sentiments dans des morceaux de sa composition. Daniel a agi tout autrement, et le défaut d'actualité dans les deux fragments que les versions grecques nous ont conservés est, au contraire, une preuve de leur authenticité. On comprend, en effet, que les trois martyrs ne se sont pas préoccupés de composer une prière et un hymne, surtout un hymne qu'ils récitaient en chœur : ils ont tout bonnement eu recours à des prières dont ils avaient appris l'usage. Tout s'explique, en effet, lorsqu'on regarde ces deux pièces comme composées par Daniel et en usage dans le monde des Juifs pieux de la Captivité. Bertholdt semble l'avoir compris lorsqu'il remarque que les Juifs ont donné à la Prière et à l'Hymne une destination liturgique (*eine liturgische Bestimmung*) et que, « pour ce motif, ces compositions ôtées de leur place, furent colloquées parmi les Hymnes sacrés et aussi par un accident inconnu parmi les Apocryphes de l'Ancien-Testament » (*Daher Kommt es, das sie hier aus ihrer Stelle heraus gehoben wurden*

und einen eigenen Platz unter den HYMNIS SACRIS ; *und durch einen umbekanten. Zufall, mit dem Titel* προσευχη Ασαριου και των τριων παιδων αινεσις, *auch unter seu apokryphischen Schriften des A. Testaments Tekamen. — Dan. übersetzt,* etc., p. 121). Le motif inconnu dont parle Bertholdt a été exposé ci-dessus. Ces fragments ont été retranchés parce que, pour des lecteurs pressés, ils faisaient longueur et qu'ils détournaient l'attention de l'action principale. Daniel en les insérant dans le troisième chapitre de son livre ne l'ignorait pas ; mais il s'est préoccupé, avant tout, de la vérité historique.

Plus tard, comme on faisait usage dans la liturgie de la Prière et de l'Hymne des trois confesseurs dans la fournaise, on donna à ces compositions, dans plusieurs manuscrits, une place parmi les Psaumes. Ainsi, les parties principales de ces morceaux sont données à la fin du Psautier, dans le manuscrit alexandrin, comme des psaumes séparés, sous ces titres : « Prière d'Azarias » et « Hymnes de nos Pères. » Un arrangement semblable se trouve dans d'autres psautiers grecs ou latins.

Le retranchement de ces fragments du livre de Daniel s'explique donc très bien. La thèse que nous avons établie est parfaitement d'accord avec les textes, et elle mérite les suffrages des hommes compétents. En rétablissant la Prière et l'Hymne dans le chapitre III, tout le morceau est d'une construction irréprochable. Ces compositions appartiennent au texte primitif de Daniel et leur authenticité s'impose en même temps que celle de son livre.

Les histoires de Bel et du Serpent ont leur place indiquée à la suite du meurtre de Balthasar et de l'avènement de Darius-le-Mède sur le trône des Chaldéens. — Ces deux histoires appartiennent au texte sacré et elles vont vous donner les moyens de les remettre à leur place dans le texte primitif de Daniel. On se plaint que l'auteur n'ait pas indiqué sous quel roi ces événements avaient eu lieu. Mais, la faute en est à ceux qui ont supprimé ce chapitre. Heureusement qu'en le détachant du livre de notre prophète, les abréviateurs ont permis à ces récits d'entraîner avec eux le dernier verset du chapitre V. Nous avons ainsi la chance providentielle de trouver, dans ce verset, un mot qui rappelle avec la dernière précision la date où les faits, mentionnés dans les histoires de Bel et du Serpent, se sont passées. Ce verset qui est très important pour l'intelligence du développement des divers événements compris dans la prophétie relative à la mort de Balthasar, a été conservé dans la version de Théodotion. Ce traducteur a, en effet, ajouté à la fin du chapitre XII ce passage qui n'est certainement pas là à sa place (verset 13 de ce chapitre) : « Et le roi Astyage fut réuni à ses pères, et Cyrus le Perse reçut son royaume (verset 14). Et Daniel était le convive du roi et élevé en honneur au-dessus de tous ses amis. » On

a eu le tort de scinder ici ce passage dans la version de Théodotion, et de séparer le dernier verset, qui est le premier du chapitre XIV (*Histoires de Bel et du Dragon*), du reste de cette histoire, en y intercalant l'épisode de Susanne. Cette juxtaposition inopportune a fait dire que le jugement de Daniel relatif à cette chaste femme ne pouvait pas avoir eu lieu dans la jeunesse de Daniel, puisque, lorsqu'Astyage mourut, Daniel était déjà avancé en âge. Mais, il est évident que cette histoire est mise là hors de sa place (voy. p. 876). Il est d'ailleurs certain que les paroles relatives à Astyage ne concernent pas l'histoire de Susanne. Ce verset qui ne se trouve pas dans la traduction des Septante est devenu le verset 65 du chapitre XIII de la Vulgate, et il est ainsi rattaché, on ne sait pourquoi, à la fin de l'histoire de Susanne. Il a été mis là parce qu'on ne savait où le caser. Mais il est évident que ce verset ne concorde pas avec le chapitre XIII. On a été mieux inspiré en le rattachant, dans la version grecque de Sixte V, au chapitre XIV qui suit immédiatement. Toutefois, on ne voit pas trop ce que viennent faire là Astyage et Cyrus. Cette mention de la mort du roi des Mèdes et de son remplacement par le roi de Perse ne se rapporte en rien aux épisodes de Bel et du Serpent. Tout s'explique, au contraire, si le verset joint au chapitre XIV (V *bis* de notre traduction) est rattaché et lié au chapitre V. On voit alors que ce verset a été mal coupé et qu'il fait partie du récit du festin de Balthasar. Ce verset remarquable complète, en effet, la prophétie du chapitre V. Dans ce chapitre, Daniel a déclaré à ce roi que les paroles tracées par une main miraculeuse sur la muraille de la salle, indiquent la fin de son règne. Le prophète prédit aussi qu'il y aura des divisions, des brèches dans la royauté chaldéenne; et il distingue au *milieu* de ces *divisions* une intervention de Médie et de Perse (voy. p. 362 et ss.). Passant aussitôt après au récit de l'accomplissement de cette prophétie, Daniel dit que, cette même nuit, Balthasar fut tué et qu'un Mède lui succéda. Ce n'est là qu'une partie de l'accomplissement de l'oracle. Aussi, se hâte-t-il d'indiquer le Perse qui devait accomplir toute la suite de sa prophétie, à une époque qu'il ne détermine pas. C'est pourquoi il ajoute : « Et le roi Astyage fut réuni à ses pères, et Cyrus le Perse reçut le royaume. » Plus tard, on s'est étonné de voir la mort d'Astyage et l'avènement de Cyrus sur le trône des rois de Médie, mentionnés au moment de la catastrophe de Balthasar. Cet étonnement se comprend très bien, lorsqu'on sait — comme nous l'avons constaté — que les Juifs avaient perdu de vue l'histoire des derniers rois de Babylone, et qu'ils avaient négligé de faire de la prophétie qui concerne la succession du fils de Nabuchodonosor une étude perspicace et approfondie. Les abréviateurs ont été ainsi amenés à croire que le détail relatif à Cy-

rus était inutile et ils l'ont fort maladroitement enlevé de sa place, en le laissant heureusement, toutefois, accolé au chapitre de Bel et du Serpent, qui venait après ce verset, et qu'ils ont supprimé en entier. Il n'en est pas moins vrai que c'est avec ce mot que Daniel indique le roi (le Perse) qui amènera le dénouement de sa prophétie. De sorte, que le retranchement qui en a été fait brise la suite naturelle des idées. Nous avons donc le devoir de rattacher ce verset au chapitre V.

Une obligation semblable s'impose aussi pour la réintégration des histoires de Bel et du Serpent à la place qu'elles occupaient dans le texte original de Daniel. Par une heureuse coïncidence que nous avons signalée, la découverte du chapitre auquel appartient le verset relatif à Astyage et à Cyrus nous permet de cimenter de nouveau et pour jamais les chapitres V et XIV (V *bis*) si longtemps séparés. En conservant ce verset comme soudé à l'histoire de Bel, Théodotion nous indique par là même la place de cette histoire. Les chapitres V et XIV (V *bis*) deviennent comme deux blocs unis par un crampon très apparent. On ne peut plus dire que l'on ne voit pas sous quel roi de Babylone les événements de ce dernier chapitre ont eu lieu. Daniel a donné la date de ces récits en les mettant à la suite du chapitre V. Ces événements ont eu lieu sous le règne de Darius le Mède. Après le déchiffrement fait par Daniel de la fameuse inscription, ce nouveau roi se trouva tout disposé à accorder sa confiance à un prophète si favorisé de Dieu. De son côté, et dans l'espoir que Darius délivrerait les déportés juifs, ce prophète s'efforça de détourner le roi de l'idolâtrie et d'en faire un prosélyte (voy. p. 426-428). C'est dans ce but qu'il lui montra que les prêtres de Bel se trompaient et que le Serpent adoré comme un dieu vivant n'était qu'une créature facilement exterminable, qui ne méritait aucun culte. L'histoire des rapports bienveillants de ce roi avec Daniel se continue dans le chapitre suivant (ch. VI), où on voit que ce fut seulement par surprise que le roi porta un décret, dont il n'avait pas prévu les suites, et qui le força à laisser, malgré qu'il en eût, jeter pour la seconde fois son confident et son ami dans la fosse aux lions. En voyant l'action se développer ainsi clairement dans ces deux chapitres (XIV et VI) et l'intérêt s'y soutenir jusqu'au bout, on voit qu'on avait eu tort de pratiquer cette coupure. Les textes eux-mêmes nous ont permis de refaire l'adhérence et de boucher les interstices et les lacunes, opérées par des suppressions dont nous avons indiqué la cause et le but.

Les histoires de Bel et du Serpent faussement attribués à Habacuc. — L'auteur de ces deux récits n'est autre que Daniel, et on n'a aucune raison pour les lui enlever. Ceux qui ont voulu en attribuer la composition à Habacuc ont été égarés par le titre que la version alexandrine a donné au chapitre XIV. Ce chapitre est indiqué comme

provenant du livre du prophète Habacuc (Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ, etc. (De la prophétie d'Habacuc, etc). Cette expression ne prouve pas qu'Habacuc ait écrit les histoires de Bel et du Serpent ; elle indique seulement que ces récits ont été tirés d'un manuscrit des prophéties d'Habacuc. Saint Jérôme prend, il est vrai, ἐκ (de) dans un sens partitif, lorsqu'il dit qu'Eusèbe et Apollinaire regardaient ces récits comme faisant partie de la prophétie d'Habacuc (*partem esse prophetiæ Habacuc*). Mais, on est allé trop loin, lorsqu'on s'est appuyé sur cette préposition pour supposer qu'ils avaient été composés par ce prophète. On exagérait ainsi la portée de l'inscription comme Delitzsch le remarque très bien (*quanquam ex verbis inscriptionis* [si præpositionem ἐκ non partitive sed derivative intelligas] *ne hoc quidem necessario sequitur. — De Habacuci proph. vita*, etc., p. 19). Cette inscription prouve seulement que ce chapitre se trouvait aussi placé, dans quelques manuscrits, à la suite des prophéties d'Habacuc. Ce fait s'explique très naturellement : il suffit de savoir que ce prophète est mis en scène dans un de ces récits. Lorsqu'on sait qu'il fut transporté dans la fosse aux lions et qu'il y apporta miraculeusement les mets qu'il avait préparés pour ses moissonneurs, on n'est pas étonné que quelques copistes aient joint ce chapitre au livre de ces prophéties, pour compléter l'histoire de ce prophète. Ces récits qui étaient d'abord écrits en araméen (p. 857 et ss.) et retranchés du livre de Daniel, parce que les Juifs du second siècle ne voyaient, dans aucune des deux scènes qu'ils comprenaient, le drame qui se passait en Palestine sous le règne d'Antiochus, ont pu facilement être considérés comme formant un écrit séparé. Quelques copistes en firent un appendice du livre de Daniel et d'autres l'incorporèrent au livre d'Habacuc. C'est donc en se méprenant sur l'intention de quelques copistes que le titre susmentionné a été mis en tête du chapitre XIV de la version des Septante. Cette inscription qui n'a, d'ailleurs, aucune autorité, permettait seulement de conclure que ce chapitre avait été ajouté comme appendice biographique à quelques manuscrits des prophéties d'Habacuc (1). Aussi

(1) Delitzsch a très justement constaté dans le passage suivant que l'on ignore la proveance de ce titre : Inscriptio illa vel ab Alexandrinis in aramaico hebraicove exemplari, unde transtulerunt, inventa vel ab ipsis recens addita vel posterius ad fidem historiarum corroborandam præfixa esse potest; nihil vero impedit quominus eam pro antiqua et tamen notha habeamus (*loc. cit.*, p. 18). Mais, en l'acceptant comme ancienne, il n'en est pas moins vrai qu'elle est étrangère aux deux récits. On comprend d'ailleurs aisément que l'histoire de Bel mettant en scène Habacuc, il a dû venir à l'esprit des copistes de joindre cette histoire au livre de ce prophète, pour qu'on eut ainsi tout ce qui le concernait. Dans la version des LXX, ce titre peut fort bien provenir d'un copiste qui avait vu ce morceau dans son exemplaire de la prophétie d'Habacuc.

voyons-nous que Théodotion n'a pas cette inscription ; il nous prouve, au contraire, qu'il a trouvé le texte de ces récits, qu'il a traduits, dans le livre même de Daniel ; et il nous a même donné le moyen de retrouver la place que ces joyaux occupaient dans l'écrin de ce prophète.

Réfutation des objections tirées de la critique interne. — Pour rejeter les trois fragments grecs, les rationalistes ont essayé de s'appuyer sur la critique interne qu'ils ont faite à leur manière, c'est-à-dire avec des hypothèses de l'ordre purement imaginatif. On a invoqué le caractère légendaire de ces compositions, mais on ne l'a pas prouvé ; des erreurs d'histoire, qui n'existent pas ; l'absurdité des miracles rapportés dans ces récits, absurdité qui n'est que dans la négation *à priori* de tout miracle (voy. p. 523-535, 550). L'objection fondée sur la rédaction de ces morceaux en langue grecque serait plus sérieuse, s'il était vrai qu'ils eussent été primitivement écrits en grec. Mais, les textes prouvent eux-mêmes qu'ils ont été d'abord écrits dans l'un ou l'autre des deux idiomes employés par Daniel (Susanne, la Prière et l'Hymne, en hébreu ; et les histoires de Bel et du Serpent, en araméen).

Nous ferons encore remarquer ici qu'on objecte à tort que le style de ces morceaux diffère de celui de Daniel. Origène n'y trouvait aucune différence. Il n'y a, en effet, entre ces histoires et le reste du livre qu'une différence de tableaux. A ce point de vue, il est vrai que dans les histoires de Susanne, de Bel et du Serpent, le style de l'écrivain se conforme à la nature des réalités qu'il décrit. Il est évident que la pensée changeant d'objet, l'expression doit varier avec elle. Ainsi, nous ne serons pas étonné de constater que les allures de la plume de Daniel ont changé avec le caractère de sa pensée. On comprend que la conversation de Daniel avec Nabuchodonosor et Balthasar soit différente de celle qu'il lie avec Darius le Mède. Une certaine différence du style résulte nécessairement de la différence des rapports qui s'établit entre ce dernier et notre prophète. Mais, il n'en est pas moins vrai que les fragments regardés à tort comme apocryphes ont le cachet du reste du livre et que toutes ces compositions sont de la même facture large et puissante.

Le préjugé d'après lequel ces fragments, n'étant pas dans le Canon hébreu actuel, devaient être apocryphes, explique seul le motif et l'unique raison, au fond, qui ont porté Fr. Lenormant a les juger défavorablement. Nous ne croyons pas devoir omettre le passage que ce savant leur a consacré, dans lequel il y a presque autant d'inexactitudes que de phrases. « Quand on parle, dit-il, du livre de Daniel et de ses conditions d'authenticité, il est indispensable d'en abstraire tout d'abord les deux morceaux qui manquent à la Bible hébraïque, c'est-à-dire l'histoire de Susanne et celle du Dragon de Bel (*sic*). Ce sont des composi-

tions d'une date très postérieure, et qui n'ont aucunement le cachet du reste du livre. De même qu'elles sont absentes du Canon des Juifs, les Septante n'en ont pas eu connaissance. L'histoire de Susanne a été certainement composée en grec, puisqu'elle renferme des jeux de mots dans cette langue. C'est seulement au second siècle de notre ère que Théodotion incorpora ces morceaux au texte dans sa version grecque. Jules l'Africain, doué d'un esprit sagace et d'un vrai sens critique, se prononça nettement contre leur authenticité et engagea son ami Origène à les rejeter. Saint Jérôme ne les a admis dans sa traduction qu'avec une réserve formelle qui en fait porter à Théodotion toute la responsabilité » (*Correspondant*, 1876, p. 73). Voilà un résumé d'objections qui ne saurait satisfaire que ceux qui jugent les choses de très loin et à la hâte; il n'y a, dans tout ce réquisitoire, pas un mot qui porte. Ces morceaux manquent, il est vrai, à la Bible hébraïque actuelle, mais il ne suit pas de là qu'ils soient « des compositions d'une date très postérieure, et qui n'ont aucunement le cachet du reste du livre. » C'est là, d'ailleurs, une assertion que rien ne motive. Il est également faux que « les Septante n'aient pas eu connaissance » de l'histoire de Susanne et de celle de Bel et du Serpent. Ces épisodes se trouvaient dans cette version, et Théodotion les rectifia sur quelques points d'après le texte hébreu original. On les a trouvés dans le manuscrit de la Bibliothèque Chigi qui a été publié en 1772, et dans l'édition qu'en a donné Bugati, d'après une traduction syriaque, en 1788. L'Église les a lus d'abord, en grec, dans la version alexandrine, et ce ne fut qu'au IIIe siècle qu'elle adopta la version plus correcte de Théodotion. Ce n'est donc pas « Théodotion qui, le premier, incorpora ces morceaux au texte de la version grecque. » Il est vrai que Jules Africain était « doué d'un esprit sagace, » mais il est tout à fait faux qu'il ait, dans le cas présent, fait preuve d'un « vrai sens critique. » Origène le refuta, et, en reprenant cette discussion, dans notre Commentaire, nous démontrons qu'il ne reste rien des objections du célèbre Africain, et que, en particulier, les « jeux de mots grecs » sont bien loin de prouver que l'histoire de Susanne a été d'abord composée en grec. Enfin, Lenormant donne un sens qu'elle n'a pas à la déclaration que fait saint Jérôme au sujet de ces fragments. Le saint Docteur se contente de dire qu'il ne les a pas trouvés dans le rouleau hébreu et qu'il les traduits d'après la version de Théodotion. *Hucusque Danielem in Hebræo volumine legimus. Quæ sequuntur usque ad finem libri, de Théodotionis éditione translata sunt.* Il suit de là, que ces fragments n'existaient pas dans le manuscrit que possédait Saint Jérôme. Nous admettons même qu'ils n'existaient plus alors dans les Bibles officielles des Juifs. Mais, il n'en est pas moins certain que ces fragments ont été traduits d'après une Bible hébraïque. Il est démontré qu'ils ont fait partie intégrante du

livre canonique de Daniel et en ont été retranchés pour que le motif nous avons indiqué (p. 868 et ss.). Les textes eux-mêmes se portent garants de leur authenticité.

La tradition de l'Eglise catholique atteste aussi l'authenticité de ces fragments. — Cette tradition est unanime à reconnaître ces fragments comme faisant partie du livre canonique de Daniel. Origène déclarait que l'histoire de Susanne était acceptée dans toute l'Eglise du Christ (ἐν πάσῃ Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ (Lettre à Jules Africain). Saint Jérôme reconnaît que ces histoires étaient dans tous les livres des Églises chrétiennes (*in toto orbe dispersæ sunt*), et que non seulement les Grecs et les Latins, mais les Syriens et les Egyptiens les recevaient. Toutes les églises ont été, en effet, unanimes à admettre la canonicité, l'authenticité et l'autorité de ces fragments. Elles remontaient ainsi à la vraie tradition juive qui est attestée, ainsi que nous l'avons démontré, par la présence de ces morceaux dans les Bibles grecques, et par l'exégèse même des textes. En maintenant cette tradition, l'Eglise, guidée par un sage instinct ou plutôt par l'incessante inspiration de Celui qui a promis d'être avec elle jusqu'à la fin des siècles, a prononcé une décision qui ne laisse aucun doute sur la canonicité de ces fragments. La tradition et l'autorité de l'Eglise qui les lisait, qui les recevait, qui les enseignait et qui les donnait comme authentiques, devait suffire aux docteurs chrétiens (1).

Aussi, ne sommes-nous pas étonné de voir que l'authenticité de ces fragments est appuyée par les attestations des Pères et des Docteurs catholiques qui, à l'exception de trois ou quatre dont nous parlerons tout à l'heure, les ont cités comme canoniques et incontestablement reçus par l'Eglise, et qui les ont considérés comme faisant partie du livre de Daniel. Ils n'ont pas vu là des « interpolations fabuleuses » ou des « additions apocryphes, » ils ont vénéré et cité ces textes comme des « Ecritures saintes » et comme paroles du Saint-Esprit. Déjà, le pape saint Clément, dans sa seconde lettre aux Vierges, en appelle à l'histoire de Susanne qui se lisait publiquement dans les Eglises. « Tu n'as donc pas appris, dit-il, par ces mêmes Ecritures, ce qui, au temps de Susanne, est raconté

(1) Plus tard, la foi de l'Eglise au sujet de la canonicité de ces fragments s'est aussi affirmée par l'usage qu'elle en a fait dans sa liturgie. C'est ce que Sixte de Sienne observe très bien dans le passage suivant : Ecclesia Catholica ab Apostolorum temporibus usque adhuc, Hymnum trium puerorum quotidie inter divinas laudes decantans et Orationem Azariæ una cum Historia Susannæ et Belis atque Abakuk Discophori singulis annis in sacris Quadragenarii jejunii mysteriis repetens huic appendici canonicam auctoritatem promeruit (*Bibliotheca sacra*, I, 22).

de ces vieillards qui, ayant contemplé une beauté étrangère, se précipitèrent dans le gouffre de la concupiscence, conspirèrent contre Susanne, qui repoussa leurs désirs et, en témoignage de son innocence, invoqua Dieu qui la délivra de leurs mains » (chap. XII).

Saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Athanase, Didyme, saint Ambroise, saint Augustin, Rufin, saint Fulgence, Avitus, Bède, Sulpice Sévère, et l'auteur de la Synopse de saint Athanase citent des passages des trois fragments comme faisant partie de la prophétie de Daniel et comme écrits divinement inspirés. Ces fragments ne sauraient donc être classés parmi les livres deutérocanoniques, puisqu'ils ont été reçus dès le commencement, par toutes les Églises et qu'ils ont toujours fait partie de notre Code sacré (1).

Doutes mal fondés de Jules Africain, d'Eusèbe et d'Apollinaire. — L'unanimité de ce temoignage des Églises chrétiennes, depuis les premiers siècles jusqu'au temps présent, n'est pas infirmé par les opinions particulières de quelques écrivains ecclésiastiques, dont le jugement, à

(1) Fr. Delitzsch a supposé que les Pères des quatre premiers siècles n'ont pas regardé les *Additamenta* « comme inspirés de Dieu et comme égaux aux livres canoniques; » et qu'ils les acceptaient seulement « comme de vénérables monuments de l'antique histoire » *(De Habacuci proph. vita*, etc., p. 44, 45). Il reconnait toutefois qu'ils « s'en servaient pour prouver les dogmes, » et il admet que ces fragments étaient lus publiquement d'après la version des LXX avant l'apparition de la version de Théodotion » *(Ibid.)*. Mais, il ajoute que l'autorité de ces « apocryphes » fut « purement historique » ou « qu'ils étaient tout au plus regardés comme deutérocanoniques et pas du tout divins, parce que l'Eglise les avait reçus comme un appendice des chapitres canoniques » (*Ibid.*, p. 46). Mais, l'examen des textes des Pères prouve évidemment que cette distinction n'est pas venue dans leur pensée. Ils n'ont jamais supposé que les trois fragments du livre de Daniel contenus dans la Bible grecque des Septante ou de Théodotion n'étaient pas canoniques et inspirés de Dieu. C'est, du reste, ce résultat que Delitzsch lui-même s'est vu forcé de reconnaître. A la fin de son livre, il revient sur les assertions qui précèdent et il déclare qu'aucun Père de l'Eglise n'a refusé d'admettre nos fragments dans le Canon (*Nullus Patrum apocryphis, de quibus agitur, locum in canone denegavit.* — *Ibid.*, p. 103). Puis, il avoue qu'Origène a tenu ces morceaux pour authentiques; qu'il en fut de même des autres Pères, dont il reconnait avoir mal exprimé les sentiments, à la page 45; et il conclut en disant qu'il faut restreindre ce qu'il a dit à ce sujet: *Idem valet de cæteris Patribus, quos p.* 55 *adduxi, quare limitanda sunt quæ initio paragraphi et paginæ* 46 *dixi* (*Ibid.*. p. 103).

ce sujet, n'a jamais fait loi. Jules Africain eut des doutes relativement à la vérité de l'histoire de Susanne, et il engagea Origène à la rejeter. Mais, ce grand docteur prit de là, au contraire, occasion de défendre avec autant de sagacité que de solidité, la vérité historique et l'authenticité de ce récit. (*Lettre à Jules Africain*). Agrandissant le débat et remarquant qu'il y a de nombreuses omissions ou lacunes dans le texte hébreu, il prend la défense des trois fragments grecs du livre de Daniel. Il pense que l'histoire de Susanne était jadis dans le texte hébreu, dont elle a été retranchée par les anciens, à cause du discrédit que la conduite des deux vieillards pouvait jeter sur les juges. Origène repond ensuite d'une façon péremptoire aux objections de Jules Africain et il conclut très sainement que ce chapitre du livre de Daniel est aussi authentique que les autres.

Dans leur travail de réfutation des opinions de Porphyre sur le livre de Daniel, Eusèbe et Apollinaire, se plaçant à un autre point de vue, regardèrent les histoires de Susanne, de Bel et du Serpent comme ne devant pas être comprises dans la discussion relative à ce livre : ils en donnaient pour raison que ces histoires ne se trouvaient pas dans le texte hébreu (cfr. Hiéron, *Prol. in Dan.*). Ils n'élevaient aucun doute au sujet de leur canonicité, mais ils crurent qu'elles étaient l'ouvrage d'Habacuc, et qu'il s'agissait d'un Daniel différent de notre prophète. Cette opinion était fondée sur l'inscription qu'on lit dans les exemplaires grecs des Septante : « De la prophétie d'Habacuc, fils de Jésus, » de la tribu de Lévi : « Il y avait un homme qui était prêtre (prince), » nommé Daniel, fils d'Abal, qui mangeait à la table du roi de Baby- » lone, etc. » Mais, ce titre qui se trouve en tête de l'histoire de Bel, ne prouve pas qu'Habacuc eut composé cette histoire : on pouvait en conclure seulement que ce chapitre avait été extrait, par le traducteur alexandrin, d'un manuscrit qui contenait les prophéties d'Habacuc (voy. p. 884). On aurait pu voir ensuite que les histoires de Bel et du Serpent n'étaient dans ce manuscrit, que pour rappeler le voyage aérien de ce prophète. Rien n'autorisait donc Eusèbe et Apollinaire à regarder Habacuc comme l'auteur de ces récits; il n'y avait non plus aucune raison qui leur permit de comprendre l'histoire de Susanne sous le même titre que l'histoire de Bel. Au fond, ces doctes écrivains n'ont apporté aucun argument contre l'authenticité de ces histoires. Ils ont seulement mal interprété un titre qui n'a du reste aucune valeur canonique, et ils ont trouvé plus simple de s'en tenir au texte hébreu en vogue de leur temps. Ces apologistes étaient ainsi dispensés de défendre des textes que les Juifs tenaient pour apocryphes, et en s'en débarassant de la sorte, ils durent s'estimer heureux d'avoir allégé le débat, rendu leur tâche plus facile, et assuré plus promptement la victoire.

Mais l'avantage de pouvoir défendre plus facilement le livre de Daniel ne saurait prévaloir contre les faits. Or, nous avons vu que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de ces chapitres : nous sommes tenus de les considérer comme faisant partie intégrante du livre de notre prophète. Il ne doit donc pas être question de trouver un moyen commode pour nous dispenser de prendre la défense de ces récits : il s'agit de prendre le livre tel qu'il est, et en reconnaissant que rien ne permet de supposer que les fragments ont eu un autre auteur que Daniel. Les morceaux qu'une critique trop hâtive a déclarés apocryphes, sont en état de se défendre, et de répondre aux craintes exagérées et aux assertions inexactes qui se sont produites à leur sujet ; ils nous prouvent eux-mêmes qu'ils ne sont ni fabuleux ni compromettants.

Hésitations de saint Jérôme. — En constatant que le texte hébréo-araméen des trois fragments grecs ne se trouvait pas dans le Recueil hébraïque de son temps, saint Jérôme fut mal impressionné à leur égard. Il se prononça d'après ce préjugé que ce qui n'était pas dans l'hébreu était apocryphe. « Chez les Juifs, dit-il, le livre de Daniel ne contient ni l'histoire de Susanne, ni l'hymne des trois enfants, ni les fables de Bel et du Dragon. Cependant, comme ces pièces sont répandues dans le monde entier, je n'ai pas voulu les supprimer, je les ai seulement marquées d'une petite broche qui les égorge, afin que les simples ne s'imaginent que j'ai retranché une partie de ce livre » (1). Attaqué, à ce sujet, par Rufin, saint Jérôme répond, dans le second livre de son Apologie que, « en parlant ainsi, il n'a pas donné son propre sentiment, et qu'il a seulement voulu exprimer ce que les Juifs en pensaient et ce qu'ils disaient contre nous » (2). Dans cette réponse à Rufin, le saint Docteur se sent obligé de s'accommoder à l'opinion unanime de l'Eglise. Il reconnaît qu'il avait subi à ce sujet les préjugés des Juifs de son temps. Nous comprenons, du reste, que cet illustre Docteur n'ait pas su s'expliquer l'authenticité de ces fragments. Il ne les trouvait pas dans les exemplaires juifs qu'il put se procurer, et il ne lui vint pas dans l'esprit de douter de leur intégrité. En les lisant avec cette

(1) Apud Hebræos nec Susannæ habet historiam; nec hymnum trium puerorum, nec Beli Draconisque fabulas : quas nos, quia in toto orbe dispersæ sunt, veru anteposito, easque jugulante, subjecimus : ne videremur apud imperitos magnam partem voluminis detruncasse, *Præf. in Dan.*

(2) Non enim quid ipse sentirem, sed quid illi contra nos dicere soleant, explicavi. Quorum opinioni, si non respondi in Prologo qrevitati studens, ne non præfationem, sed librum viderer scribere, puto quod statim subjecerim. Dixi enim, « de quo non est hujus temporis quærere. » *Apologia adv. libros Rufini*, lib. II, 33.

idée préconçue que ces textes n'avaient éprouvé aucune suppression, il fut tout naturellement amené à penser que tout ce qui ne se trouvait pas dans le livre hébréo-araméen n'était pas authentique. Les rabbins qu'il consultait n'en savaient pas plus que lui à ce sujet, et ils assuraient qu'il fallait s'en rapporter uniquement au Canon des Juifs. Ce texte, appelé « la Vérité hébraïque, » a une autorité qui, pour être très grande, n'est cependant pas incontestable et infaillible en tout. Nous savons très bien qu'il faut souvent recourir à l'original pour rectifier quelques phrases ou quelques mots mal traduits. Mais, il faut reconnaître aussi que les versions anciennes de ce texte redressent quelquefois des fautes commises par les copistes dans des manuscrits plus récents de l'original hébreu. En ce qui concerne le livre de Daniel, il y avait lieu d'examiner si les versions n'étaient pas plus correctes que le texte hébreu alors autorisé dans les synagogues; il aurait fallu examiner si ces fragments n'avaient pas fait partie d'un livre de Daniel plus complet. Mais, ce ne fut pas d'après un examen exégétique que le grand Docteur, si compétent en matière scripturaire, se prononça à l'égard de l'inauthenticité des fragments grecs. Les lisant avec des yeux prévenus contre leur authenticité, il raisonnait ainsi : Ils ne sont pas dans le texte hébreu, donc ils sont supposés, suspects, apocryphes, inauthentiques. C'est là un raisonnement faux (voy. p. 866). Saint Jérôme eut le tort de ne pas se demander si le texte hébreu qu'il avait en main était bien le texte hébreu primitif, complet. Mais, il a rempli son devoir de critique en marquant les trois fragments des versions grecques d'un trait, indiquant qu'ils ne se trouvaient pas dans le texte hébreu. Le même fait avait été constaté par Origène, qui n'avait pas cru cependant que ces omissions pussent fournir un argument sérieux contre leur authenticité.

Aussi, sans se préoccuper de ces doutes de quelques docteurs, l'Eglise, mieux inspirée, a constamment accepté ces morceaux comme authentiques. Dès les premiers siècles, toute l'Eglise les a regardés comme faisant partie du livre de Daniel. Contre les objections qui ont été élevées contre ces fragments et contre tout le livre de ce prophète, elle s'est montrée d'airain. Elle a bien fait, et les rationalistes ont beau dire, ils en restent pour leurs frais.

Conclusion. — Nous avons retrouvé la tradition qui a existé primitivement chez les Juifs au sujet de l'histoire de Susanne, de la Prière d'Azarias, de l'Hymne des trois martyrs et des Histoires de Bel et du Serpent. Cette tradition est maintenue et attestée par la présence de ces fragments dans les Bibles grecques et aussi par une exégèse plus approfondie des textes. D'un côté, les versions alexandrine et théodotienne nous prouvent que ces morceaux ont été traduits d'après des textes hébreux et araméens qui faisaient partie du livre canonique de Daniel. Les tra-

ducteurs de la Bible des LXX et Théodotion ont donné une collection de traductions d'écrits appartenant au Recueil sacré : ils n'y ont pas intercalé des fragments inauthentiques.

La critique des textes établit, d'un autre côté, l'authenticité, la canonicité et la divine autorité de ces fragments. En effet, le texte hébreu actuel prouve qu'il n'est pas complet. Il y a des lacunes évidentes, et la comparaison de ce texte avec la teneur des fragments grecs démontre que ceux-ci étaient autrefois dans l'original. Nous avons été amenés à constater qu'il est nécessaire d'adopter cette manière de voir. Ces pièces, conservées dans les Bibles grecques, démontrent aussi elles-mêmes qu'elles étaient dans le texte hébreu et qu'elles en ont été retranchées. Ce ne sont pas des additions, des insertions qui auraient été faites par des copistes; ce sont des suppressions que ceux-ci se sont permises à l'égard du texte primitif. C'est contrairement au témoignage du texte hébreu actuel, et de ces fragments, qu'on a prétendu qu'ils avaient été ajoutés aux Bibles grecques, et qu'on a essayé de représenter le livre de Daniel, tel qu'il se trouve dans ces Bibles, comme un dépotoir (*repository*) de pièces ramassées de divers côtés. Les motifs allégués pour prétendre qu'ils ont été ajoutés plus tard ne sont pas sérieux. Ce ne sont pas des rédacteurs d'*additamenta apocrypha* qu'il faut chercher. Il ne saurait être question ici d'un *Interpolator* : un *Epitomator* est plus facilement et plus correctement trouvé. Pour comprendre que ces fragments ne sont pas des additions au texte primitif, il aurait suffi, en effet, de constater qu'il a été plus aisé aux copistes juifs de retrancher quelques fragments qu'à un Grec de les composer, et d'interpoler tous les exemplaires de la version des Septante pour les y introduire. Mais, nous avons pu aller plus loin, et nous avons expliqué pourquoi ces morceaux ont été supprimés et comment le texte hébreu ou araméen des trois fragments grecs a fini par disparaître. Nous avons vu comment, sous le règne d'Antiochus Epiphane, les copistes consultant l'intérêt public du moment, le livre de Daniel fut abrégé, raccourci, condensé. Il se fit un triage dont nous avons vu parfaitement l'idée dominante (voy, p. 868). Ces omissions se sont ensuite propagées rapidement, parce que les scribes chargés de transcrire le livre de notre Prophète choisissaient de préférence les exemplaires écourtés. Plus tard, les docteurs juifs, ne s'expliquant pas cette multitude de copies calquées sur des exemplaires défectueux, trouvèrent plus simple de regarder les autres exemplaires comme ayant subi des interpolations. Dès lors, aux yeux des rabbins qui ne s'étaient pas même donné la peine d'examiner le texte hébreu dont les lacunes réclament les fragments grecs, ceux-ci n'ont plus été qu'un appendice apocryphe du livre de Daniel. Les protestants, établissant en dogme qu'il faut s'en référer absolument au Canon actuel des Juifs et ne pas se préoccuper de

l'opinion de l'ancienne Eglise, n'ont pas plus fait preuve de clairvoyance sur ce point que sur tant d'autres, et c'est tout aussi imprudemment qu'ils ont exclu ces morceaux du Recueil sacré.

Les uns et les autres peuvent voir aujourd'hui que l'école du respect pour la tradition juive primitive et pour la tradition chrétienne, au sujet de Daniel, est aussi l'école de la critique et de la raison. Nos recherches ont, en effet, justifié la sagesse de l'Église catholique qui a maintenu la possession ancienne et vénérable où étaient les Juifs et les Chrétiens de lire ces fragments dans la Bible. Il est démontré que l'omission de ces textes dans le Canon hébreu actuel ne peut être alléguée pour prouver leur inauthenticité. Ce Canon ne reproduit pas le livre de Daniel dans toute son intégrité, dans sa totalité. Le livre de Daniel provient, en effet, de ce prophète dans la teneur qu'il a dans la Vulgate. Seulement, deux des fragments n'y sont pas à la place qui leur revient. Ces morceaux qui, fort heureusement, ont été conservés intacts, ne doivent pas former un appendice séparé ; il faut ramener l'œuvre de Daniel de l'ordre dispersé à l'ordre concordant indiqué par les textes. En intercalant ainsi chacun de ces fragments à sa place, dans le corps de l'ouvrage, nous rendrons à ce saint livre sa liberté de développements et d'allures, et nous l'aurons sauvegardé dans son intégrité et sa valeur. Nous verrons ainsi beaucoup mieux que ce livre est arrivé intact jusqu'à nous, et que l'Eglise en possède le texte intégral tel qu'il est sorti de la main du prophète.

II

BIBLIOGRAPHIE DE DANIEL

Le livre de ce prophète a donné naissance à une littérature très considérable. Nous ne nous proposons pas d'enregistrer toutes les traductions, tous les commentaires, toutes les monographies qu'il a suscités. Il nous suffira de citer les travaux les plus importants, en comprenant tout particulièrement, dans notre énumération, ceux qui ont attiré plus ou moins, dans notre siècle, l'attention des critiques. La Version des Septante demande une étude spéciale.

Version des Septante. — La traduction alexandrine du livre de Daniel est antérieure à l'époque des persécutions d'Antiochus Epiphane. Mais, cette Version fut modifiée vers le règne de ce roi et elle offre des imperfections, des retouches que nous avons déjà signalées (p. 800-801). En un mot, la version plus ancienne des LXX fut glosée et paraphrasée ; de sorte que celle que nous possédons aujourd'hui ne nous

offre qu'un syncrétisme de plusieurs versions ou d'une première version mêlée d'interprétations souvent fantaisistes. Le traducteur s'est ainsi doublé d'un interpolateur ou d'un paraphraste. Nous pouvons d'ailleurs admettre que ce traducteur a rendu quelques passages d'après une recension hébréo-araméenne différente de celle que le texte hébreu actuel nous a conservée. Il a travaillé sur un original défectueux recopié, sans doute, en Egypte. Puis, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le traducteur ne connaissait pas très bien certaines expressions de Daniel. Ainsi, il rend *paṭ-bag* (voy. ci-dessus, p. 114) par « table » (ch. I, 5) et par δεῖπνον (souper, repas, nourriture), aux versets 8, 13, 15, parce que le contexte le guidait; mais chap. XI, 26, il ne comprend pas la signification de ce mot, et il ne le traduit pas. Le traducteur grec ne comprend pas non plus le sens d'*hammelžar*, et il en fait un nom propre; il agit de même pour le mot *gazrin* (classe de devins) qu'il transforme en Gazarenoi (I, 11). On constate aussi qu'il ne comprend rien aux noms des vêtements; il se perd dans les *Sarbalin*; il rend *pattišin* par « tiares, » et il omet *Carbela'* (ch. III, 21). Les Juifs avaient quitté la Babylonie depuis plusieurs siècles, et il n'est pas étonnant que, à l'époque de la traduction des LXX, le sens de beaucoup de mots se fut perdu. Ainsi le traducteur alexandrin traduit le nom propre Dura, qu'il prend pour un nom appellatif; il croit que *hubal* (fleuve) signifie « porte, » et il transforme *Ulaï* en *Ailam* (ch. VIII, 2). Il ne comprend pas non plus le mot *'ap-padnô* (ch. XI, 47), terme très connu en Babylonie, mais dont la signification s'était perdue en Palestine. Nous ne saurions, du reste, mentionner ici les nombreuses différences qui se trouvent entre le texte hébreu et cette version grecque (cfr. Pusey, *Daniel the Prophet*, p. 378-383 et note E, p. 624-637). Mais, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer qu'il y a aussi des modications dont le but est d'expliquer le texte. Les « vaisseaux de *Kiṭṭim* » (XI, 30) deviennent « les Romains » (allusion à Popilius); « roi d'Egypte » est mis au lieu de « roi du midi » (XI, 14, 25); « sept *ans* » (IV, 22) au lieu de « sept *temps*. » Le traducteur a été scandalisé de voir Daniel mêlé aux devins et il n'a pu s'expliquer que le roi ait dit : « Daniel, dont le nom est Balthasar, d'après le nom de mon Dieu, » et il a supprimé les versets 3-6 du chap. IV. La présence des femmes au festin de Balthasar (ch. V, 2) parut étrange au traducteur, et il ne voulut pas la mentionner.

Mais les préoccupations historiques du glossateur se font surtout jour à propos de la prophétie massianique du chap. IX (versets 24-27), qu'il a voulu adapter à la dépossession du souverain sacrificateur Onias III. Nous retrouvons, en effet, ici le travail du lecteur qui dénature le sens du livre, change les plans, fausse l'optique (voy. p. 868). Le souverain

pontife Onias III avait été déposé par Antiochus Epiphane, et Onias IV, fils de ce sacrificateur, s'était réfugié en Egypte où il éleva un temple à Jéhovah. Il n'est donc pas étonnant que les Juifs d'Egypte aient mis le livre de Daniel au service de leurs idées. Ils allèrent jusqu'à trouver dans le chap. IX des intentions relatives à Antiochus, et ils falsifièrent la prophétie des soixante-dix semaines d'années pour l'adapter à leurs préjugés. Les dates formelles du texte hébreu sont remplacées par les chiffres 7, 70 et 62, qui forment un total de 139. Cette date correspond à la seconde année d'Antiochus et à la 139[e] de l'ère des Séleucides, que les Juifs avaient adoptée. C'était l'année où ce roi fit déposer Onias III du souverain pontificat. Le réformateur du texte primitif a pensé que le passage du chap IX de Daniel fait allusion à cette déposition, et il a mis dans la traduction : « L'Onction cessera, fera défaut, » au lieu de « Messie sera retranché. » On ne peut pas douter que le paraphraste n'ait été influencé par les événements qui eurent lieu en Palestine sous le règne du terrible persécuteur. On voit encore le reflet des préoccupations des Juifs à cette époque dans la traduction de divers autres passages. Ainsi, il y a une exagération des sentiments religieux de Nabuchodonosor et de la résistance des Juifs fidèles. Le traducteur, ou plutôt son correcteur n'a pas manqué d'attribuer la folie de Nabuchodonosor à un châtiment de Dieu, qui vengea ainsi la destruction du temple de Jérusalem ; et c'est dans ce but que le songe et la prédiction de cette folie (ch. IV) sont datés de l'année qui précéda cette destruction (la 18[e] de Nabuchodonosor). Ces observations suffisent pour montrer que la version des LXX a été glosée, défigurée, conformément aux préjugés du temps.

Les copistes ont été, en effet, fort naturellement amenés à altérer le texte de cette version. Le livre qui attira plus que jamais l'attention des Juifs à l'époque des Machabées, offrait aux lecteurs de fréquentes occasions d'ajouter des notes marginales ; ils voulaient, au moyen d'explications hardies, le mettre en harmonie avec leurs idées et leurs sentiments ; le transporter, en un mot, encore plus dans le présent. Ces gloses introduites ensuite dans le texte y ont jeté le trouble et ont fait, de beaucoup de passages de la version des LXX, une traduction libre, un *midrasch*, un commentaire, une explication plus ou moins fantaisiste du texte.

Cette version fut néanmoins en usage dans l'Eglise jusque vers le milieu du second siècle. Tertullien et saint Justin citent Daniel d'après cette traduction. Origène la donnait dans ses Hexaples. Mais, dans ses commentaires, il se servait de celle de Théodotion qui venait de paraître. Cette traduction est, en effet, plus correcte. C'est pourquoi, vers le même temps, l'Eglise abandonna et rejeta la version alaxandrine, à cause

des divergences qu'elle présentait avec l'original, et elle la remplaça, dans le Volume sacré, par la traduction de Théodotion.

Saint Jérôme n'eut pas de peine à découvrir le motif de l'abandon de cette traduction. Après avoir dit qu'il ne sait comment expliquer « que les Eglises du Seigneur Sauveur ne lisent pas le prophète Daniel selon la version des Septante, mais selon la version de Théodotion, » le savant critique ajoute : « Tout ce que je puis assurer, c'est que cette version est très éloignée de la pureté de l'original, et que c'est avec raison qu'on l'a rejetée » (1). Au chapitre IV (v. 5) de son commentaire, le même saint Docteur, ayant relevé une inexactitude de la version des LXX, ajoute : *Unde judicio magistrorum Ecclesiæ Editio eorum in hoc Volumine repudiata est;* et il remarque enfin que la traduction de Théodotion est « lue dans les Eglises, parce qu'elle s'accorde mieux avec l'hébreu et avec les autres traducteurs. » Ainsi, la version de Septante fut abandonnée parce qu'elle était inexacte et qu'on ne pouvait pas s'en servir pour réfuter les objections des Juifs.

Perte et découverte de cette version. — L'inexactitude de cette traduction fut cause qu'elle cessa d'être copiée et que les manuscrits grecs de la Bible n'offrirent bientôt plus que la version de Théodotion. On la croyait perdue. Le seul manuscrit (du XIe siècle, d'après Tischendorf), qui nous ait conservé la version des Septante est celui de la bibliothèque de Chigi, qui a servi pour l'édition publiée par le P. de Magistris, à Rome, en 1772 (Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν τετραπλῶν Ὠριγένους). Cette version fut rééditée par J.-D. Michaelis (1774) et par Segaar (1775). Quelques années après (1788), Cajetan Bugati découvrit à la Bibliothèque ambroisienne de Milan une traduction syriaque de la version des Septante qu'il publia sous ce titre : *Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumptam. Ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecæ Ambrosianæ syriace edidit, latine vertit, præfatione notisque criticis illustravit.* Caj. Bugatus. H.-A. Hahn (1845) mit à profit cet deux éditions, et publia son Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα... Tischendorf a reproduit cette version ainsi améliorée dans son édition des Septante (1856).

Traductions de Théodotion, d'Aquila et de Symmaque. — Théodotion, de la secte des Ebionites ou peut-être Juif, a donné une traduction du livre de Daniel plus littérale, plus exacte et plus conforme au

(1) Danielem Prophetam juxta Septuaginta Interpretes Domin Salvatoris Ecclesiæ non legunt, utentes Théodotionis editione : et hoc cur acciderit, nescio.... Hoc unum affirmare possum, quod multum a veritate discordet, et recto judicio (liber) repudiatus sit. *Prof. in vers Dan.*



texte hébreu. Cette traduction, qui fut adoptée par l'Eglise, est une espèce de révision et de correction des Septante d'après le texte original. Le traducteur a eu leur version sous les yeux, mais il corrige les passages altérés, donne des leçons différentes, remplit des lacunes, répare des omissions et efface les gloses qui s'étaient introduites dans la version alexandrine. Théodotion a compris dans sa traduction l'histoire de Susanne, la Prière et l'Hymne, ainsi que les histoires de Bel et du Serpent

Aquila et Symmaque ont aussi donné des versions grecques dans lesquelles ils avaient retraduit ces mêmes fragments .

Traductions en diverses autres langues. — Mentionnons d'abord les versions syriaques qui sont très utiles pour l'intelligence des textes de Daniel. On en distingue quatre : la *Peschito*, qui a été faite probablement d'après un texte hébréo-araméen; la version de Jacques d'Edesse, qui reproduit la traduction de Théodotion; l'édition héracléenne ou de Thomas, évêque d'Héraclée, de la secte des Jacobites, version faite d'après le grec des Septante; et la traduction syriaque hexaplaire qui reproduit aussi la version alexandrine et qui a été publiée par Bugati.

La traductiou latine que saint Jérôme a faite sur l'hébreu et sur l'araméen, et, pour les fragments grecs, sur la version de Théodotion, offre une véritable intelligence de la teneur et de la nature du livre de Daniel.

Nous ne saurions mentionner ici les traductions de ce livre faites dans un grand nombre d'autres langues. On les trouve dans les traductions de la Bible. En France, les plus connues sont celles de Le Maistre de Sacy et du P. de Carrières.

Commentaires et monographies. — Nous possédons sur ce livre une bibliographie très nombreuse. A côté des commentaires qui embrassent tout l'ouvrage, il y a des travaux relatifs à l'introduction et à des questions particulières. Nous ne nous proposons pas d'énumérer tous ces ouvrages, mais nous donnerons au moins les titres de quelques-uns d'entre eux.

Targums et Commentaires rabbiniques. — Le livre de Daniel n'a pas de Targum ou de Paraphrase chaldaïque. On a dit que ce livre u'avait pas besoin d'interprétation ou de paraphrase, parce qu'il était pour une bonne partie écrit en araméen. Selon d'autres, il y a eu des Targums sur le livre de Daniel, mais ils sont perdus depuis longtemps. Il faut, en effet, convenir que les Juifs se plaignent eux-mêmes que plusieurs de leurs anciens Targums sont perdus. On s'est étonné aussi que Jonathan ben Uzziel qui, peu d'années av. J.-C., a travaillé sur les autres prophètes, n'ait pas paraphrasé le livre de Daniel. Mais, on a répondu qu'il n'avait pas écrit de Targum sur les Hagiographes. Cependant il a été

regardé comme ayant interprété le livre de Job, les Psaumes et les Proverbes et même tout l'Ancien-Testament. Une tradition juive assure que Jonathan B. Uzziel « eut défense d'écrire un Targum sur les Hagiographes, » parce que en lui (dans Daniel, ajoute Rachi) est contenu le terme de la venue du Messie (Megillah, f. 3, 1). Le rabbin Abradaham raconte que lorsque ce paraphraste voulut entreprendre la version de Daniel, il en fut empêché par une Voix qui lui défendit de le faire, afin que les hommes n'apprissent pas de Daniel le temps de la venue du Messie (dans Zaccuth Juchasin). Il est toutefois certain que des Targums sur le livre de notre prophète ont existé. On sait très bien qu'il y a eu jadis des paraphrases de tous les Hagiographes et que le R. Joseph, dont l'œuvre est aujourd'hui perdue, les avait tous commentés. En fait, on possède encore maintenant les Targums de tous les écrits compris dans cette section, sauf les paraphrases des livres de Daniel et d'Esdras-Nehémie. Il en existe même quatre pour le livre d'Esther. En ce qui concerne les paraphrases du livre de Daniel, il est probable que les Juifs ont négligé de les copier, et les ont supprimées, afin de ne pas prêter des armes propres à combattre leur obstination au sujet du Messie. Il y a, du reste, un passage de la *Mischna* (Traité *Jadaim*, c. IV, § 5) qui nous laisse entrevoir qu'avant le temps de Notre Seigneur, il y avait un Targum de Daniel.

Dans des temps plus rapprochés de nous, des rabbins ont écrit en hébreu des commentaires sur Daniel. Les Bibles hébraïques de Venise et de Bâle ont publié les commentaires de Saadia Hag-Gaon, de Rachi, d'Aben-Esra. De plus, Abarbenel publia un commentaire sur Daniel, intitulé *Maḥienēï haïešûḥah* (*Fontes salutis*); le rabbin Teitzaq donna un commentaire sur Daniel et les cinq *Megilloṭ*, intitulé *Lĕḥēm seṭarîm* (*Panis absconsionum*). Le commentaire de Ben Jachiia fut publié et traduit par Constantin l'Empereur, sous le titre de *Paraphrasis in Danielem*. Moses Alscheik donna aussi un commentaire sur le même prophète, avec le titre de *Ḥabaẓẓēlēṭ haš-šarôn* (le lis de Saron). Le rabbin Samuel, fils de Juda Valère, a aussi écrit un commentaire intitulé *Ḥazôn lam-môhēd* (*Visio temporis statuti*). R. Levi ben Gerson a aussi donné un commentaire en hébreu sur Daniel.

Ecrits des Saints Pères et des anciens docteurs de l'Eglise sur Daniel. — Parmi les anciens écrivains ecclésiastiques qui ont écrit sur le livre de ce prophète, nous mentionnerons saint Hippolyte qui a laissé une Ἑρμηνεία εἰς τὸν Δανιὴλ, éditée par de Magistris (à la suite de son *Daniel secundum* LXX) et rééditée plus complètement par Paul de Lagarde (*Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce*, Leipzig, 1858) et par Bardenhewer (*des heiligen Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel*, u. s. w., Freiburg, 1877); Origène (Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀφρι-

χανὸν), Theodoret (Ὑπόμνημα εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ προφήτου Δανιήλ) qui explique le livre de Daniel d'après la version grecque de Théodotion; saint Jean Chrysostôme (Ἑρμηνεία εἰς τὸν Δανιὴλ προφήτην), commentaire qni est dans le VI[e] volume de ses œuvres. Le cardinal Mai a publié des fragments d'Apollinaire, d'Eusèbe de Césarée, de saint Athanase, de saint Basile, de saint Cyrille d'Alexandrie, de Polychronius, d'Hésychius, évêque de Jérusalem, relatifs au livre de Daniel (*Scriptor. Veter. Nova Collectio*, vol. I; et *Bibliotheca nova Patrum*). On trouve aussi un traité composé sur le même livre par André, évêque de Césarée en Cappadoce (dans *Bibliotheca Constantinopolitana*, de Possevin).

Saint Ephrem le Syrien a écrit sur Daniel un Commentaire en syriaque (Opp. 11), qui fournit des éclaircissements pour la *Peschito* ou ancienne version syriaque.

Saint Jérôme, très remarquable pour son sens exégétique et pour ses connaissances linguistiques, historiques et rabbiniques, a rendu un service immense par sa traduction du livre de Daniel et par son Commentaire sur ce livre : *Liber Danielis* (tom. I, avec la *Præfatio in librum Danielis*) et *Explanatio in Danielem prophetam* (tom. III, édit. Martianay).

Commentateurs et monographes du livre de Daniel, depuis le moyen-âge jusqu'à nos jours (1887). — Le catalogue bibliographique suivant, nous paraît plus que suffisant pour faire comprendre l'importance d'une œuvre sur laquelle se sont exercés des esprits si divers :

A. Lapide (Cornel.), *Commentar. in Dan.* — Albertus Magnus, *Commentar. in Danielem.* — Alexander (Natalis), *De Daniele propheta* (*Hist. Ecles*, t. III, dissert. I, art. 2). — Aquinas (Sanct. Thomas), *Expositio in Danielem* (attribuée à Thomas Anglicus ou Wallensis). — Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Joannis* (3[e] édit. Bâle, 1874, trad. par H. de Rougemont). — Ayrole (Jac.), *Liber LXX hebdomadum resignatus.* — Barmann (dans *Studien and Krit.*, 1863).— Barnes, *Notes, explanatory and practical, on the book of Daniel* 1853. — Beckhaus, *Integrität prophet. Schriften.* — Bertholdt, *Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetz ind erklärt*, 1806-1808, et *Historisch-Kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Bundes*, 1812-1819. — Dirks, *The four prophetic Empires and the kindoms of Meshiah*, 1844; et *Exposition of the first visions of Daniel*; *On the two laters visions.* Bleek, *Ueber Verfasser und Zweck des Buchs Daniel* (dans *Theolog. Zeitschrift herausgegeben von Schleiermacher*, etc. Heft III S 171 ff., 1822); *die messianische Weissagungen im Buche Daniel* (dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, V, 1860. p. 45-101); et *Einleitung in die*

Heilige Scrift (4e édit. par Wellhaussen, 1878). — Brüll, *Das apokryphische Susanna-Buch*, 1877. — Bunsen, *Gott in der Gesch.* I, p. 514-40, 1857. — Cahen, *Bible*, traduction nouvelle, *Daniel*, tom. XVII, 1843. — Calmet, *Commentaire sur le prophète Daniel.* — Calvin, *Prælectiones in librum prophetiarum Danielis.* — Caspari, *Die IV Daniel. Weltmonarchien* (dans *Zeitschs*, de Rudelbach u. Guerike, 1841, IV, p. 121 et ss.). — Celada (Didacus de), *Commentarii in Susannam Danielicam.* — Chandler, *A. Vindication of the antiquity and authority of Daniel's prophecies*, etc., 1728. — Corrodi, *Freimüthige Versuche.*— Dankó, *Historia Revel. Veteris Testamenti.*— Davidson, *Introd. to the old Test.* 1846. — Delattre, *De l'authenticité du livre de Daniel* (*Rev cathol. de Louvain*, 1875) et sur *l'Histoire de Susanne* (*Etudes religieuses*, 1878).— Delitzsch (dans *Herzog's Encyclopœdie*, sub voce, 1838, 1855, t. III); et *De Habacuci prophetœ vita atque œtate*, 1842. — Ph S. Desprez, *Daniel and John*, 1878. — De Wette (dans *Algemeine Encyklopädie*, de Ersch et Grüber, 1832) et dans son *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testamentes*, 7e édit. 1852. — Eichhorn, *Einleit. in das A. T.*; et *Einleit. in die apokryphischen Schriften des Alten Bundes*, 1795. — Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, tom. III (sur Dan. IX, 24-27). et dans *Jahrb. der bibl. Wissenschaft*, III, 1851, p. 229 et ss. — *Fraidl. die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit.* 1883. — Frankel, *Eine alexandrinische Liebensgeschichte* (dans *Monatschrif für Geschichte u. Wissenschaft des Judenthums*, 1868). — Fries, *Versuch über die Weiss. von der 70 Jahresw.* (dans *Jahrb. für deut. Theol.* IV, 1859). — Fritzsche u. Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments, erste Lieferung*, 1851. — Füller, der Prophet Daniel erklärt, 1868. — Gaussen, *Explication des prophéties de Daniel*, 1849. — Geier (Martin), *Prælectiones academicœ in Danielem prophetam* — Gesenius (dans *Allgem. Litter. Zeitung, Halle*), Gesner (Samuel), *Daniel propheta .. breviter explicatus.* — Goldhagen, *Introd. in S. Scripturam Veteris Testamenti.* — Graetz, *Beiträge zur Sach-und Wörtererklärung des Buches Daniel* (dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* (1871), Graf (dans *Schenkel's Bibel-Lexicon*, 1869, au mot *Daniel*). — Griesinger, *Neue Ansicht der Aussätze* im Buche Daniel, 1815. — Grotius, *Annot. in Vetus Testamentum et Annotationum auctarium* de Dœderlein. — Hævernick, *Commentar über das Buch Daniel*, 1832; — *Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel*, 1838 (auj. appendice de son *Commentar*), et *Handbuch der historisch-kritischen Einleitimg in das Alte Testament*, 1844, 2e part., p. 444-495. —

Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis necnon de interpr. LXX hebd. dissertatio*, 1887. — Hengstenberg, *die Authentie des Daniel*, 1831, et aussi sous ce titre : *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*; et dans sa *Christologie* des Al. T., 1838 et 2e édit. 1856 (*die Siebenzig Wochen Daniels*). — Hilgenfeld, *die Propheten Es. und Daniel*, etc., 1863; et *die* jüdische Apocalyptik, etc., 1857. — Hitzig, *das Buch Daniel erklärt*, 1850; dans *Heidelberg. Jahrbüchern*, 1832, 2e liv., p. 113; *Recension in den Theol. Studien und Krit.* 1832, 1re liv., p. 143. — J.-C. Hofmann, *die 70 Jahre des Jeremias und die 70 Jahrwochen* des Daniel, 1836; et *Weissagung und Erfüllung*, 1841. — Hug (*Ztschs. f. d. Erzb. Freiburg*, VI). — Jahn, *Einleitung in die göttlichen Bücher* (1793). — Joachimus (Abbas), in Daniel (Venet. 1519). — Junius (Franc.), *Expositio Danielis*.— Keil, *Commentar über das Buch Daniel;* et *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testamentes* (3e édit. 1873). — Kirmss, *Commentatio historico critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum*, 1828. — Kliefoth, *Das Buch Daniel übersetzt u. erklärt*, 1868.— Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*. — Kranichfeld, *Das Buch Daniel erklärt*, 1868. — Kuenen, *Historisch-kritisch Onderzoek naar het Ontstaan en de Verzamelung van de Boeken des Ouden Verbonds*, Leyde, 1863, trad. par Pierson, 2e vol., 1868. — Von Lengerke, *Das Buch Daniel. Verdeutscht und ausgelegt*, 1835. — Lücke, *Versuch einer volständigen Einleitung in die Offenbarung Joannis und in die apocalyptische Litteratur überhaupt*, 2e édit. 1852. — Lüderwald, *Die sechs ersten Capitel Daniels nach historischen Gründen geprüft und berichtiget*, 1787. — Luther, *Auslegung des Propheten Daniels*.— Maldonatus, *In Danielem*. — Maurer, *Commentarius in Vetus Testamentum*, vol. sec. pag. 76. — Mede, *Regnum Romanorum est regnum quartum* (*Works*, II, 875). — Michaelis (Ch. Bened.), *Uberiores adnotationes in Hagiographos* V. T. libros, vol. III. — Michaelis (J.-D.) *Versuch über die 70 Wochen Daniel*, 1771. — Miles, *Lectures on the book of Daniel*. — Newton (Isaac), *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of st. John*. — Newton (bishop Thomas), *Dissertations on the prophecies*. — Œcolampadius, *In Danielem Prophetam libri duo*. — Palmer-Pererius, *Commentariorum in Danielem proph. libri sedecim*. — Pintus, *Commentarii in Danielem*, etc. — Priestley, *Genuineness of the book of Daniel* (dans *Evidences of Revealed Religion*, 1797). — Pusey, *Daniel the Prophet*, 3e édition, 1876. — Redepenning (*in den Theol. Studien und Krit.*, 1833, Heft 3, S. 831 ff. ; et *Recension von Hävernick ebendas. Jahrg.* 1835, Heft 1. S. 163 ff.) — Reichel, *die* IV *Weltreiche des Prop. Dan.* (*Studien u. Krit.* 1848, p. 943 962);

die 70 *Jahreswochen,* Dan. IX, 24-27 (ebendas, 1858, p. 735-752). — REUSS, *La Bible,* traduction nouvelle, VII[e] vol., 1879. — RÖSCH, *die* 70 *Wochen des Daniel* (dans *Theol Studien und Krit, Jahrg.,* 1834 S. 276 ff.) — ROHLING, *das Buch des Propheten Daniel,* 1876. — ROSENMÜLLER, *Scholia in Vetus Test.,* tom. *X* (Danielem continens). — RUPERTUS TUITIENSIS, *In Danielem liber unus.* — SACK, *Apologetik.* — SANCTIUS (Casp.), *Commentarius in Danielem prophetam.* — SCHOLL, *Commentatio exegetica de septuaginta hebdomadibus Danielis* IX, 24-27, 1829.— SPEIL, *Zur Echtheit des B.* Daniel (*Tüb. Quartal Schrift,* 1863, 191); STÆUDLIN, *Neue Beiträge.* — STUART (Moses), *A Commentary on the book of Daniel,* 1850. — TREGELLES, *Defence of the authenticity of the book* of Daniel, 1852; et *Remarks on the prophetic visions in the book* of Daniel, 1852. — TROCHON, texte et trad. de la Vulgate *avec commentaires* (dans la *Sainte Bible,* édit. Lethielleux, 1882). — VENEMA, *Dissertationes in Vaticicinia Danielis emblematica,* ch. II, VII et VIII, Leyde, 1768; et Commentarius ad Dan. XI, 4-XII, 3, 2[e] édit. 1868. — VIGOUROUX, *Manuel biblique;* — *La Bible et les découvertes modernes;* — et *Susanne. Caract. vérid. de son histoire.* — VITRINGA, *de LXX hebdomadis Danielis adv. Marshamum* (dans *Observationes sacræ*), VOLCK, *Vindiciæ Danielicæ,* 1866. — WELTE, *Specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments;* et *Kirchenlexicon,* etc., 1882. — WIEDERHOLT, *Geschichte der Susanna* (dans *Theologische Quartalschrift,* 1869). — WIESELER, *die* 70 *Wochen und die* 63 *Jahrwochen des Propheten Daniel,* 1839; et *Gött. gel. Anzeigen,* 1846, p. 131 et ss. — ZOECKLER, *Der Prophet Daniel, theologisch-homiletisch bearbeitet,* 1870. — Zündel, *Kristische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches* Daniel, 1861.

FIN DE L'INTRODUCTION.

TABLE DES MATIÈRES

DE LA DEUXIÈME PARTIE

FIN DE LA TABLE DE LA DEUXIÈME PARTIE

Toulouse. Impr. Durand, Fillous et Lagarde.

ERRATA

Page	1	ligne	1,	lisez : Testament.
—	3	ligne	34	lisez : assimile.
—	5	—	29 et 30, lisez la note 2 à la place de la note 1 et vice versa.	
—	11	—	25 au lieu de : échappe, lisez échappé.	
—	56	—	3 et 10, au lieu de 558, lisez : 559.	
—		—	12	lisez : 558.
—		—	14	lisez : 535.
—	85	—	24	lisez : *ardhi.*
—		—	38	lisez : aux.
—	92	—	35	lisez : Hengstenberg.
			40	lisez : *Opsonator.*
—	93	—	35 au lieu de : Talma, lisez : Tolmaï.	
—	97	—	23, 24, 25 au lieu de : ח lisez : ה	
—	99	—	6 au lieu de : s'il, lisez : « S'ils.	
—		—	10	lisez : ce passage.
—	114	—	1	lisez : *paẓbag*
—	144	—	22	lisez : Massorètes.
—	526	—	1 au lieu de : WINDER, lisez : *Wunder* .	
—	603	—	19	lisez : mosaïsme.
—	714	—	29	lisez : ait cru.
—	730	—	7 au lieu : 69, lisez : 692.	

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Les Origines de la Terre et de l'Homme d'après la Bible et d'après la science, ou l'Hexaméron Génésiaque, considéré dans ses rapports avec les enseignements de la Philosophie, de la Géologie, de la Paléontologie et de l'Archéologie préhistorique. Un fort vol. in-8°. 7. fr. 50.

Cours de Philosophie ou Nouvelle exposition de cette science. 2 vol. . . . . 14 fr.

Défense de l'Ontologisme ou de la *Philosophie spiritualiste* (*Platonisme augustinien*) 1862, in-8° . . . . 3 fr.

Réponse aux lettres d'un Sensualiste contre l'Ontologisme, 1864, in-8° . . . . 3 fr.

Sancti Augustini Philosophia, Andreâ Martin, congregationis Oratorii D. N. Jesu Christi presbytero, collectore, Novam hanc editionem recognovit atque in pluribus emendavit J. Fabre d'Envieu. Un fort vol. in-8° . . . . 5 fr.

Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut Entis Summi internum magisterium, per F. Juvenalnem Annaniensem, editio altera contractior cui præfationem adjecit Julius Fabre d'Envieu.

Méthode pour apprendre le dictionnaire de la langue grecque et les mots primitifs de plusieurs autres langues anciennes et modernes. Broch. in-8° . . . . 1 fr.

Onomatologie de la géographie grecque, ou l'art d'apprendre le dictionnaire grec en étudiant la géographie de la Grèce ancienne et de ses colonies. Un fort vol in-8° . . . . 7 fr.

Le Dictionnaire allemand enseigné par l'analyse étymologique des noms propres :

Prénoms, volume in-12. . . . . 5 fr.
Noms de famille . . . . 5 fr.
Noms locaux tudesques . . . . 5 fr.

Toulouse. — Imp. Durand, Fillous et Lagarde, rue Saint-Rome, 44.